This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 820,535

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

A
[illegible]
[illegible]
[illegible]

G. S. Morris

SYSTEM

DER

PHILOSOPHIE.

VON

63677

ERNST COMMER

DOCTOR BEIDER RECHTE UND DER THEOLOGIE
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN ST. EDWARD'S COLLEGE, LIVERPOOL.

ERSTE ABTHEILUNG.

MÜNSTER
NASSE'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
(FERD. SCHÖNINGH SOHN.)
1883.

VORWORT.

Jedes System der Philosophie ist werthvoll für die Wissenschaft, denn es ist ein Eroberungszug, den der denkende Geist in das Reich der Wirklichkeit unternimmt. Jeder neue Versuch, die philosophischen Gedanken in einem inneren Zusammenhange darzustellen, ist darum berechtigt; und selbst seine Irrthümer werden im Fortschritt der Wissenschaft Veranlassung, neue Wahrheiten zu erfinden. Der Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie auf aristotelischer Grundlage stützt sich aber auf die Uebereinstimmung der grossen Philosophen aller Zeiten und strebt nach der innerlichen Vereinigung der einzelnen, überall vorfindlichen Wahrheiten, aus denen das hervorgeht, was Leibnitz als das Ziel der philosophischen Arbeit bezeichnet hat: perennis quaedam philosophia.

Für die Darstellung ist Einfachheit, Klarheit und Kürze das wesentliche Mittel. Ein System muss die Grundfragen ausführlich behandeln; die Einzelheiten deutet es nur an. Die Anordnung des Stoffes findet ihre Begründung im ersten Capitel des ersten Buches. Die philosophische Sprache muss leicht verständlich sein, so dass ihr Ausdruck nicht missdeutet werden kann. Auf Worte allein kommt es nicht an, und desshalb soll kein einziger Ausdruck unbedingt vertheidigt werden. Wohl aber sollen die einmal gewählten Worte, welche scharf bestimmte Gedanken bezeichnen, ihre Bedeutung stets behalten und gleich mathematischen Zeichen bei der philosophischen Berechnung angewandt werden. Eine gegenseitige Verständigung ist das Erste, was in der Philosophie Noth thut, und dazu kann nur eine unzweideutige Sprache führen.

Ἐὰν μέν τι ὑμῖν δοκῶ ἀληθὲς λέγειν, ξυνομολογήσατε, εἰ δὲ μή, παντὶ λόγῳ ἀντιτείνατε.

27 High Park-Street, Park-Road
Liverpool, S.

October 4, 1882.

INHALT.

Seite

Vorwort I

Erstes Buch. **Allgemeine Metaphysik** 3

Erstes Capitel. **Die metaphysische Wissenschaft** 5
§ 1. Die Natur der Wissenschaft 5
§ 2. Die Eintheilung der Wissenschaften 8
§ 3. Die Eigenschaften der Wissenschaft 17
§ 4. Die metaphysische Wissenschaft 19

Zweites Capitel. **Die Ideen** 25
§ 1. Die Natur der Ideen 25
§ 2. Die Realität der Ideen 28
§ 3. Die Eigenschaften der Ideen 32

Drittes Capitel. **Das Sein** 35
§ 1. Die Natur des Seins 35
§ 2. Der Act und die Potenz 40
§ 3. Das Wesen und die Existenz 46
§ 4. Die Bestimmungen des Seinsbegriffes 58

Viertes Capitel. **Die Eigenschaften des Seins** 63
§ 1. Die Eigenschaften des Seins 63
§ 2. Die Einheit 65
§ 3. Die Vielheit 71
§ 4. Die Wahrheit 73
§ 5. Die Falschheit 78
§ 6. Die Güte 79
§ 7. Das Uebel 85
§ 8. Das Verhältniss von Einheit, Wahrheit und Güte zu einander . . . 91
§ 9. Die Schönheit 92

Fünftes Capitel. **Die Vollkommenheiten des Seins** 102
§ 1. Die Vollkommenheit des Seins 103
§ 2. Das einfache und zusammengesetzte Sein 105
§ 3. Das unendliche und endliche Sein 106
§ 4. Das nothwendige und contingente Sein 112
§ 5. Das unveränderliche und veränderliche Sein 113
§ 6. Das mögliche und unmögliche Sein 115

Seite

Sechstes Capitel. **Die höchsten Gattungen des Seins** 117
§ 1. Die Kategorien 118
§ 2. Die Substanz 121
§ 3. Die Vollkommenheit der Substanz 125
§ 4. Das Accidenz 130
§ 5. Die Quantität 134
§ 6. Die Relation 139
§ 7. Die Qualität 150
§ 8. Das Thun und das Leiden 154
§ 9. Das Wann 160
§ 10. Das Wo und die Lage 163
§ 11. Das Behaftetsein 168

Siebentes Capitel. **Die Thätigkeit des Seins** 170
§ 1. Die Ursächlichkeit 170
§ 2. Die Zweckursache 175
§ 3. Die bewirkende Ursache 178
§ 4. Die formale Ursache 182
§ 5. Die materiale Ursache 185

SYSTEM DER PHILOSOPHIE.

ERSTES BUCH.

ALLGEMEINE METAPHYSIK.

Ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία· δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν· ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.

Ethic. Nicom. 6, 7.

Die Philosophie versucht eine wissenschaftliche Erkenntniss der Dinge aus ihren letzten Gründen. Es gibt aber eine dreifache Ordnung der Dinge, welche Gegenstand der philosophischen Forschung ist: erstlich die reale Ordnung, welche in den Dingen selbst vorhanden ist; zweitens die ideale Ordnung, welche der menschliche Verstand in den Dingen hervorbringt; drittens die ethische Ordnung, welche der menschliche Wille in den Dingen ausführt. Daher hat die Philosophie drei Theile: die metaphysische, logische und ethische Wissenschaft.

Die metaphysische Wissenschaft ist die Erkenntniss des Seienden aus seinen letzten Gründen. Sie hat daher die Natur des Seins zu erforschen und das Wesen der besonderen Dinge zu erklären. Sie zerfällt daher in die allgemeine und in die besondere Metaphysik. Die Dinge, zu deren Erkenntniss wir auf dem Wege der Erfahrung gelangen, sind erstlich die materielle Welt, zweitens die belebten oder beseelten Wesen und drittens das göttliche Sein. Die besonderen metaphysischen Wissenschaften sind daher drei: Naturphilosophie, Psychologie und philosophische Theologie. Das ganze System der Philosophie zerfällt demnach in sechs Bücher: 1. allgemeine Metaphysik, 2. Naturphilosophie, 3. Psychologie, 4. philosophische Theologie, 5. Logik, 6. Ethik.

Das erste Buch muss zuerst den Begriff der metaphysischen Wissenschaft bestimmen und dann ihren Inhalt entwickeln. Der Gegenstand der Metaphysik ist das Wesen der Dinge, welches wir durch Allgemeinbegriffe oder Ideen erkennen. Wir haben daher zuerst die Ideen und dann die Natur der durch die Ideen erkannten Dinge zu untersuchen Das Sein aber findet sich in allen Dingen vor, und

die Idee des Seins ist die allgemeinste. Daher betrachten wir zuerst die Natur, die Eigenschaften und die Vollkommenheiten des Seins, und zweitens die einzelnen Arten des Seins. Weil aber jedes Ding eine Thätigkeit ausübt, so betrachten wir drittens die Thätigkeit oder Ursächlichkeit des Seins. Das erste Buch enthält daher sieben Capitel: 1. die metaphysische Wissenschaft, 2 die Realität der Ideen, 3. das Sein, 4. die Eigenschaften des Seins, 5. die Vollkommenheiten des Seins, 6. die höchsten Gattungen des Seins, 7. die Thätigkeit des Seins.

Erstes Capitel.

Die metaphysische Wissenschaft.

Δεῖ γὰρ αὐτὴν τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν.

Arist. Met. 1, 2.

Βέλτιστον μὲν οὖν τῶν θεωρητικῶν ἐπισημῶν γένος.

Arist. Met. 2, 7.

Ἡ φιλοσοφία ἐστὶ ζωῆς ἀνθρωπίνης κάθαρσις καὶ τελειότης, κάθαρσις μὲν ἀπὸ τῆς ὑλικῆς ἀλογίας καὶ τοῦ θνητοειδοῦς σώματος, τελειότης δὲ ὡς τῆς οἰκείας εὐζωίας ἀνάληψις πρὸς τὴν θείαν ὁμοίωσιν ἐπανάγουσα.

Hierocles com. in aur. carmen.

Um die metaphysische Wissenschaft zu definiren und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften zu bestimmen, ist es nöthig, zuerst den Begriff der Wissenschaft zu entwickeln, indem wir ihre Natur, ihre Eintheilung und ihre Eigenschaften untersuchen. Das erste Capitel zerfällt daher in vier §§: 1. die Natur der Wissenschaft, 2. die Eintheilung der Wissenschaften, 3. die Eigenschaften der Wissenschaft, 4. die metaphysische Wissenschaft.

§ 1. Die Natur der Wissenschaft.

1. Dass es Wissenschaften gibt, ist eine allgemein zugestandene Thatsache. Selbst diejenigen, welche behaupten, dass wir die Wahrheit entweder gar nicht oder doch nicht mit Gewissheit erkennen können, und deshalb entweder an allem zweifeln oder unsern Kenntnissen nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit zuschreiben, müssen dennoch zugeben, dass wir unsere Erfahrungen über bestimmte Thatsachen sammeln, ordnen und an andere mittheilen können. Auch sind wir thatsächlich im Stande, wissenschaftliche Leistungen zu verrichten, indem wir z. B. die Lösung einer mathematischen Gleichung oder einer geometrischen Aufgabe mit voller Sicherheit prüfen und beurtheilen. In Bezug auf das praktische Leben spricht man daher allgemein von einer Wissenschaft des Juristen, des Arztes, des Natur-

forschers u. s. w. Auch unterscheidet schon der Sprachgebrauch Wissenschaft von Kunst und von den Kenntnissen, welche der Handwerker zu seinen berufsmässigen Leistungen auf irgend eine Weise sich erwerben muss. Wissen bedeutet ursprünglich so viel als Sehen. Allgemein sagt man daher von allem, was man sieht, hört oder auf irgend eine Weise erfährt: ich weiss es. Die Kenntniss eines einzelnen Dinges ist aber noch keine Wissenschaft im engeren Sinne des Wortes. Ebensowenig ist die Kenntniss von mehreren Thatsachen, die ohne inneren Zusammenhang bloss durch Erfahrung zu Stande kommt. schon wahre Wissenschaft. Wenn wir genau sprechen, so sagen wir nur dann, wir wissen etwas, wenn wir es mit fester Ueberzeugung, die sich auf Gründe stützt, geistig erfasst haben und einsehen. (Augustinus, Retract. 1, 14). Der Anfang oder Ausgang des Wissens ist das Erkennen. (Arist., anal. post. 1, 33. Ethic. 3, 2; 6, 9. De anima 3, 3, § 3 u. 4. Vergl. Biese, die Philosophie des Aristoteles 1835, I. 211. Anm. 3). „Was man nicht versteht, besitzt man nicht", sagt daher Goethe mit Recht. Zum Begriff der Wissenschaft, wie sie z. B. vom Juristen und Mathematiker ausgesagt wird, gehört daher dreierlei: die Erkenntnisskraft eines erkennenden Subjectes; ein Object, welches erkannt werden kann; und endlich eine Vereinigung des Objects mit dem Subject, d. h. die Aufnahme der objectiven Wahrheit in den Verstand des Wissenden. (Thomas Aquinas, Q. de veritate q. 2. a. 1).

2. Man hat auf verschiedene Weise versucht, die Vorgänge des menschlichen Erkennens zu deuten. Es ist hier noch gleichgültig, welche Deutung man bevorzugen will. Soviel aber steht fest, dass es Erkenntnissvorgänge gibt; denn nur auf diese Voraussetzung hin reden und schreiben wir und erwarten, dass man uns versteht. Es steht ferner fest, dass das Erkennen der Ausgang der Wissenschaft ist. Das Erkennen selbst ist aber thatsächlich sowohl bei verschiedenen Menschen wie bei verschiedenen Erkenntnissobjecten selbst verschieden. Um daher die Natur der Wissenschaft genauer zu bestimmen, betrachten wir die verschiedenen Grade der menschlichen Erkenntniss. Die Erfahrung, die wir über einen Gegenstand besitzen, entsteht dadurch, dass wir uns der einzelnen Beobachtungen erinnern, die wir an demselben Gegenstande gemacht haben. Die Erfahrung selbst setzt uns aber in den Stand, leicht und richtig zu handeln. Aus vielen Erfahrungen, die wir über einzelne Gegenstände sammeln, gelangen wir zu einer allgemeinen Auffassung aller ähnlichen Fälle. Dadurch aber entsteht in uns Kunst und Wissenschaft, die sich nicht mehr auf vereinzelte Fälle, sondern auf etwas Allgemeines beziehen. Vergleicht man Kunst und Wissenschaft mit der Erfahrung, so zeigt sich eine dreifache Überlegenheit der beiden ersteren über die letztere in Bezug auf das Erkennen. Erstens: derjenige, welcher die Ursache einer Thatsache kennt, weiss mehr und ist weiser als derjenige, welcher die Ursache nicht kennt und nur weiss, dass die Thatsache geschehen ist. Wer nur Erfahrung besitzt, kennt die Thatsache als etwas, was

geschehen ist, aber er weiss ihren Grund noch nicht. Derjenige aber, welcher nach den Regeln der Kunst handelt, kennt die Ursache und weiss nicht nur. dass etwas geschehen ist, sondern auch, warum es geschieht. Er ist daher weiser und besitzt mehr Wissen als derjenige, der sich nur auf seine Erfahrung stützt. Zweitens: den Wissenden erkennt man daran, dass er lehren kann; denn Lehren heisst einem andern Wissenschaft mittheilen. Die Erfahrung allein reicht aber zum Lehren nicht aus, weil ihr die Kenntniss der Ursache fehlt. Der Beweiss aber, wodurch ich ein Wissen in einem anderen hervorbringe, muss aus den Gründen oder Ursachen einer Sache geführt werden. Die einem andern mitgetheilte Erfahrung bringt also noch kein Wissen, sondern nur ein Meinen oder Glauben hervor. Die Kunst also hat mehr Wissen als die Erfahrung. Drittens: die Kenntnisse, die wir von den einzelnen Dingen haben, gewinnen wir zunächst durch sinnliche Wahrnehmung. Die sinnliche Wahrnehmung bezieht sich aber auf die thatsächlichen Erscheinungen und erstreckt sich nicht auf ihre für die Sinne unbekannte Ursache. Die Erfahrung, die nur eine Kenntniss des Einzelnen ist, ist daher noch kein eigentliches Wissen. (Thom Aq. Comm. in Arist. Met. lib. 1. lect. 1). Wissen ist also nichts anderes als das Erkennen der Wahrheit einer Folgerung durch den Beweis (Th. in Arist. Poster. anal. 1. lect. 4). Wissenschaft ist das einheitliche Wissen, d. h die sichere und einleuchtende Erkenntniss einer bestimmten Gattung von Dingen, welche Kenntniss wir dadurch erlangen, dass wir den Grund oder die Ursache dieser Dinge einsehen. (Vergl. Biese I, 294.)

3. Der Gegenstand oder das Object einer Wissenschaft ist alles das, worauf sich die wissenschaftliche Erkenntniss erstreckt. Zunächst ist es alles, was in den Umfang der Erkenntniss fällt, nämlich alle diejenigen Dinge, aus welchen eine bestimmte Wissenschaft ihre Erkenntniss schöpft, z. B. alle ausgedehnten Dinge für die Geometrie. Allein dies ist nur das Material oder der Stoff für eine Wissenschaft und heisst deshalb ihr Material oder ihr materiales Object und bezeichnet den Umfang einer Wissenschaft. Jede Wissenschaft erkennt aber in ihrem Material etwas Besonderes, was nicht unter die Erkenntniss einer anderen Wissenschaft fällt, die aus dem gleichen Material zu Stande kommt. So betrachtet z. B. die Geometrie an sich nur die Figuren der Körper, die Physik dagegen die Bewegung und Veränderung derselben. Das Eigenthümliche und Besondere, was eine Wissenschaft zuerst in dem ganzen Umfange ihres Materials erfasst, ist, bildlich gesprochen, die besondere Gestaltung oder Form, deren Erkenntniss die Aufgabe dieser bestimmten Wissenschaft im Unterschied von allen übrigen Wissenschaften ist, und heisst deshalb das besondere oder formal bestimmte Object einer Wissenschaft. Die Dinge, welche ein Wissen in uns erzeugen oder gewusst werden können, lassen ferner eine doppelte Betrachtung zu; wir betrachten sie nämlich als das, was sie sind, und insofern sie von uns gewusst

werden können; und auf Grund dieser zweifachen Betrachtungsweise werden wir das formale Object einer Wissenschaft weiter unterscheiden müssen. Wenn wir die Dinge an sich betrachten, so haben sie ein bestimmtes Wesen, wodurch sie sich von allem andern unterscheiden, und wonach wir ihnen besondere Namen beilegen. Das ist aber das formale Object, welches eine Wissenschaft erkennt, oder dasjenige, was der eigenthümliche formale Grund für die bestimmte wissenschaftliche Erkenntniss ist. Die Dinge können nur insofern von uns gewusst werden, als sie da sind. Allein, dass wir die Dinge wissen, ist ein Umstand, der für die Dinge selbst nur äusserlich ist. Wir erkennen sie entweder durch das Zeugniss anderer oder durch unseren eigenen Verstand und zwar in verschiedener Weise. Die eigenthümliche Weise der Erkenntniss, oder die besondere Wissbarkeit der Dinge ist für eine bestimmte Wissenschaft das formal bestimmte Mittel, wodurch das Wissen erst zu Stande kommt. Es ist also der besondere Gesichtspunct, unter welchem eine Wissenschaft ihr Object erfasst, oder die geistige Beleuchtung, unter welcher sie ihr Object sehen kann. Diese drei Stücke: erstens der Stoff, woraus die wissenschaftliche Erkenntniss gewonnen wird, zweitens das besondere Object, welches erkannt wird, und drittens der Gesichtspunct, unter welchem es erfasst wird, gehören daher nothwendig zu jeder Wissenschaft.

§ 2. Die Eintheilung der Wissenschaften.

1. Dass es Wissenschaften gibt, die von einander verschieden sind, ist eine allgemein zugestandene Thatsache. Um die einzelnen Wissenschaften genau zu erkennen und ihre Gesetze zu verstehen und auszuüben, ist es nöthig, zu wissen, wie viel Gattungen und Arten von Wissenschaften es gibt. Deshalb müssen wir versuchen, eine Eintheilung oder Ordnung der Wissenschaften aufzustellen. Ordnen heisst aber nichts anderes als eine Vielheit auf eine Einheit zurückzuführen. Ein und dieselbe Anzahl von Gegenständen kann auf mehrfache Weise geordnet oder eingetheilt werden, je nachdem man von verschiedenen Gesichtspunkten der Eintheilung ausgeht und verschiedene Zwecke damit verfolgt. Die Bibliothek eines Antiquars z. B. kann ich ordnen nach dem Format der Bücher, nach dem Einband, nach dem Preise, nach der Zeit des Ankaufes oder des Druckes, nach den Namen der Verfasser, nach dem Inhalt u. s. w. Ebenso kann man die Eintheilung der Wissenschaften variiren. Man könnte sie z. B. historisch nach der Zeit ihrer Entstehung oder ihrer Blüthe ordnen; denn, wie Goethe (Werke, Cotta III, 167) sagt: „die Geschichte der Wissenschaften ist eine grosse Fuge, in der die Stimmen der Völker nach und nach zum Vorschein kommen.“ Allein diese Eintheilung würde uns nicht viel über das innere Wesen der Wissenschaften selbst sagen. (Vergl. Thomson, Laws of Thought, London 1869, § 133, pag. 280 – 285.)

2. Die Wissenschaften unterscheiden sich durch ihren Zweck. Einige werden betrieben, um sie im praktischen Leben anzuwenden, z. B. die Rechtswissenschaft und die Medicin. Andere dagegen haben keine directe praktische Anwendung, sondern der Erwerb von bestimmten Kenntnissen ist der letzte Grund, um dessenwillen eine solche Wissenschaft, z. B. die Philosophie, betrieben wird. Der innere Zweck der Wissenschaften ist also ein doppelter: entweder die reine Erkenntniss und Betrachtung der Wahrheit selbst, worin die Wissenschaft als solche ihre Vollendung und ihr Genüge findet; oder die Hervorbringung eines bestimmten Werkes, die Verursachung einer Handlung. Nach der Verschiedenheit des inneren wesentlichen Zweckes theilen sich die Wissenschaften daher in theoretische und praktische. Zu den ersteren gehört z. B. die Theologie und die Mathematik, zu den letzteren die Ethik und Politik.

3. Alle Wissenschaft ist ein Erkennen aus dem Grunde. Sie ist daher eine Sache des Verstandes und nicht der Sinne oder der Phantasie. Unser Verstand macht sich den wissenschaftlichen Gegenstand nicht selbst, sondern findet ihn als im Bereiche der Erfahrung gegeben vor. Die wissenschaftlichen Objecte sind es also, von deren Dasein unsere wissenschaftliche Erkenntniss wesentlich abhängig ist. Daher ist unsere Wissenschaft durch die Dinge, welche ihr Object sind, wesentlich bestimmt und kann ohne sie weder zu Stande kommen, noch ihre besondere und eigentliche Erkenntniss sich verschaffen. Das Object ist es daher, welches den ganzen Inhalt und den besonderen Charakter einer Wissenschaft gewissermassen verursacht. Die Dinge werden aber wissbar und deshalb Objecte unserer Wissenschaft sowohl dadurch, dass sie ihre natürlichen Eigenthümlichkeiten haben, als auch dadurch, dass sie von selbst unter unsere besonderen Gesichtspunkte der wissenschaftlichen Betrachtung fallen. Diese besondere Betrachtungsweise ist eben gleichsam die nothwendige geistige Beleuchtung, wodurch das Auge unseres Geistes das besondere wissenschaftliche Object erst sehen kann. Während also der Stoff oder das materiale Object woraus wir unsere Erkenntnisse gewinnen, die wissenschaftliche Gattung bestimmt, so werden die einzelnen Arten dieser wissenschaftlichen Gattung sowohl durch das besondere oder formale Object einer jeden Wissenschaft, wie durch den besonderen Gesichtspunkt der Betrachtung bedingt. Das aber, was ein Ding für uns eigentlich erst wissbar macht, ist zugleich der Grund, wodurch wir die Gewissheit unserer Erkenntniss über dieses Ding erhalten; und das ist nichts anderes, als jene geistige Beleuchtung des Gegenstandes, nämlich der formale Gesichtspunkt, von welchem aus die wissenschaftliche Betrachtung den Gegenstand erblickt. Darin also liegt vornehmlich das Unterscheidende, wodurch wir innerhalb ein und derselben Gattung wissenschaftlicher Erkenntniss die besondere Art der Wissenschaft bestimmen. Die Einheit bezüglich der wissenschaftlichen Art ist also in der Einheit des formalen Objectes und

des formalen Gesichtspunktes zu suchen, als eigentlicher Artunterschied dient uns aber der formale Gesichtspunkt selbst. (Vgl. Thom. in Arist. 1. anal. poster. lect. 41.) Die nothwendige Bedingung, damit wir ein Object unter seiner eigenthümlichen geistigen Beleuchtung wirklich auf wissenschaftliche Weise erkennen, liegt in der Eigenthümlichkeit der Erkenntniss selbst. Damit nämlich der Verstand einen Gegenstand erkennt, muss er das Wesen desselben erfassen; denn die Wissenschaft bezieht sich, wie vorhin gesagt ist, nicht auf den einzelnen Fall als solchen, wie er Gegenstand der Erfahrung ist, sondern auf das Wesentliche oder das Allgemeine, was in dem einzelnen Falle enthalten ist, oder ihm zu Grunde liegt. Während die sinnliche Wahrnehmung auf die Einzelheiten der Erscheinungen geht, die unter räumlichen und zeitlichen Bestimmungen auftreten, muss die wissenschaftliche Erkenntniss sich von diesen Schranken befreien und deshalb mehr und mehr dahin trachten, mit Ausschluss der räumlichen und zeitlichen und sonstigen individuellen Bedingungen des einzelnen Falles, das Wesentliche desselben allein für sich zu erfassen. Diese Betrachtungsweise, welche von den individuellen Erscheinungen in der materiellen Welt der Körper absieht, nennen wir die Abstraction, die für jede wissenschaftliche Arbeit die nothwendige Vorbedingung ist, wie denn auch die Naturwissenschaften nur durch eine Art von Generalisation ihre allgemeinen Gesetze aus den einzelnen Fällen entwickeln können. Je mehr wir aber in dieser Weise richtig abstrahiren, desto mehr erhebt sich unsere Erkenntniss über die sinnliche Wahrnehmung, desto mehr ist der reine Verstand thätig, und desto höher steigt unser Wissen. Die Dinge selbst, insofern sie wissbar sind und deshalb Objecte der Wissenschaft werden können, verlangen also ihrerseits, dass wir sie abstractiv erfassen. Ich sage abstractiv und nicht abstract, weil die wissenschaftliche Abstraction, wie sie angedeutet ist, die concreten Dinge ergreift, ohne sie in abstracte Begriffe verwandeln und ihrer Realität entkleiden zu wollen. Die wissenschaftliche Abstraction ist also die nothwendige Bedingung, die dem wissbaren Object anhaftet, wenn es erkannt und unter einer bestimmten geistigen Beleuchtung wissenschaftlich erfasst werden soll. Durch den Grad der wissenschaftlichen Abstraction, den wir für ein bestimmtes Object anwenden, können wir daher auch die geistige Beleuchtuug bestimmen, vermittelst welcher es wissenschaftlich erkannt wird. Daher führt uns der Gradunterschied der Abstraction zur Bestimmung des wissenschaftlichen Gesichtspunctes, und wir können daher mit Hülfe der verschiedenen thatsächlich anzuwendenden Grade der Abstraction genau den Artunterschied der einzelnen Wissenschaften bestimmen. (Vgl. Bañez in Th. Aq., S. th. 1. 1. 3.) Indem wir diesen Eintheilungsgrund im Folgenden gebrauchen, beschäftigen wir uns aber nur mit den reinen Wissenschaften und nicht mit den Verbindungen, die aus den Wissenschaftselementen für praktische Zwecke entstehen, wie z. B. die sogenannte medicinische

Wissenschaft eine Verbindung sehr verschiedener einfacher Wissenschaften ist.

4. Das materielle Object der Wissenschaft ist zunächst alles das, was uns die Erfahrung zuerst darbietet, und das sind die körperlichen oder materiellen Dinge selbst, die wir sinnlich wahrnehmen können. Wie die Wahrnehmung zu Stande kommt, ist hier noch gleichgültig: wir halten uns einfach an die Thatsachen der Erfahrung. Die Wahrnehmung durch die Erfahrung ist gewissermassen für uns das Auge, wodurch wir die Ursachen sehen, wenn wir sie überhaupt einsehen oder verstehen können (Arist. Eth. 6, 11 und 1, 7). Das materielle Object der wissenschaftlichen Erkenntniss sind daher zunächst die einzelnen materiellen Dinge selbst. Allein so, wie wir sie sinnlich wahrnehmen, erscheinen sie uns unter ganz bestimmten Umständen als Individuen, behaftet mit den Bedingungen des Raumes und der Zeit. So nehmen wir z. B. durch das Auge nur ganz bestimmte einzelne Sterne von besonderer Farbe und besonderer Gestalt wahr. Die Individualität der körperlichen Dinge oder Erscheinungen liegt aber in ihrer Materialität, wodurch sie örtlich und zeitlich so und nicht anders bestimmt werden. Diese Individualität und stoffliche Erscheinungsweise kann aber nur sinnlich wahrgenommen werden. Daher muss die wissenschaftliche Erkenntniss hiervon abstrahiren. Diese wissenschaftliche Abstraction hat drei Stufen, deren Unterschied wir jetzt erweisen wollen. (Vgl. Th. Aq. opuscul. 70. q. 5. a. 1.)

(I.) Das materielle Object, woraus ich wissenschaftliche Erkenntniss schöpfen will, kann die Materie selbst sein, in ihrer Einzelheit, Besonderheit und Individualität, z. B. dieser Mensch, dieses Goldstück, welches ich jetzt in der Hand halte u. s. w. Wenn ich von den individuellen Bedingungen absehe, d. h. wenn ich mit Weglassung der Besonderheiten des einzelnen Falles nur diesen bestimmten Körper nach allen seinen wesentlichen Eigenschaften betrachte, die ich in allen einzelnen Fällen unter den verschiedensten Umständen wiederfinde, so mache ich nicht mehr den einzelnen Goldring oder die einzelne goldene Kette, sondern alles und jedes Gold nach der ganzen Fülle seiner sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften zum besonderen Gegenstand meiner wissenschaftlichen Betrachtung. Dies ist also der erste und niedrigste Grad der Abstraction. Auf dieser Stufe bewegen sich alle sogenannten physikalischen oder Naturwissenschaften. Ihr besonderes oder formales Object sind die sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen der materiellen Dinge; denn sie betrachten die materiellen Dinge, abgesehen von den individuellen Bedingungen und Erscheinungen ihrer Existenz, ausschliesslich von dem Gesichtspunct der sinnlich wahrnehmbaren Veränderlichkeit. Ihr formales Object ist also das körperliche veränderliche Seiende. Ihre Unterarten ergeben sich aus dem Grade der Veränderlichkeit, welchen die einzelnen Wissenschaften dieser Classe an den körper-

lichen oder materiellen Dingen besonders zum Gegenstand ihrer Erkenntniss machen. (Arist. Phys. 2, 7; Metaph. 12, 6. Biese I, 540; II, 16. 17. 35—42 Thom. Aq. in 1. Phys.; opusc 70. 9. 5. a. II.) Die Veränderung, welcher die Körper unterliegen, kann auch als eine Bewegung im weiteren Sinne aufgefasst werden und ist eine dreifache. Erstlich die locale Bewegung oder Veränderung in Bezug auf den Ort, welche allen anderen Bewegungen zu Grunde liegt, weil ohne örtliche Bewegung keine andere körperliche Veränderung erklärt werden kann. (Thom. Aq. contra gent. 3, 82: eine Auffassung, die durchaus dem jetzigen Stande der Naturwissenschaften entspricht.) Zweitens die qualitative Bewegung oder die Veränderung in Bezug auf die den Körpern anhaftenden Kräfte und Eigenschaften, welche nur Erscheinungen der specifischen Natur dieser Körper sind, ohne dass wir darin das Wesen der Körper selbst finden müssen. Drittens die vitale Bewegung oder die Veränderung in Bezug auf das Wesen selbst, welche die substanziale Umwandelung der Körper, d. h ihr Werden und Vergehen betrifft (vgl. Biese I, 532). Hiernach theilen wir die Classe der Naturwissenschaften in drei Arten, wovon jede wieder in Unterarten eingetheilt werden kann: 1) die Bewegungswissenschaft oder Physik, wozu Electricitätslehre u. a. m. gehört; 2) die Wissenschaft der qualitativen Veränderung oder Chemie, wozu die Krystallographie, die Geologie und Geognosie u. a. gehören; 3) die Wissenschaft der vitalen Veränderung oder Biologie, wozu die vergleichende Anatomie und Physiologie u. a. gehören.

(II) Das materielle Object der wissenschaftlichen Erkenntniss kann zweitens die Materie sein, abgesehen von ihrer Individualität, insofern sie noch den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen oder Qualitäten unterworfen ist. Wenn man hier auch von diesen sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen absieht und nur das an den Körpern betrachtet, was für sich genommen unveränderlich ist, und was wenn es sich noch verändern könnte, aufhörte, das zu sein, als was wir es auffassen, so gewinnt man den zweiten Grad der Abstraction, auf welchem sich alle reinen mathematischen Wissenschaften bewegen. Wenn ich z. B. die runde Gestalt eines Körpers allein betrachte, so sehe ich davon ab, ob es eine hölzerne oder eine eiserne Kugel ist, und ob das Ding, welches kugelförmig erscheint, eine andere Gestalt haben kann oder nicht. Die Kugelgestalt an sich betrachtet, erscheint mir aber unveränderlich, denn so wie sie sich ändert, halte ich die neue Gestalt für etwas anderes und nenne sie nicht mehr Kugel. Das formale Object der zweiten Gattung von Wissenschaften ist also dasjenige, was bei der Beobachtung der Körper als etwas Unveränderliches an ihnen erscheint, und was Aristoteles als das Unbewegliche im Sinne der Unveränderlichkeit (τὰ ἀκίνητα) bezeichnet. Es ist das körperliche veränderliche Seiende unter dem Gesichtspunct der Unveränderlichkeit. (Arist. Met. 11, 1 p. 213, 1; 6, 1 p. 123, 4; 11, 7 p. 226, 11; 13, 1 p. 259, 6. Phys. 2, 9. Met. 5, 30 p. 121, 2

De anima 3, 7. Met. 13, 2 u. 3. Biese II, 216 — 224.) Die mathematischen Wissenschaften zerfallen weiter in besondere Arten nach den Arten des Unveränderlichen, durch welche besondere wissenschaftliche Principien bedingt sind. Die mathematischen Gegenstände sind nämlich doppelter Art: 1) solche, die in Bezug auf eine gemeinschaftliche Grenze mit einander zusammenhängen, nämlich die continuirlichen oder ausgedehnten Grössen; 2) solche, deren Theile keine gemeinschaftliche Grenze besitzen, wodurch sie zusammengehalten werden, nämlich die discreten Grössen. Die mathematischen Wissenschaften zerfallen daher in geometrische und arithmetische Wissenschaften, wovon die ersteren wieder in Geometrie und Stereometrie, die letzteren in Zahlenlehre und Algebra einzutheilen sind. (Arist. Anal. post. 1, 27. Met. 5, 6 p. 97, 15. 21. Vgl. Biese II, 225 — 234.)

(III) Das materiale Object der wissenschaftlichen Betrachtung kann endlich die Materie sein, wie sie an sich ist, gewissermassen als die Wurzel oder der Grund für die Ausdehnung und die mathematischen Eigenschaften: also nur so, wie sie nur vom Verstand ohne Hülfe der Sinne und der Phantasie direct erkannt werden kann, als die rein intelligibele Materie. Wenn man hier von allem absieht, was in den materiellen Dingen der Grund der mathematischen Eigenschaften und der Ausdehnung selbst ist, so betrachtet man ausschliesslich die Kräfte oder die Wesensgründe der körperlichen Dinge, insofern diese Kräfte selbst ganz immateriell sind. Man betrachtet dann an den materiellen Dingen nur ihre intelligibele Form oder das, was ihrem Wesen zu Grunde liegt und weder durch eine sinnliche Wahrnehmung noch eine sinnliche Vorstellung erfasst werden kann. Eine solche rein intelligibele Wesensform oder Wesensbestimmtheit kann aber auch rein geistigen Dingen beigelegt werden, wenn es solche gibt, die eben in keiner Weise mit der Materie verbunden oder von ihr abhängig sind. Das formale Object dieser dritten Stufe der wissenschaftlichen Abstraction ist das sinnlich wahrnehmbare körperliche Seiende unter dem ausschliesslichen Gesichtspuncte des Seins, also das Seiende an sich, seinem Sein nach, und nicht seinem Erscheinen nach. Es ist also dasjenige, was am meisten von aller Materialität entfernt und befreit und darum am meisten intelligibel, d. h. für die rein geistige Verstandesauffassung geeignet ist. Die dritte Gattung von Wissenschaften ist daher die höchste und letzte Stufe wissenschaftlicher Erkenntniss, weil sie auf dem höchsten und letzten Grade der Abstraction beruht: denn über das rein Intelligibele hinaus reicht keine Abstraction, weil alle wissenschaftliche Erkenntniss selbst eine intellectuelle ist, und weil das Sein die Grenze aller Erkenntniss bildet. Auf dieser dritten Stufe bewegen sich alle sogenannten metaphysischen Wissenschaften im weiteren Sinne, welche philosophische Wissenschaften genannt werden. Das Wort Philosophie hat nämlich einen verschiedenen Umfang gehabt. Im weiteren Sinne bedeutete es jede speculative Wissenschaft, und so wurde im Alterthum

und noch im Mittelalter auch die Physik mit Einschluss der übrigen Naturwissenschaften philosophia naturalis genannt: und noch heute hat das Wort natural philosophy, oder philosophy allein, diese Bedeutung in England behalten. Jetzt gebraucht man allgemein das Wort Philosophie in einem engeren Sinne für alle metaphysischen Wissenschaften, welche zur dritten Gattung der Wissenschaften gehören, und bezeichnet mit dem Worte Metaphysik einen besonderen Theil der philosophischen Wissenschaft.

5. Das Material der Wissenschaft ist daher ein dreifaches, die einzelne individuelle Materie, die sinnlich wahrnehmbare Materie, die rein intelligibele Materie. Vermöge der Abstraction aus dieser dreifachen Materie gelangen wir zu den drei obersten Classen oder Gattungen, aus welchen das Reich der Wissenschaften besteht. Der Grad der Abstraction ist aber nur die nothwendige Bedingung von Seiten des wissbaren Gegenstandes, damit er unter einer bestimmten geistigen Beleuchtung für den erkennenden Verstand fassbar und offenbar werden kann. Jene geistige Beleuchtung dagegen, unter welcher wir das Object erfassen, ist der eigentliche Grund, woraus wir den spezifischen oder Artunterschied der Wissenschaften entnehmen. Innerhalb der dritten Gattung von Wissenschaften, welche sich auf der Stufe der metaphysischen Abstraction bewegen, gibt es aber drei verschiedene Gesichtspuncte der metaphysischen oder philosophischen Betrachtung. Wir können nämlich das besondere metaphysische Object, d. h. das Seiende als solches, erstlich an sich betrachten, insofern es eine objective reale Ordnung enthält, die wir nicht verursacht haben, und die ganz unabhängig davon ist, ob wir die Dinge erkennen oder nicht. Wir können zweitens dasselbe Object betrachten in seinem Verhältniss zu unserem Verstande, insofern unser Verstand durch sein Erkennen eine ideale Ordnung in den Dingen selbst hervorbringt. Wir können endlich drittens dasselbe Object betrachten in seinem Verhältniss zu unserem Willen, insofern unser Wille durch seine Handlungen eine moralische Ordnung in den Dingen verursacht. Der Grad der Abstraction ist in diesen drei Fällen der gleiche, aber der Umfang der abstractiven Thätigkeit oder der Gesichtspunct der Betrachtung ist ein verschiedener. Im ersten Falle sehen wir von allem anderen ab und betrachten ausschliesslich die Dinge, insofern sie intelligibel sind, aber ihrem ganzen Sein nach. Im zweiten Falle betrachten wir sie ebenso, aber nicht ihrem ganzen objectiven Sein nach, sondern nur insofern sie von uns gedacht werden. Im dritten Falle betrachten wir sie ebenso, aber weder nach ihrem objectiven Sein, noch nach ihrem Gedachtsein, sondern nur insofern sie von uns gewollt oder begehrt werden. Sieht man also auf die wissenschaftliche Gattung, so gibt es nur drei oberste Gattungen: Naturwissenschaften, mathematische und philosophische Wissenschaften. Sieht man aber auf den besonderen wissenschaftlichen Artunterschied der einen höchsten Gattung Wissenschaft, so zerfällt dieselbe in fünf

oberste Arten: Naturwissenschaften, mathematische, metaphysische, logische, ethische Wissenschaften. Auf diese fünf obersten Arten lassen sich alle übrigen besonderen Wissenschaften irgendwie zurückführen und ihnen unterordnen, wie wir im Verlaufe der Darstellung zeigen werden. Die Stellung der christlichen Theologie hängt ab von dem Inhalt, den man ihr zuspricht. Wer sie nicht auf Offenbarung gründet, muss sie zu den metaphysischen Wissenschaften rechnen. Wer aber die Thatsache der Offenbarung zulässt, muss sie von den genannten obersten Wissenschaften ganz trennen, und sie der Ordnung der natürlichen Wissenschaften als eine eigene Ordnung übernatürlicher Wissenschaft gegenüberstellen. Alle natürlichen Wissenschaften, mit denen der Philosoph als solcher sich allein beschäftigt, beruhen auf dem Princip der sicheren und einleuchtenden Vernunfterkenntniss, während die auf Offenbarung gegründete Theologie als ihr Erkenntnissprincip den Glauben auf eine fremde Anctorität hin behaupten muss und daher zu ihrem formalen Object das göttliche Wesen hat, nicht insofern es natürlich wissbar ist, sondern insofern es sich selbst geoffenbart hat.

6. Die Wissenschaften stehen in einem gewissen Abhängigkeitsverhältniss zu einander. Eine Wissenschaft kann nämlich in doppelter Weise von einer andern abhängig oder unter ihr enthalten sein: erstens so, dass die eine unter der anderen als ein Theil oder Zweig enthalten ist; dies ist der Fall, wenn das formale Object der untergeordneten Wissenschaft selbst ein Theil des formalen Objectes ist, welches die übergeordnete Wissenschaft betrachtet. So ist z. B. die Pflanzenphysiologie ein Theil der Biologie, und die Biologie ein Theil der Naturwissenschaften. Zweitens findet eine Abhängigkeit statt, wenn die höhere Wissenschaft die Natur desjenigen Objectes ursächlich beweist, welches das formale Object der niederen Wissenschaft ist: die letztere erkennt in diesem Falle das Dasein des Objectes, während die erstere seine Ursache erkennt. So ist z. B. die Musik der Arithmetik, die Medicin den Naturwissenschaften untergeordnet. Während das Abhängigkeitsverhältniss der Wissenschaften im ersten Falle die besondere Art ein und derselben Gattung von Wissenschaften bezeichnet, so findet im zweiten Falle keine directe Zurückführung auf Art und Gattung statt, also keine directe Classification der Wissenschaften: man nennt deshalb dieses gegenseitige Verhältniss mit einem besonderen Ausdruck die Subalternation der Wissenschaften. Diejenige Wissenschaft, welcher einer anderen das formale Object fertig definirt und bewiesen darbietet und daher auch die obersten Grundsätze der anderen Wissenschaft beweist, heisst die subalternirende Wissenschaft. Diejenige Wissenschaft aber, die ihre eigenthümlichen obersten Grundsätze und damit ihr formales Object von einer anderen der Gattung nach höheren Wissenschaft empfängt, heisst mit Rücksicht auf jene andere die subalternirte Wissenschaft. So ist die Optik als Wissenschaft von der Sehlinie der Geometrie

subalternirt, während sie als Wissenschaft vom Licht nicht subalternirt, sondern ein besonderer Theil der Naturwissenschaften, und zwar der Bewegungswissenschaften ist. Subalternirt ist ferner die Mechanik der Stereometrie, die Harmonik und in gewisser Hinsicht die Astronomie der Arithmetik. (Vgl. Biese I, 338; II, 229.) Hier, wie in allen Wissenschaften, die der Mathematik untergeordnet sind, folgt die Erkenntniss der Thatsachen aus der sinnlichen Wahrnehmung, die Erkenntniss des Grundes aber aus dem Mathematischen. weshalb Aristoteles die subalternirten Wissenschaften hier τὰ φυσικώτερα τῶν μαθηματικῶν nennt und sie gewissermassen in die Mitte zwischen Naturwissenschaft und Mathematik stellt. (Biese I, 273, 338; II, 228, 221.) Jede Wissenschaft entsteht nothwendig aus ihren Principien, sie muss also ihre Schlussfolgerungen aus den Principien ableiten. Die Wahrheit der Schlüsse wird daher ersichtlich und einleuchtend durch die Klarheit, mit welcher die obersten Principien eingesehen werden. Keine Wissenschaft; weder die subalternirende noch die subalternirte, hat daher Evidenz in ihren Schlussfolgerungen; sondern ihre Principien sind es, die für uns evident sind. Der Unterschied der subalternirenden und subalternirten Wissenschaft liegt vielmehr darin: die Schlussfolgerungen der subalternirenden Wissenschaft erkennen wir unmittelbar aus den Principien und empfangen daher das genügende Licht für die Erkenntniss, ohne dass es eines andern wissenschaftlichen Zustandes bedarf. Dagegen sind die Schlussfolgerungen oder Resultate der subalternirten Wissenschaften nur mittelbar aus den Principien erkennbar und werden nur mittelbar von den Principien beleuchtet. Das, was uns die Erkenntniss vermittelt, ist eben die subalternirende Wissenschaft selbst, welche das Princip für die subalternirte ist. Dieser Unterschied beider ist ein wesentlicher. Alle übrigen Unterschiede folgen entweder daraus oder aus der besonderen Natur der subalternirten Wissenschaft, aber nicht aus dem Subalternationsverhältniss selbst. Es gibt daher fünf Eigenthümlichkeiten der Subalternation: 1) jede Wissenschaft ist dadurch wahre Wissenschaft, dass sie mit dem höheren Zustande wissenschaftlicher Erkenntniss in Verbindung steht, denn nur dadurch hat sie Evidenz für ihre Folgerungen. 2) Aus dem gleichen Grunde empfängt eine subalternirte Wissenschaft ihren Charakter als Wissenschaft von ihrer Verbindung mit der höheren Wissenschaft oder von ihrem Verhältniss zu derselben 3) An sich betrachtet ist der Zustand oder das Verhalten der obersten Grundsätze in der subalternirten Wissenschaft dasselbe wie der Zustand wissenschaftlicher Erkenntniss in der subalternirenden. 4) Zwischen der subalternirenden und der subalternirten Wissenschaft findet daher weder von Seiten des Objects noch von Seiten des Subjects nothwendig ein Gegensatz statt, sondern nur Seitens der Bedingungen, die sich auf das Mittel oder die Vermittelung der Erkenntniss beziehen. Das Mittel, welches die subalternirende Wissenschaft gebraucht, steht nämlich unmittelbar mit

den durch sich selbst bekannten Principien in Verbindung; während die subalternirte Wissenschaft erst durch den wissenschaftlichen Erkenntnisszustand der höheren Wissenschaft möglich wird. 5) Daher sind beide Wissenschaften, die subalternirte und die subalternirende, in demselben erkennenden Subjecte zugleich möglich, weil Seitens des Subjects kein Gegensatz zwischen ihnen stattfindet. (Caietanus com. in Th. Aq. 1. 1. 2.) Eine subalternirte Wissenschaft kann aber auch dann zu Stande kommen, selbst wenn das erkennende Subject die zugehörige subalternirende Wissenschaft nicht besitzt; es kann z. B. jemand die Wissenschaft der Musik oder Harmonik besitzen, ohne Arithmetik zu kennen, denn er kann nichts desto weniger die Principien der Musik als gewiss und evident für seine Folgerungen zu Grunde legen, weil diese Principien zwar nicht von ihm, aber von andern als arithmetisch richtig erkannt sind. (Th. Aq. Q. 14 de Veritate a. 9.) Unter den fünf obersten Arten von Wissenschaften gibt es keine Subalternation im strengen Sinne. Denn zur Subalternation gehört, dass das Object der subalternirten Wissenschaft eine Art des Objectes ist, welches die subalternirende erfasst (Th. in Arist 1 anal. poster. lect. 25), weil eben deshalb die subalternirte Wissenschaft ihre Axiome aus der subalternirenden entlehnen kann. Aber kein Object der fünf obersten Arten von Wissenschaften ist eine Art des Objectes der übrigen, sondern jedes ihrer Objecte ist specifisch von den übrigen verschieden. Obwohl also die metaphysischen Principien in der Mathematik und den übrigen obersten Wissenschaften beständig zur Anwendung kommen, so hat doch jede derselben ihre eigenthümlichen Principien, die von den metaphysischen Principien der Art nach verschieden sind und dem bestimmten Grade der Abstraction entsprechen. (Vgl. Dante, Convit. 2, 14.)

7. „Das Verhältniss der Künste und Wissenschaften zum Leben ist nach Verhältniss der Stufen, worauf sie stehen, nach Beschaffenheit der Zeiten und tausend anderen Zufälligkeiten sehr verschieden: deswegen auch niemand darüber im Ganzen leicht klug werden kann." (Goethe III. 156.) Da es dem einzelnen Forscher nicht möglich ist, das ganze Reich der Wissenschaften zu bemeistern, so findet thatsächlich eine Theilung der geistigen Arbeit statt. Zur genauen Kenntniss der Gesetze, welchen diese Arbeitstheilung folgt, fehlt zur Zeit noch die genaue Berufsstatistik. An anderer Stelle haben wir versucht, diese Gesetze, soweit wir sie erkennen konnten, zu entwickeln, ohne jedoch den Gegenstand erschöpfen zu wollen. (Die philosophische Wissenschaft, Berlin 1882, Anm. 129, S. 117 ff.)

§ 3. Die Eigenschaften der Wissenschaft.

1. Nachdem wir die Natur der Wissenschaft erkannt und ihre Gattungen und Arten bestimmt haben, können wir die wesentlichen Eigenschaften oder Eigenthümlichkeiten der Wissenschaft, die ihr

sowohl von Seiten des *Objects* wie von Seiten des erkennenden Subjects zukommen, kurz andeuten. Wenn in dieser ganzen Untersuchung verschiedene Wahrheiten aus den einzelnen Theilen der Philosophie vorausgesetzt sind, so können sie allerdings vorerst nur hypothetischen Werth haben und harren eines vollen Beweises, der im Verlauf zu erbringen ist. Allein eine fehlerhafte Kreisbewegung liegt hier nicht vor. Denn es muss der Gang der Untersuchung und die Stellung der Philosophie im Reiche der Wissenschaften aus den Principien des Systems selbst erklärt werden, und das System selbst wird die Richtigkeit der Voraussetzungen in seinem Verlaufe, unabhängig von den Voraussetzungen, erweisen.

2. Bezüglich des Gegenstandes der Wissenschaft ergeben sich folgende Bestimmungen: 1) Der Gegenstand einer Wissenschaft ist nicht der einzelne Fall, sondern das Allgemeine. Erkennen im strengen Sinne als verschieden von der rein sinnlichen Wahrnehmung und der Phantasievorstellung ist ein Aufnehmen des Objectes in den Verstand des erkennenden Subjectes. Es kann also nur in einer solchen Weise geschehen, die der Natur des Verstandes als einer durchaus unkörperlichen Fähigkeit gemäss ist. Das Erkennen kann daher nur durch eine geistige Verähnlichung des Objects mit dem Subject zu Stande kommen, und nur eine an sich unkörperliche Thätigkeit kann Erkennen heissen. Das Besondere oder Einzelne in den Objecten hindert als solches die Erkenntniss nicht; dagegen ist die Körperlichkeit oder die Materialität des Objectes dasjenige, was als solches nicht geistig erkannt, sondern nur durch die Sinne wahrgenommen wird. Die Materie selbst ist eben nur durch ihre Analogie mit einer Gestaltung des reinen Gedankens, aber nicht direct und an und für sich erkennbar. Alle Wissenschaft aber ruht auf Erfahrung, also auf der Kenntniss des Einzelnen, das uns in der materiellen Welt zuerst durch unsere körperlichen Sinnesorgane vermittelt wird. Erst durch abstractive Erkenntniss bilden wir uns daraus das eigentliche Object unseres Wissens. Daher gibt es keine Wissenschaft von den einzelnen Dingen oder den Individuen als solchen, die nur unter den materiellen Bedingungen des Raumes und der Zeit uns ihre Existenz offenbaren. Das eigentliche Object der Wissenschaft ist daher das Allgemeine, was wir später mit dem Ausdruck die Natur oder das Wesen des Dinges genauer bestimmen werden. (Arist. Met. 7, 10, p. 149. 1; Met. 10, 1 p. 192, 20; de anima 3, 5.) 2) Eine Wissenschaft gibt es nur von dem Nothwendigen; denn sie ergreift nur das Wesen eines Dinges. Das aber, was sich auch anders verhalten kann, ist nicht mit Gewissheit zu erkennen. (Thom. in Arist. 1 poster. anal lect. 4; S. Th. 1. 9. 14 ad 2 & 3.) 3) Es gibt keine Wissenschaft von dem Zufälligen als solchem. Allem Zufälligen liegt aber etwas Nothwendiges zu Grunde, und insofern kann aus der Erkenntniss des Letzteren auch das Zufällige wissenschaftlich erkannt werden. Ebenso werden auch die Gegensätze durch die

Allgemeinbegriffe, unter die sie fallen, von der Wissenschaft mit erfasst. (Th opusc. 70 q. 5. a. 2 ad. 4.) Sogar von dem, was an sich nicht wissbar ist, können wir wissenschaftlich erkennen, d. h. wissen, dass wir es nicht wissen; und ebenso können wir von dem Nichtseienden wahrhaft wissen, dass es nicht ist. (Th. in 7. Met. lect. 4.)

3. Bezüglich der wissenschaftlichen Erkenntniss selbst gelten folgende Bestimmungen. 1) Die Wissenschaft ist objectiv: denn sie ruht auf der Erfahrung der objectiven Thatsachen, die nicht bezweifelt werden können, wenn nicht zugleich auch unser Denken, unsere eigene Existenz, unser Ich und alles bezweifelt werden soll, was doch thatsächlich unmöglich ist. 2) Die Wissenschaft ist gewiss; denn sie ist objectiv, ausser ihr kann es daher keine Wahrheit geben, wenn sie selbst nicht zur Wahrheit führt. Sie muss daher mehr als Wahrscheinlichkeit bieten und unterscheidet sich dadurch vom blossen Meinen oder Dafürhalten. 3) Die Wissenschaft ist einleuchtend oder evident: denn sie beweist aus Gründen und Ursachen, die uns klar sein müssen. Dadurch unterscheidet sich die Wissenschaft vom Glauben. 4) Die Wissenschaft ist unveränderlich, deshalb ist sie auch beständig. Denn ihr Gegenstand ist nicht das Zufällige, sondern das, was an sich so und nicht anders ist und deshalb auch nicht anders sein kann, ohne sein ganzes Sein zu verlieren. 5) Die Wissenschaft ist endlich lehrbar: denn Lehren und Lernen kann nur dann stattfinden, wenn die Ursachen sich genau bestimmen lassen, wodurch der Beweis möglich wird. (Arist. Met. 1, 1 p. 5, 10.)

§ 4. Die metaphysische Wissenschaft.

1. Die philosophische Wissenschaft bildet die dritte Gattung der Wissenschaften. Ihr Wesen besteht in der gewissen und einleuchtenden Erkenntniss der Dinge aus den letzten Ursachen oder höchsten Gründen derselben. Ihr Material sind zunächst die körperlichen oder materiellen Dinge, sofern sie auf dem Wege der Erfahrung durch sinnliche Wahrnehmung erfasst werden; dann aber alle übrigen Dinge, wenn es noch andere gibt, sofern sie uns auf irgend eine Weise bekannt werden. Ihr besonderer Gegenstand aber ist das Sein aller Dinge in seiner ganzen Fülle, welches wir aus der sinnlichen Wahrnehmung der Erfahrung erschliessen und erkennen. Ihr Zweck ist die wissenschaftliche Erkenntniss jedes Seienden als solchen aus seinen letzten und höchsten Gründen.

2. Die Arten oder Theile der philosophischen Wissenschaft, die sich alle auf derselben Stufe der Abstraction bewegen, ergeben sich aus der principiellen Verschiedenheit der Betrachtungsweise, welche das besondere Object der Philosophie zulässt. Wir können erstlich die Dinge an sich betrachten und ihre objective Ordnung erforschen, die ganz unabhängig von unserem Verstande in den Dingen selbst besteht. Wir können zweitens die Beziehungen der Dinge zu

unserem Verstande untersuchen und die Ordnung betrachten, welche der Verstand selbst durch sein Denken schafft oder in die Dinge hineinlegt. Wir können endlich drittens die Beziehungen der Dinge zum menschlichen Willen untersuchen und die Ordnung bestimmen, welche aus unserm Wollen entspringt, und die wir durch unsere Willenshandlungen in den Dingen hervorbringen. Daher zerfällt die philosophische Wissenschaft in drei Theile: die metaphysische, logische und ethische Wissenschaft. (Vgl. Augustinus, de civ. Dei 11, 25. Thom. in Arist. 1 Ethic. lect. 1 und in Matth. c. 2.)

3. Die metaphysische Wissenschaft im Unterschied von den übrigen Theilen der Philosophie beschäftigt sich mit der Natur des Seins als solcher. Ihr materiales Object sind alle realen Dinge ohne Ausnahme. Das formale Object derselben, d. h. dasjenige, was die metaphysische Wissenschaft an sich in ihrem Stoffe betrachtet und erfasst, sind die von aller Materialität abstrahirten Naturen, unter dem besonderen Gesichtspuncte des Seienden oder des Seins. Der Seinsbegriff, unter welchem die metaphysische Wissenschaft ihr besonderes Object erfasst, ist aber nur ein analoger, wie später zu zeigen ist; er besagt daher nicht ganz dasselbe in Bezug auf die einzelnen Dinge, sondern nur eine überall vorfindliche und durch alles durchgehende Aehnlichkeit, wie sie den aus der Erfahrung wahrgenommenen Thatsachen im einzelnen Falle auf besondere Weise zukommt. Das Gesetz der Analogie des Seins muss also als der oberste wissenschaftliche Grundsatz der ganzen Philosophie angesehen werden. Das formale Object der metaphysischen Wissenschaft ist daher alles Sein als solches nebst den Principien, aus denen es besteht. Näherhin gehört dazu erstens das Sein im Allgemeinen; zweitens das, was aus dem Sein folgt und mit ihm für unsere Erkenntniss in nothwendigem Zusammenhange steht, also die höchste Ursache. Die allgemeine Metaphysik oder Seinslehre Ontologie) bestimmt das Seiende im Allgemeinen und seine allgemeinen Gründe. Die besondere Metaphysik ist ihr subalternirt; denn sie erklärt die Hauptarten des Seienden einzeln für sich, nämlich die Natur der körperlichen Dinge, die Natur der belebten Dinge, d. h. die Seele und den reinen Geist und endlich die Natur des göttlichen Seins, welches wir als die höchste Ursache erkennen.

4. Die Metaphysik ist eine wahre Wissenschaft, denn sie vermittelt ihre Erkenntniss durch Beweis aus den uns von selbst klaren ersten Grundsätzen, die wir mit Leichtigkeit und naturgemäss aus der Erfahrung uns bilden. Sie ist daher eine inductive Wissenschaft in Bezug auf ihre Erfindung. Sie ist ferner eine speculative Wissenschaft, weil sie an sich bei der gewonnenen Erkenntniss stehen bleibt und die praktische Anwendung ihrer Resultate anderen Wissenschaften überlässt: denn ihr innerer Zweck ist nur die Erkenntniss der schon bestehenden realen Ordnung der Dinge.

5. Diejenige Wissenschaft, welche die höchste Erkenntniss besitzt, hat den höchsten Rang und weist den übrigen Wissenschaften die ihnen eigenthümlichen Axiome oder ersten Principien zu, welche die besonderen Wissenschaften nicht selbst beweisen, sondern die sie als bewiesen annehmen, und mit denen sie ihre Forschung sofort beginnen. Die höchste Erkenntniss findet sich in derjenigen Wissenschaft, deren besonderer Gegenstand seiner Natur nach am meisten erkennbar ist. Am meisten erkennbar ist aber der besondere Gegenstand der metaphysischen Wissenschaft, und zwar aus drei Gründen. 1) Dasjenige, woraus wir die Gewissheit für unsere Erkenntniss gewinnen, ist für uns am meisten erkennbar. Die Gewissheit einer Wissenschaft wird aber nur durch die Erkenntniss aus den Ursachen erworben: darum ist die Erkenntniss der Ursachen am meisten intellectuell, d. h. selbst die grösste Erkenntniss. Die metaphysische Wissenschaft erkennt aber die ersten Ursachen des Seins, daher ist sie in der Ordnung des Erkennens die höchste Wissenschaft. 2) Der Sinn erkennt nur das Besondere und Einzelne, der Intellect dagegen erkennt das Allgemeine. Diejenige Wissenschaft hat daher am meisten Erkenntniss, welche sich mit den allgemeinsten Principien befasst, nämlich mit dem Seienden und dem, was damit nothwendig zusammenhängt. Ohne diese Begriffe kann man keine vollständige Erkenntniss der Dinge haben, die einer Gattung oder Art eigenthümlich und deshalb Gegenstand einer anderen besonderen Wissenschaft sind. Weil aber jene Begriffe für alle übrigen Wissenschaften gelten, so dürfen sie nicht erst in den besonderen Wissenschaften behandelt werden, sondern gehören vielmehr in eine gemeinsame Wissenschaft: und diese letztere wird dadurch die Normalwissenschaft für die übrigen. 3) Jede Sache ist insofern intellectuell erkennbar, als sie von der Materialität frei ist. Diejenigen Gegenstände sind aber am weitesten von der Materie entfernt, die wir nicht nur dem Begriffe nach, wie das mathematische Object, sondern auch dem Sein nach aus der sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt abstrahiren und allgemein erfassen. Daher ist diejenige Wissenschaft, welche über diese Dinge, z. B. über den reinen Geist und das göttliche Sein, ihre Betrachtung anstellt, am meisten intellectuell und insofern die Fürstin oder Herrin der übrigen Wissenschaften. (Th. Prol. in Arist. Met. Biese I, 357.) Aus den genannten drei Gründen, nämlich aus der Ordnung des Erkennens, aus der Vergleichung der intellectuellen Erkenntniss mit der sinnlichen Wahrnehmung und endlich aus der Natur des Intellects selbst folgt also der Vorrang der metaphysischen Wissenschaft: sie ist am meisten erkennend, am meisten abstract und am meisten gewiss. Unwahrheit und Irrthum sind hier an sich nicht möglich, sobald das besondere Object wirklich erkannt ist, weil es ja am meisten erkennbar ist. Nur ein Nichterfassen des Objectes ist denkbar wegen des Mangels seiner Definition, wodurch sein Wesen und seine Natur ausgedrückt werden soll. Zugleich ist aber diese

Wissenschaft auch die schwierigste, nicht an sich, sondern für uns: weil wir auf dem Wege der Erfahrung an sie herantreten und die Schwierigkeit der Erkenntniss zu überwinden haben, welche in der Materialität mit ihren beschränkenden individuellen Bedingungen gegeben ist. (Biese I, 364 f.) Diese sachliche Schwierigkeit auf Seite des erkennenden Subjectes beeinflusst auch die Lehrbarkeit und die sprachliche Darstellung dieser Wissenschaft. Wie unsere Erkenntniss überhaupt von der sinnlichen Wahrnehmung ausgeht, so kann sie nur durch das gesprochene Wort, welches von der Phantasie abhängt und, als ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen des Gedankens, selbst an die individuellen Bedingungen des Einzelnen und Besonderen gebunden ist, an einen anderen Intellect mitgetheilt werden. Wir sind also gezwungen, unsere allgemeinen und geistigen Gedanken unter der Hülle von sinnlichen Beispielen und Bildern mitzutheilen; so dass der, zu dem wir reden, sich den Gedanken daraus wiederum abstrahiren kann, indem er von allem Sinnlichen und Individuellen, was in unsern Worten liegt, absehen muss. Wenn daher für die Darstellung der Metaphysik eine stricte Sprache erfordert wird, die der mathematischen an Strenge nicht nachgeben darf, so können wir doch nicht über die Sprache selbst hinaus; und unser einziges Streben muss darauf gerichtet sein, die natürlichen Mängel der Sprache durch vielfache Beispiele zu überwinden, damit aus der Vielheit einzelner Bilder, die wir gebrauchen müssen, das Allgemeine in ihnen so leicht und klar wie möglich hervorleuchten kann. Und selbst diese Forderung können wir nicht geistig, sondern nur bildlich aussprechen: denn wenn ich sage „leicht" und „klar" und „hervorleuchten", so wähle ich sinnliche Vorstellungen, um mich verständlich zu machen; und selbst die Worte „Vorstellung" und „verständlich" sind von den Worten „Stellen" und „Stehen" abgeleitet, die zunächst nur auf körperliche Dinge sich beziehen. Mit Recht sagt daher Dante (Parad. 4, 40):

„So muss zu euerem Verstand man sprechen,
Weil nur vom Sinnlichen er kann entnehmen,
Was er dann würdig macht des Intellectes."

6. Die metaphysische Wissenschaft ist, weil sie die höchste ist, die feste Grundlage aller übrigen (Biese I, 257, 420); und weil sie die sichere und klare Erkenntniss der Dinge aus ihren letzten Gründen gewährt, der göttlichen Erkenntniss am meisten ähnlich. Deshalb ist sie nicht blosse Wissenschaft, sondern zugleich Weisheit. Sowie nämlich die Schiffsbaukunst abhängt von der Navigationskunst, weil die letztere dem letzten Zweck der ersteren dient, so leitet auch die metaphysische Wissenschaft alle übrigen; denn alle übrigen hängen von der Metaphysik ab. Die übrigen Wissenschaften beweisen weder ihre obersten Grundsätze, von denen sie ausgehen, selbst, noch vertheidigen sie dieselben gegen den, der sie in Frage stellt, sondern überlassen das der metaphysischen Wissenschaft: diese allein

vermag mit dem zu streiten, der die Principien leugnet, wenn er nur überhaupt etwas annimmt; oder wenn der Gegner gar nichts annimmt, so kann sie wenigstens die Gründe, von denen aus er seine Negation oder seinen allgemeinen Zweifel vorbringt, widerlegen (Th. 1. 1. 8; 2. Sent. D. 24. q. 2. a. 2 ad. 4; co. Gent. 3, 25; 1. 2 ae. 66. 5 ad 4.) Daher sagt Aristoteles, Met. 3, 2: *ἡ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη, καὶ ᾗ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον.* (Vgl. Harper, the Metaphysics of the school, London, Macmillan & Co. 1882, Book I)

7. Die metaphysische Wissenschaft ist endlich eine nothwendige Wissenschaft: nothwendig sowohl für den Einzelnen wie für die menschliche Gesellschaft. 1) Sie ist nothwendig für die Vollendung der menschlichen Natur. Das, was den Geist vervollkommnet, ist nothwendig für den Menschen, insofern wir durch den Geist oder den Verstand erst Menschen sind. Die speculative Philosophie aber vervollkommnet unsern Intellect, und die Ethik unsern Willen bezüglich seiner Handlungen. Ferner ist die Philosophie die Mutter aller Bildung und Civilisation dadurch, dass sie als höchste Wissenschaft die übrigen begründet und leitet; und so befreit sie uns von der Knechtschaft der Materie und des Augenblicks und erweitert die Kräfte und Ziele des Menschen. Ferner gewinnt der Mensch nur aus der Philosophie die vollkommene ursächliche Erkenntniss der materiellen Kräfte, die er sich dienstbar machen muss. Endlich spricht für die Nothwendigkeit der metaphysischen Wissenschaft oder der Philosophie das natürliche Verlangen nach Erkenntniss der Wahrheit, das wir in uns tragen. Durch die metaphysische höchste Erkenntniss, wodurch wir alles Seiende in uns aufnehmen und uns geistig zu eigen machen, hört die Beschränkung unserer Individualität in gewissem Sinne auf, und wir werden, indem wir alles erkennen, gewissermassen selbst geistig alles das, was wir erkennen. Freilich gilt auch das Gesetz der Arbeit für die wissenschaftliche Forschung, und die Schwierigkeit der Philosophie kann nur durch mühsame Arbeit überwunden werden. Allein sie bringt naturgemäss ihre eigenthümliche Lust mit sich; und das Geringste von den höchsten Dingen, was wir bei unserer Erkenntniss erlangen können, ist an sich erhabener und wünschenswerther als eine grössere Erkenntniss, die wir von geringeren Dingen zu erwerben vermögen. (Thom. 1. 1. 5.) Daher ist auch die Lust oder der Genuss, der aus der philosophischen Erkenntniss entspringt, die höchste geistige Freude, deren der Mensch fähig ist. 2) Die metaphysische Wissenschaft ist nothwendig für die Gesellschaft. Der Mensch ist für die Gesellschaft angelegt und bestimmt. Er gehört zum Staate, zur geordneten bürgerlichen Gesellschaft als regierendes und als dienendes Glied. Die Philosophie ist nothwendig für alle Mitglieder der Gesellschaft: nicht in dem Sinne, dass jeder Mensch Philosoph sein müsste, sondern in dem Sinne, dass jeder von der Philosophie empfangen muss. Denn das, was zur Erhaltung des Ganzen nothwendig ist, ist auch für alle Theile des Ganzen noth-

wendig. Die Philosophie aber ist als die Bildnerin des Staates durch Organisation, Gesetzgebung und Rechtsprechung zu seiner Erhaltung nothwendig. Für die Regierung ist sie nothwendig, denn sie ist Weisheit, alle Ordnung aber ist ein Werk der Weisheit. (Vgl. Thom. opusc. de erud. princip. 1, 2.) Der vollkommene Staat ist ein Abbild ees Universums; die Regierenden aber, von denen die Ordnung des Staates ausgeht, müssen auf das Urbild schauen, und deshalb können sie der Weisheit nicht entbehren. Auch für die Dienenden ist die Philosophie nothwendig: denn wo der Philosoph aufhört, da fängt die Arbeit des Arztes und des Juristen an. Die Philosophie ist der Schlüssel zu allen Wissenschaften. (Vgl. Th. 1. 2 ae 31. 5; 2. 2 ae 9. 4.)

8. Die Einwendungen und Zweifel gegen die Philosophie, welche aus inneren Gründen, nämlich aus dem materialen und formalen Object und dem besonderen Gesichtspunct, unter welchem es erfasst wird, sowie aus äusseren Gründen entnommen werden können, haben wir an anderer Stelle zu widerlegen und dort auch die Beständigkeit der Philosophie im Fortschritt ihrer Entwickelung nachzuweisen versucht. (Die philos. Wissenschaft, Berlin 1882.)

Zweites Capitel.

Die Ideen.

„Wer sich vor der Idee scheut, hat auch zuletzt den Begriff nicht mehr."

Göthe, W. III, 173.

„Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis nemo sapiens esse possit."

Augustinus, de 83 quaest. q. 46.

„*Μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἔργῳ· τῆς γὰρ οὐσίας ἐζήτουν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα καὶ αἰτίας*".

Arist. Met. 12, 1.

Der besondere Gegenstand der Metaphysik ist die Natur der Dinge, insofern sie ein Sein haben. Die Natur der Dinge ist es, die wir durch die sogenannten Allgemeinbegriffe oder die Ideen erkennen. Das Seiende selbst wird von uns als der Inhalt einer Idee erfasst. Wir werden daher zuerst von den Ideen reden, ehe wir den besonderen Inhalt sowohl der Seinsidee wie der übrigen bestimmen. Von den Ideen handelt die Metaphysik, die Psychologie und die Logik unter verschiedenen Gesichtspuncten. Hier untersuchen wir nur die Realität des in der Idee enthaltenen Allgemeinen, indem wir seine Natur, seine Wirklichkeit und seine Eigenschaften erforschen. Daher zerfällt das zweite Capitel in drei Paragraphen: 1. die Natur der Ideen, 2. die Realität der Ideen, 3. die Eigenschaften der Ideen.

§ 1. Die Natur der Ideen.

1. Der Gegenstand der Idee ist das Allgemeine oder das Universale. Dieses wird aber in dreifacher Bedeutung gebraucht: 1) das Allgemeine in der Ordnung der Ursachen ist eine Ursache, die sich auf viele und verschiedene Wirkungen bezieht; 2) das Allgemeine in der Ordnung der Vorstellungen ist eine Vorstellung, welche viele Dinge ausdrückt oder bezeichnet; 3) das Allgemeine in der Ordnung des Seins ist ein Ding, welches in vielen Dingen sein und von ihnen ausgesagt werden kann. Nur diese dritte Bedeutung beschäftigt uns in diesem Capitel. Das ganze Gebiet dessen, was wir mit Worten benennen und dadurch bezeichnen, bietet thatsächlich eine dreifache Verschiedenheit dar. Es giebt nämlich Einiges, was

nach seinem ganzen und in jeder Beziehung vollständigen Sein ausserhalb unserer Seele existirt; und dazu gehört jedes vollständige Seiende, z B. ein Mensch und ein Stein. Es gibt ferner Einiges, was gar keine Wirklichkeit ausserhalb unserer Seele hat, z. B. Träume und Phantasiegebilde. Es gibt endlich Einiges, was zwar ausserhalb unserer Seele eine Grundlage in der wirklichen Welt der Dinge besitzt, während es doch als das, was es eigentlich ist, erst durch die innere Thätigkeit unserer Seele erzeugt wird: und das ist dasjenige Allgemeine, wovon wir hier zu reden haben. (Thom. 1. Dist. 19. q. 5. a. 1.)

2. Die Frage, wie wir zu den Ideen kommen, oder auf welche Weise wir das Allgemeine erkennen und unsere Allgemeinbegriffe bilden, kann nur vom psychologischen Standpuncte aus gelöst werden und muss deshalb der besonderen Metaphysik vorbehalten bleiben. Ebenso fällt es der Logik anheim, das Allgemeine zu betrachten, insofern es der Begriff oder der Gedanke von etwas ist, was wir erfassen und erkennen. Die allgemeine Metaphysik frägt weder nach der Entstehung des Allgemeinen noch nach seiner Beziehung zu unserem Verstande, sondern betrachtet es rein an sich selbst. Wir gehen daher von der Thatsache aus, dass wir Allgemeinbegriffe oder sogenannte Ideen haben, z. B. die Idee Mensch, Wahrheit, Ausdehnung, Ursache, und dass wir den Inhalt dieser Ideen, d. h. dasjenige, was wir darunter verstehen, zur Bezeichnung sehr vieler einzelner Fälle anwenden. Wir können aber das Allgemeine, was uns die Idee darbietet, dreifach betrachten: erstlich in seiner realen Beziehung zu den Dingen, zweitens in seiner Beziehung auf den Inhalt allein, drittens in seiner Beziehung zu den einzelnen Fällen, auf welche es angewendet werden kann.

1) Jedem wahren Allgemeinbegriff entspricht in der Wirklichkeit der Dinge ein concretes Object, ein bestimmtes individuelles Ding, von welchem das Allgemeine, was in der Idee enthalten ist, mit Wahrheit ausgesagt wird. Wir wenden die Idee Mensch auf Hegel, Napoleon I., Göthe und alle uns bekannten menschlichen Individuen an. Wir sagen Hegel war ein Mensch, Göthe war ein Mensch. Damit sagen wir aber, dass das Allgemeine, was wir mit dem Worte Mensch bezeichnen, in den einzelnen Individuen als etwas Concretes und Bestimmtes sich vorfindet.

2) Das Allgemeine, z. B. Mensch, wie es in meinem Geiste als ein Gedanke, als Idee, vorhanden ist, enthält keine Merkmale mehr, die bloss einem bestimmten menschlichen Individuum in Wirklichkeit zukommen. Es ist etwas rein Intelligibeles und weder mit sinnlichen Eigenschaften noch mit bestimmten Phantasievorstellungen behaftet. Es bezeichnet eben das, was den wirklichen Individuen gemeinsam ist. Aber dieser Zustand der Allgemeinheit kommt dem Inhalt der Idee nur als etwas Gedachtem zu und bezeichnet das Wesen oder die Natur der einzelnen Individuen ohne ihre individuellen Merkmale.

Weil aber der Gegenstand der metaphysischen Wissenschaft das Wesen, die innerste Natur der Dinge ist, die wir in dieser Wissenschaft zu erkennen versuchen, so nennen wir das Allgemeine, sofern es nur die gemeinsame Natur der einzelnen Individuen ausdrückt, ohne Rücksicht darauf, ob es bloss einem oder mehreren Individuen in Wirklichkeit zukommt, passend das metaphysische Allgemeine. Wenn ich z. B. unter der Idee Mensch nur das verstanden wissen will, was ich mir in allen bekannten Thieren als das Gemeinsame denke, und dazu noch die Eigenschaft des Denkens oder den Besitz des Verstandes- und der Vernunftkräfte in Gedanken hinzufüge, so erfasse ich den metaphysisch allgemeinen Menschen.

3) Reflectire ich jetzt noch weiter über das metaphysische Allgemeine, so sehe ich ein, dass ich es von vielen einzelnen Individuen aussagen, und dass es als die gemeinsame Natur in diesen vielen Individuen vorkommen kann. Die Erkenntniss von den Beziehungen unserer Gedanken zu einander, oder die Wissenschaft von der Ordnung, welche die Dinge, sofern sie von uns gedacht werden, zu unserem Verstande haben, ist aber die Logik. Deshalb nennt man das Allgemeine, insofern es in dieser dritten Weise reflexiv, d. h. in seiner möglichen Beziehung zu den Individuen betrachtet wird, passend das logische Allgemeine.

3. Das metaphysische Allgemeine kann noch weiter unterschieden werden, indem man es von verschiedenen Gesichtspuncten aus betrachtet. Erstlich in Bezug auf die Ausdrucksweise. Wir können es nämlich concret und abstract ausdrücken. Concret genommen bezeichnet es ein Ganzes, welches aus einem Subject und seiner bestimmten Form zusammengesetzt ist. Das Wort Mensch z. B. als Ausdruck des metaphysischen Allgemeinen bezeichnet concret ein Ding oder ein Subject, in welchem sich das findet, was wir Menschheit nennen. Abstract genommen bezeichnet das metaphysische Allgemeine nur jene bestimmte Form, ohne ihr Subject mit auszudrücken, also nur einen Theil jenes Ganzen, z. B. Menschheit. Zweitens können wir das metaphysische Allgemeine sowohl der Sache nach als auch nach dem Zustande der metaphysischen Abstraction auffassen. (Vgl. Th. opusc. de ente et essentia.) Diese Unterscheidungen sind nicht nutzlos, denn sie dienen uns dazu, klare und genaue Vorstellungen von einer an sich sehr schwierigen Sache zu machen und dadurch die Irrthümer zu vermeiden, welche aus der Dunkelheit und Unordnung unserer Gedanken unvermeidlich entstehen. Die Philosophie ist ja, wie Lessing in einer Hinsicht richtig gesagt hat, die Lehre von der Verdeutlichung unserer Begriffe: nur ist damit ihre Aufgabe noch nicht gelöst, sondern erst möglich gemacht An sich kann man Philosophie treiben, ohne für die feinen Gedankenunterschiede bestimmte Worte einzuführen, allein für unser Gedächtniss sind sie ein ebenso wichtiges Hülfsmittel wie die mathematischen Zeichen, welche die Rechnung ausserordentlich erleichtern.

§ 2. Die Realität der Ideen.

1. Wir haben bis jetzt das Allgemeine, was uns die Ideen darbieten, nur von verschiedenen Gesichtspuncten aus betrachtet, ohne seine Realität zu beweisen. Die Art und Weise, wie das Allgemeine wirklich existirt, ist aber sehr verschieden erklärt worden. Die Ansichten haben zwischen zwei Extremen geschwankt, die man als Nominalismus und Realismus bezeichnet. Die Geschichte der Philosophie hat den Verlauf dieses Streites zu erforschen. Allein die wichtigsten Gründe, die von beiden Seiten vorgebracht sind, verdienen auch im System der Philosophie eine Stelle, weil sie das Material liefern, um eine bestimmte Ansicht zu gewinnen.

2. Der Nominalismus, der auch von den Positivisten vertreten wird, leugnet die Objectivität des Inhaltes der Ideen und erklärt das Allgemeine als eine rein sprachliche Erscheinung: nonnisi flatum vocis. 1) Unsere Erkenntniss sei nur eine sinnliche Wahrnehmung. Nur das Einzelne und Besondere in der Reihe der sinnlichen Erscheinungen werde von uns erkannt. Das Allgemeine sei daher nur ein Wort, ein Name, dem in Wirklichkeit nichts entspricht. Dieser Auffassung steht entgegen, dass wir auch von ganz unkörperlichen Dingen sprechen, uns dabei verstehen und bestimmte klare Begriffe davon bilden. Ferner steht entgegen die Thatsache, dass es Wissenschaften gibt, die nicht ohne Verallgemeinerung zu Stande kommen und erst in der Erkenntniss des Allgemeinen ihre Vollendung erreichen. 2) Der Nominalismus findet das Allgemeine nur in den Worten; er hält dafür, dass die Idee Mensch nichts anderes als der Name für alle einzelnen Menschen sei. Allein die Worte der Sprache sind Zeichen für die Gedanken, und nur als solche Zeichen sind sie in allgemeinem Gebrauch. Nimmt man den Worten diese Bestimmung, so sind sie nur unverständliche Laute. Entweder muss der Nominalist zugeben, dass der Name Mensch das Zeichen für einen Gedanken ist und dann fällt seine Ansicht, oder er muss auch die Berechtigung der Sprache leugnen. 3) Die Nominalisten versuchen ihre Ansicht zu vertheidigen, bedienen sich also derselben Vernunftgründe, deren objective Realität sie in den Ideen leugnen. Darin liegt aber ein offenbarer Widerspruch.

3. Eine besondere Gestalt des Nominalismus ist der Conceptualismus, den auch Kant der Sache nach vertritt. Nach Abälard ist das Allgemeine nur eine Form, die ausschliesslich in unserem Geiste existirt, während ihr in der Aussenwelt nur eine Vielheit von Dingen correspondirt. Er macht also die Idee zu einem Collectivbegriff: „Mensch" bedeutet nach ihm gerade soviel als „Heer" oder „Stadt," d. h. alle diese Ideen sind nur Namen für viele einzelne Dinge. Kant's apriorische Kategorien, durch die wir die Welt uns in bestimmter Weise vorstellen müssen, obwohl ihre Uebereinstimmung

mit der wirklichen Welt für uns unbekannt bleibt, kommen im Grunde auf dasselbe hinaus. Der Hauptgrund gegen den Conceptualismus liegt darin, dass er das, was thatsächlich in einem wirklichen Subjecte real vorhanden ist, als etwas ausschliesslich Ideales auffasst. Wenn ich nämlich sage: „Robert ist Mensch," so ist diese Behauptung mit Bezug auf einen wirklich existirenden Robert durchaus wahr. Allein dasjenige, was wir in diesem Satze mit dem Worte Mensch ausdrücken, können wir mit derselben Wahrheit von jeder anderen wirklich existirenden menschlichen Person behaupten; es ist also etwas Allgemeines. In gewisser Hinsicht ist also das Allgemeine, weil es vom Einzelnen, z. B. von Robert, wahrheitsgemäss behauptet werden kann, jedenfalls etwas, was wirklich existirt: also ist es nicht etwas ausschliesslich Ideales. Der Conceptualismus aber fasst das Allgemeine nur im logischen Sinne auf, und als solches ist es freilich etwas ausschliesslich Ideales. Ferner versteht Abälard unter dem Allgemeinen nur eine Vielheit von Individuen, während das Allgemeine als Inhalt der Idee vielmehr besagt, denn es bedeutet die Einheit der Natur in dieser Vielheit von einzelnen Dingen.

4. Der Realismus verfällt in das entgegengesetzte Extrem und legt dem Allgemeinen, was in der Idee enthalten ist, eine eigene von den einzelnen Individuen getrennte Existenz bei. Ob Plato selbst diese Ansicht getheilt hat, oder ob sie erst aus seinen vielfach dunkelen Aeusserungen herausinterpretirt worden ist, darüber hat die Geschichte der Philosophie zu entscheiden: das letzte Wort in diesem Streite ist jedenfalls noch nicht gesprochen. 1) Der übertriebene Realismus nimmt selbständig für sich existirende Wesenheiten oder Ideen an ausserhalb der einzelnen Dinge, die nur auf gewisse Weise an den Ideen Theil haben. Diese Ansicht entsprang aus der Thatsache, dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge veränderlich sind. Darum suchte man ausserhalb der Welt der Einzeldinge nach etwas Unveränderlichem und Nothwendigem: denn das, was unveränderlich und nothwendig ist, kann Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntniss werden. Allein die Wissenschaft umfasst, ebenso wie die Definition, nicht bloss die Substanzen, sondern auch ihre Accidenzen. Man müsste also in der Ansicht der Realisten nicht nur für die Substanzen, sondern auch für die Accidensen selbständig existirende Ideen annehmen, während der Begriff von Accidens eine solche Annahme verbietet: denn wir verstehen unter Accidens, im metaphysischen Sinne, dasjenige Sein, was unselbstständig ist und nur in einem substanziellen Dinge existiren kann. 2) Es ist ferner offenbar falsch, dass man nach idealen Dingen sucht, die von den realen Dingen durchaus verschieden sind und in ihrer eigenthümlichen Seinsweise gar nichts mit der wirklichen Erfahrungswelt gemein haben, bloss um die realen Dinge erklären zu können. Denn wenn wir auch die Ideen erkennen könnten, so würde daraus doch noch keine sichere und evidente Erkenntniss der realen Welt erfolgen. (Th. 1. 84. 1.) 3) Endlich er-

klärt diese Ansicht die Widersprüche nicht, welche sich aus den Eigenschaften der Ideen scheinbar ergeben Die Ideen existiren selbständig und getrennt von den realen Dingen. Andererseits haben die realen Dinge einen Antheil an den Ideen und sind das, was sie sind, nur durch ihre wirkliche Theilnahme an den Ideen. Gibt man daher eine solche Theilnahme des realen Seins an den Ideen zu, so können die Ideen selbst nicht mehr als durchaus getrennt von den wirklichen Dingen existiren; oder man wird gezwungen, um diesen Widerspruch zu heben, neue Wesen zu erfinden, durch welche das Theilnehmen der realen Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge an den Ideen vermittelt wird. Dann aber kehrt für diese neuen Wesen dieselbe Schwierigkeit wieder: und so müsste man ins Unendliche fortschreiten, ohne doch thatsächlich etwas zu erklären. (Th. in Arist. 1. Met. lect. 14. sqq.)

5. Eine besondere Formulirung des sogenannten platonischen Realismus ist der ontologische Realismus. Diese Ansicht erklärt das Allgemeine als die im göttlichen Geiste existirenden Ideen, welche wir unmittelbar anschauen und deshalb direct als das Object unseres wissenschaftlichen Erkennens erfassen. Hiernach haben die Ideen eine reale Existenz ausserhalb unseres Geistes, aber nur im göttlichen Verstande. 1) Diese Ansicht verwechselt die Ideen in der Ordnung der Vorstellung und der Ursächlichkeit mit den Ideen in der Ordnung des Seins. Es handelt sich aber hier nur um die Erklärung der letzteren, nämlich um die Erklärung des Allgemeinen, worunter wir das innerste Wesen der gleichartigen Individuen verstehen, was wir von ihnen aussagen. Jene Ansicht könnte also höchstens eine der Ursachen des realen Seins erklären, nämlich die vorbildliche Ursache, aber nicht die reale Existenzweise der Dinge: denn sie erklärt nicht wie die Dinge in sich selbst beschaffen, wie sie wesentlich von einander unterschieden sind und das directe Object unserer Erkenntniss werden können. 2) Ferner macht jene Ansicht alle unsere bejahenden logischen Urtheile entweder falsch oder unmöglich. Wir sagen das Allgemeine von den einzelnen Dingen aus, z. B die Idee Mensch von Robert, Franz, Karl u. s. w. Nach jener Ansicht müssten wir aber die göttliche Idee von den einzelnen Dingen identisch aussagen, was nach der Natur der göttlichen Idee, wie wir in der philosophischen Theologie lernen, unmöglich ist. Wenn dies aber nicht geschehen kann, müssen nach jener Ansicht unsere bejahenden Urtheile von den einzelnen Dingen offenbar an Unwahrheit leiden. (Vgl. Zigliara, della luce intellettuale e del Ontologismo lib. 2. c. 2—6.)

6. Eine andere Gestalt des falschen Realismus ist der pantheistische Realismus, der sich auf den sogenannten empirischen Realismus stützt. Der letztere unterscheidet zwischen dem idealen und realen Allgemeinen. Das Allgemeine, behauptet er, existirt als solches in den Individuen selbst unabhängig von unserer Betrachtung, so dass die Individuen selbst das Allgemeine sind, welches wir direct durch

Erfahrung im Individuum erkennen. Ausserdem existire das Allgemeine aber auch in unserem Geiste. Der pantheistische Realismus leugnet zwar den Unterschied zwischen dem idealen und realen Allgemeinen, behauptet aber doch mit dem empirischen Realismus, dass die Idee selbst das Reale sei, und lehrt, dass sie sogar das einzige Reale oder das reale Sein selbst sei. Alles, was ist oder sein kann, ist nur eine Erscheinungsweise, wodurch das Sein, die Idee oder das Absolute sich weiter entwickelt. Allein abgesehen von der pantheistischen Seite dieser Ansicht, so ist sie schon darum falsch, weil das absolute Sein als solches noch gar kein bestimmtes Sein ist und sich dennoch aus sich selbst zu allen Bestimmungen entwickeln soll. Was aber noch gar nicht bestimmt ist, kann aus sich selbst auch keine Bestimmungen hervorbringen: denn aus nichts wird nichts.

7. Die richtige Vermittelung der einseitigen Auffassungen dieser falschen Ansichten, die alle einen gewissen Wahrheitskern besitzen, ist von Aristoteles zuerst versucht und in der Folge weiter ausgeführt worden. 1) Der Idee entspricht ein reales Object. Die Idee selbst ist nicht dasjenige, was wir mit dem Namen oder Worte bezeichnen wollen; denn wir benennen nicht unsere Gedanken, sondern den Gegenstand der Gedanken mit einem Worte. Das Allgemeine also, was wir in der Idee haben, ist nicht nichts, sondern etwas und zwar etwas Reales, was der Idee und ihrem Namen in irgend einer Weise entspricht. (John Stuart Mill, System of Logic, 2d ed. London 1846, I, 27.) Die Existenzweise des Allgemeinen ist aber verschieden, je nach dem Gesichtspuncte, unter welchem wir die Idee betrachten. 2) Das Allgemeine existirt vor aller Thätigkeit unseres Geistes real in den einzelnen Dingen. Es bildet das Wesen oder die Natur des einzelnen Dinges. Es existirt also im einzelnen Dinge nicht in der eigenthümlichen Weise der Allgemeinheit, sondern als etwas reales Einzelnes. Vor aller Thätigkeit unseres Geistes, vermittelst deren wir von den individuellen Bedingungen bei der Erkenntniss eines Dinges absehen, ist es wahr, dass Robert Mensch ist. Was aber wirklich und wahrhaft von einem realen Subject ausgesagt wird, muss ihm auch wirklich und wahrhaft zukommen, wenn anders die Aussage selbst nicht falsch ist: falsch kann sie aber nicht sein, denn sie ist der einfache Ausspruch der thatsächlichen Erfahrung, mit der alle wissenschaftliche Erkenntniss beginnt, und ohne welche sie ganz unmöglich wird; und die Sicherheit des täglichen Lebens, die wir, selbst wenn wir sie bezweifeln wollten, thatsächlich festhalten, bürgt uns für die Richtigkeit solcher bejahender Urtheile über einzelne reale Dinge. Dasjenige aber, was für unsere Erkenntniss, in ihrem weitesten möglichen Umfange, ein reales Ding als das bestimmt, als was wir es erkennen, kann unmöglich wieder etwas anderes sein, sondern muss real in diesem Dinge selbst sich finden. Das Allgemeine, was wir im bejahenden Urtheil von einem einzelnen realen Subject aussagen, ist das, wonach wir das Subject benennen, und

was wir als sein Wesen und seine Natur bestimmen: deshalb kann es nicht ausserhalb des Dinges sein, sondern muss real in ihm sich finden und auf irgend eine Weise das Ding selbst sein, welches für unsere Erkenntnissweise nur dadurch gebildet oder bestimmt wird. Das Allgemeine existirt daher in dem einzelnen Dinge real der Sache nach, aber noch nicht so, wie wir es als Allgemeines formal auffassen, sondern als etwas Einzelnes. 3) Das Allgemeine im metaphysischen Sinne existirt also der Sache nach wirklich ausserhalb unseres Geistes, aber nur in den einzelnen Individuen als etwas Einzelnes. 4) Das Allgemeine im metaphysischen Sinne existirt, was die Art und Weise der Auffassung als etwas Allgemeines betrifft, nicht real ausserhalb des Geistes. Denn nichts kann real ausserhalb unseres Geistes, d. h. ausserhalb unserer Gedanken existiren, was kein Individuum ist. Das, was ausserhalb unseres Geistes existirt, muss ausser dem blossen Gedachtsein eine selbständige reale Existenz haben. Allein das Allgemeine als solches mit der Beziehung der Allgemeinheit sieht ab von den individuellen Bedingungen, welche der realen Existenz anhaften. Es kann also nicht gleichzeitig etwas Einzelnes und doch das Allgemeine sein. Seine Existenz ist daher, insofern es ausdrücklich als das Nichtindividuelle erfasst wird, nur das Gedachtsein in unserem Geiste. (Th. de ente et essentia c. 4; S. Th. 1. 85. 2 ad 2; coa gent. 1, 26.) 5) Das Allgemeine im logischen Sinne existirt nicht real ausserhalb unseres Geistes. Denn es ist das Allgemeine als solches mit den Beziehungen auf seine Individuen, die wir ihm beilegen, wenn wir über den Zustand der Allgemeinheit reflectiren. Es folgt also schon an sich den Bedingungen, unter welchen wir das metaphysische Allgemeine auffassen, welches als solches nur im Geiste des erkennenden Subjectes existiren kann. Ferner bezeichnen wir als das logische Allgemeine direct etwas, was nur als solches gedacht ist, also kein reales Sein ausserhalb unseres Geistes hat. 6) Das Allgemeine im metaphysischen und logischen Sinne ist aber nicht willkürlich von uns gedacht, sondern existirt nur darum in unserem Geiste, weil es real in den einzelnen Individuen enthalten ist. Daher hat das Allgemeine als solches doch eine reale Grundlage seines Wesens in den realen Dingen selbst. Die Frage nach der Existenzweise der Ideen ist daher nicht einfach zu bejahen oder zu verneinen, sondern kann nur durch Unterscheidung der verschiedenen möglichen Betrachtungsweisen beantwortet werden. „Das Besondere unterliegt ewig dem Allgemeinen; das Allgemeine hat ewig sich dem Besonderen zu fügen." (Göthe III, 186.)

§ 3. Die Eigenschaften der Ideen.

1. Die erste Eigenschaft des Allgemeinen, was durch die Idee erkannt wird, ist seine Nothwendigkeit. Das Allgemeine ist das

Wesen der Dinge, von denen es ausgesagt wird. Wäre es nur zufällig so, wie es ist, und könnte es auch anders sein, so wäre es eben nicht das Wesenhafte: denn jede Veränderung desselben wäre sein Untergang. Das Allgemeine ist also nothwendig das, was es ist. Aber diese Nothwendigkeit bezieht sich nicht auf seine Existenz, sondern nur auf seine innerste und eigenthümlichste Wesensbeschaffenheit. Diese Nothwendigkeit ist ferner keine absolute: das Allgemeine könnte also an und für sich betrachtet auch anders sein. Aber nachdem es einmal da ist, ist es so und nicht anders. Diese Nothwendigkeit ist also eine bedingte: sie hängt ab von der ersten Ursache der Dinge, welche die Dinge so und nicht anders verursacht hat.

2. Daraus folgt ferner die Unveränderlichkeit des Allgemeinen in demselben Sinne, in welchem es eine Nothwendigkeit hat: denn dasjenige, was innerlich nothwendig so und nicht anders ist, kann auch nicht anders werden oder sein. Wegen seiner Unveränderlichkeit ist das Allgemeine auch in gewisser Hinsicht das Absolute, nämlich in Vergleich mit den der Veränderung fähigen Accidenzen und den individuellen Bedingungen, welche sich in dem realen einzelnen Dinge finden, worin das Allgemeine wirklich als Einzelnes existirt. Dagegen ist das Allgemeine nicht das Absolute schlechthin als das einzige Seiende.

3. Eine fernere Eigenschaft des Allgemeinen ist seine Ewigkeit, und zwar in dem Sinne seiner Nothwendigkeit. Was nothwendig immer dasselbe ist, kann nicht aufhören, das zu sein, was es ist. Das Allgemeine ist nicht ewig, insofern es als Einzelnes existirt. Wohl aber ist es ewig als metaphysisches und logisches Allgemeine, weil in dieser Beziehung seine Dauer keine Schranken hat. Insofern es wirklich allgemein ist, ist es etwas Gedachtes und daher ewig in demjenigen Intellecte, der es zuerst erdacht, und der selbst ewig ist.

4. Eine andere Eigenschaft des Allgemeinen ist endlich seine Intelligibilität, d. h. seine Erkennbarkeit. Aus der Natur der Allgemeinheit, die durch Abstraction von der Materialität gewonnen wird, — wie die Psychologie zeigen muss, folgt, dass wir das Allgemeine als solches nur denken, nicht sinnlich wahrnehmen oder durch die Phantasie vorstellen. Als etwas Gedachtes ist es daher das directe Object unseres Verstandes und daher innerhalb der ganzen Reihe von erkennbaren Gegenständen das, was für uns am meisten erkennbar ist. Ferner muss es auch darum an sich erkennbar sein, weil es zuerst vom höchsten ursächlichen Intellecte gedacht ist, von dem es auch seine Ewigkeit empfängt. Aus der Eigenschaft der Intelligibilität folgt weiter, dass das Allgemeine das eigentliche Object der Wissenschaft ist. Ebenso ist es für die sogenannten schönen Künste, deren Aufgabe die Nachahmung des Schönen ist, das eigentliche Object, welches durch Nachahmung hervorgebracht wird

5. Die genannten vier Eigenschaften kommen jedem Allgemeinen zu, sofern es wirklich allgemein ist. Andere Eigenschaften des Allgemeinen entspringen aus seiner bestimmten specifischen Natur. Sofern nämlich das Allgemeine etwas Gedachtes ist, welches einen realen Grund in den Dingen besitzt, kommen ihm Einheit, Wahrheit, Güte und Schönheit und andere relative Vollkommenheiten zu. Sofern endlich das Allgemeine eine bestimmte Natur bezeichnet, die von allen andern unterschieden ist, kommen ihm bestimmte natürliche Eigenschaften zu, welche es von anderen Naturen unterscheiden.

Drittes Capitel.

Das Sein.

„Omnis natura, in quantum natura est, esse cogitur."
Augustinus, Enarr. in ps. 7 n. 19.

„Omnis errans circa principia omnium intelligibilium magis errabit circa alia. Omnis errans circa essentiam et ens errat circa principia omnium intelligibilium. Ergo omnis errans circa essentiam et ens magis errabit circa alia."
Cajetanus, de ente et essentia.

Das Sein ist die allgemeinste Idee, zu welcher wir bei der Analysis unserer Begriffe gelangen können. Das Sein ist daher der erste Gegenstand der metaphysischen Untersuchung und muss der Untersuchung über das Allgemeine, welches die Natur der Dinge ist, vorausgehen. Wir betrachten daher zuerst das Sein an sich, darauf seine Eigenschaften und endlich seine Vollkommenheiten. Das dritte Capitel handelt vom Sein an sich. Es erklärt zuerst die Natur des Seins, zweitens die Principien, welche das Sein bilden, und deren Erkenntniss sofort aus der Erkenntniss des Seinsbegriffes folgt, drittens die Bestimmungen des Seinsbegriffes. Die aus dem Seinsbegriff unmittelbar entspringenden Begriffe sind Act und Potenz, Wesen und Existenz. Daher zerfällt das dritte Capitel in vier §§: 1. die Natur des Seins; 2. der Act und die Potenz; 3. das Wesen und die Existenz; 4. die Bestimmungen des Seinsbegriffes.

§ 1. Die Natur des Seins.

1. So oft wir überhaupt erkennen, erkennen wir etwas Bestimmtes, d. h. etwas, was nicht nichts ist, also etwas, was irgendwie wirklich da ist. Damit wir also etwas erkennen können, müssen wir annehmen, dass es da ist, d. h. dass es etwas Seiendes ist oder ein Sein hat. Dasjenige, was überhaupt nicht da ist, kann auch nicht Gegenstand unserer Erkenntniss werden. Das Sein liegt also auf irgend eine Weise aller und jeder Erkenntniss zu Grunde. Daher muss auch das Sein in allen logischen Urtheilen und Definitionen vorkommen. Es kann also selbst nicht mehr durch etwas noch Allgemeineres erklärt werden. Eine Definition vom Sein und vom Seienden kann man daher nicht geben; wohl aber kann der Seinsbegriff, den

alle Menschen besitzen, und der noch nicht klar ist, dadurch in einen klaren und deutlichen Begriff verwandelt werden, dass wir ihn zum Gegenstande unseres weiteren vergleichenden Nachdenkens machen.

2. Zwei Bedeutungen des Seins sind vorab leicht und klar in der Sprache selbst zu unterscheiden: 1) das Seiende im Sinne des Substantivum, z. B. wenn ich sage, dass der Mensch etwas ist, dass er ein Sein hat, oder wenn ich ihn etwas Seiendes nenne; 2) das Sein im Sinne der Copula, wodurch wir die Wahrheit unserer sprachlichen und logischen Urtheile bezeichnen, z. B. wenn ich sage: der Mensch ist sterblich. Der Unterschied beider Bedeutungen, die wir den Worten Sein und Seiendes beilegen, ist unschwer zu erkennen. In der ersten Bedeutung nennen wir nur dasjenige ein Seiendes, was in der wirklichen Welt zu finden ist. Daher können wir z. B. Blindheit oder Finsterniss nicht als etwas Seiendes in diesem substantiven Sinne bezeichnen, weil wir darunter nur das Fehlen der Sehkraft oder den Mangel an Licht, also etwas ausdrücken, was in der Wirklichkeit nicht da ist. In der zweiten Bedeutung kann dagegen alles das ein Seiendes genannt werden, worüber man einen bejahenden Satz bilden kann, auch wenn das Seiende in dieser Bedeutung in der realen Welt der Dinge nicht vorkommt. Auf diese Weise legen wir auch dem blossen Mangel von etwas oder der Verneinung von etwas ein Sein bei: wir sagen z. B.: die Verneinung „ist" der Bejahung entgegengesetzt, die Blindheit „ist" im Auge, die Finsterniss „ist" gross. (Th. de ente et essentia, c. 1; 3. D. 6. q. 2. a. 2.) Das Seiende in substantiver Bedeutung nennen wir das reale Seiende (ens reale), das Seiende in copulativer Bedeutung nennen wir das Seiende des Gedankens (ens rationis).

3. Das Seiende des Gedankens ist nur das Dasein eines bestimmten Gedankens in einem erkennenden Subject. Es ist ein wirkliches Sein, aber doch nur in einem gewissen Sinne; denn es ist sicherlich mehr als das Nichtvorhandensein überhaupt. Das Seiende des Gedankens ist in der That schon etwas, was ausserhalb des absoluten Nichts da ist; allein es ist noch nichts, was substantivisch in der Welt sich findet, sondern es kommt nur im denkenden Verstande und zwar nur als dessen Gedanke vor. Das ganze Sein des Gedankendinges besteht also nur darin, dass es erfasst, erkannt oder gedacht ist. Das ganze objective Sein des Gedankendinges ist ein blosses Gedachtsein. Etwas kann aber auf dreifache Weise in einem denkenden Geiste vorhanden sein: subjectiv, effectiv und objectiv. 1) Subjectiv ist alles dasjenige in einem Intellect, was in ihm existirt: alles, was ihm als metaphysisches Accidens innewohnt, sei es ein Accidens der Seele oder eines andern Accidens im Intellect: z B. Weisheit, Wissenschaft, die Ideen und Gedankenvorstellungen. 2) Effectiv ist dasjenige in einem Intellect, was von ihm naturgemäss hervorgebracht wird: und das sind die eigenthümlichen vitalen Thätigkeiten des Intellects, also das Erkennen selbst als Thätigkeit be-

trachtet: weil der Intellect die Ursache dieser Thätigkeit ist. Beides aber, sowohl das, was subjectiv, wie das, was effectiv im Intellect ist, muss ein wirkliches Ding, ein reales Seiendes genannt werden. 3) Objectiv ist dasjenige im Intellect. was von ihm vermittelst der eigentlichen intellectuellen Thätigkeit erfasst, vorgestellt oder gedacht wird. Das denkende Subject bedient sich z. B. der Wissenschaft, die subjectiv im Intellect ist, zur Thätigkeit des Denkens, die effectiv im Intellect ist, denn sie ist die Wirkung, die der Intellect selbst hervorbringt. Ganz verschieden davon ist aber diejenige Seinsweise im denkenden Geiste, welche wir als das Resultat des Denkens mit dem Ausdruck „Gedachtwordensein" bezeichnen: und diese Seinsweise allein kommt dem Gedankending zu, welches objectiv im Intellect ist. Es wird aber so von uns vorgestellt oder gedacht, als ob es etwas Wirkliches oder Reales wäre: denn ohne diese Fiction könnte es überhaupt nicht gedacht werden, sondern bliebe als ein Nichts ganz ungedacht und unerkannt. Dieses fingirte Theilhaben am wirklichen Sein, welches wir dem Seienden des Gedankens beilegen, ist daher, bildlich gesprochen, nur ein Schatten vom realen Sein. Das Seiende des Verstandes oder Gedankens ist ferner selbst wieder verschieden nach dem Grade der Theilnahme am realen Sein, welches wir ihm zum Zwecke der Erkenntniss zwar durch eine Fiction, aber doch mit Nothwendigkeit beilegen müssen. Das Gedankending hat nämlich entweder einen wirklichen Grund im realen Sein der Dinge, weshalb wir das Gedankending denken; oder es hat keinen solchen Grund, und wir denken es rein willkürlich als das Resultat einer neuen Combination von früher gebildeten Gedanken. Das Gedankending, welches in der realen Welt der Dinge einen Grund hat, weshalb wir es denken, ist wiederum zweifach. Erstens kann ich die Abwesenheit oder den Mangel einer bestimmten Formalität in den Dingen, also etwas, was einen Grund in der Wirklichkeit hat, selbst als eine Form denken. Wenn ich nämlich dasjenige, was an sich keine bestimmte Seinsform hat, dennoch denkend erfassen will, so kann es nur dadurch geschehen, dass ich es so erfasse, als ob es doch eine Form hätte. Und diese übrigens mit vollem Rechte ausgeführte Fiction ist entweder die reine Negation oder die Privation. Reine Negation ist der Mangel einer Form in einem Subjecte, was für diese Form gar nicht geeignet oder bestimmt ist. Eine reine Negation ist z. B. ausgedrückt, wenn ich sage, der Stein ist blind, die Pflanze hat keinen Verstand. Privation dagegen ist der Mangel einer Form in einem Subject, welches dazu geeignet und bestimmt ist, diese Form zu haben; z. B. Tod, Blindheit in Bezug auf den Menschen. Zweitens kann ich eine Beziehung des Verstandes auf Grund der Wirklichkeit der Dinge denken. Dazu gehören alle Gesichtspuncte, welche der Intellect in den Dingen auffinden kann, z. B. die logischen Begriffe und die rhetorischen Vergleiche.

4. Man hat dem Gedankending jede Ursache absprechen wollen. Man sagt, das Seiende, dessen ganzes Sein nur in einem Gedachtwordensein bestehen soll, habe keine Ursache: also könne es ein solches Sein überhaupt nicht geben. Seine Ursache könne doch keine reale sein, sonst müsste die Wirkung auch eine reale sein. Eine Ursache aber, die selbst bloss eine Ursache im Sinne des Gedachtseins wäre, sei überhaupt nicht wahrhaft Ursache. Allein dieser Einwand ist nicht zutreffend. Das Gedankending hat eine Ursache, aber nur in der ihm eigenen Seinsweise als ein Gedachtsein. Diese Ursache ist eben das Denken, d. h. die erkennende oder wahrnehmende Thätigkeit des Intellects. Diese Thätigkeit erscheint nur nach innen als Ursächlichkeit; auch braucht sie nicht nothwendig eine ihr selbst vollkommen adäquate, d. h. eine in der Seinsintensität gleichwerthige Wirkung hervorzubringen. Diese Ursache selbst ist real, insofern die Thätigkeit des Intellects, nämlich das Denken, selbst etwas Wirkliches ist. Allein ihre Wirkung, das daraus resultirende Gedankending, ist nicht etwas Reales, sondern nur ein Gedachtsein. Dieses schwache Sein des Gedankendinges entspricht der eigenthümlichen thatsächlich und erfahrungsmässig so und nicht anders beschaffenen Thätigkeit des Intellects, der im Stande ist, etwas nach innen, d. h. im Geiste des denkenden Subjectes selbst, als blosses Gedankending dadurch hervorzubringen, dass es nur gedacht wird. Wäre unser Intellect von grösserer Realität, als er wirklich ist, so würde er auch eine Wirkung von grösserer Realität hervorbringen. Wäre er z. B. identisch, d. h. eins mit dem Wesen oder dem ganzen Sein des Menschen, so würde er durch sein Denken ein volleres Sein hervorbringen, und sein Gedankending würde ein reales Sein haben können, dass ihm aus der Kraft der Ursache mitgetheilt würde. Die philosophische Erkenntniss muss daher hier einfach von der Thatsache der Erfahrung ausgehen, die uns auf die Eigenthümlichkeit der Dinge schliessen lässt, ohne dass wir sie ändern können.

5. Das reale oder wirkliche Sein, im Gegensatz zum blossen Gedachtsein, ist dasjenige Seiende, welches auch ausserhalb seiner Ursache ganz selbständig bestehen, also wirklich sowohl ausserhalb des absoluten Nichts wie ausserhalb unserer Gedanken existiren kann. Es ist das Seiende im vollsten Sinne des Wortes: alles, was ein solches wirkliches Sein entweder schon hat oder doch haben kann. Dieses reale Sein ist zweifach; denn wir müssen thatsächlich zwei Zustände oder Weisen des realen Seins im Gegensatz zum blossen Gedachtsein anerkennen. Das Erste ist diejenige annähernde Realität, welche wir einem Dinge zuschreiben, das zwar noch nicht in sich selbst, aber doch schon ausserhalb des Nichts besteht: nämlich der Seinszustand, den ein Ding besitzt, insofern es als hervorzubringende Wirkung in der Kraft seiner Ursache schon enthalten liegt. Man könnte dieses Sein das latente Sein nennen, ähnlich wie man in der Physik von latenter Wärme spricht. Weil aber dieses Sein doch

immer aus einer vorbildlichen Idee entspringt, welche wir der ersten intelligenten Ursache beilegen müssen, wie sich später zeigen wird, so ist es ein ideales Sein: wir nennen es auch das mögliche Sein (ens possibile), und darunter verstehen wir alles, was ein wirkliches Sein haben kann: also das Allgemeine, insofern es einmal individuell realisirt oder wirklich werden kann. Jedes mögliche Sein setzt aber immer ein wirkliches Sein voraus. Denn das, was ein mögliches Sein hat, kann nur an oder in einem wirklich seienden Dinge vorkommen. Wenn nämlich das mögliche Sein gar keine Beziehung zum wirklichen Sein besässe, so wäre es von der Wirklichkeit, also von seiner eigenen Verwirklichung ganz und gar ausgeschlossen: und damit wäre sein eigenster Begriff, nämlich der Begriff eines Dinges, was wirklich werden und dann wirklich sein kann, selbst aufgehoben. Das mögliche Seiende muss also wiederum auf das reale Seiende im strengen Sinne zurückgeführt werden, kann also nur zum realen Sein und nicht zum blossen Gedankending gerechnet werden. Das zweite Sein, welches wir innerhalb des ganzen Gebietes des realen Seienden anerkennen müssen, ist daher das reale Seiende im engeren Sinne, d. h. dasjenige, was wir zuerst auf Grund sinnlicher Wahrnehmung in der Welt als wirklich vorhanden erkennen und auf Grund angestellter Vergleichung in gewisse oberste Gattungen eintheilen, worunter wir alle wirklichen von unsern Gedanken wahrhaft verschiedenen Dinge gruppiren können. Nur von den Dingen, welche in diesem Sinne wirklich da sind, kann man in der vollsten Bedeutung des Wortes „Sein" sagen, sie sind, sie haben ein Sein schlechthin. Das reale oder wirkliche Seiende ist also ausserhalb des absoluten Nichts, ausserhalb des blossen Gedachtseins, es ist nicht mehr im Zustande der Möglichkeit, sondern realisirt ausserhalb seiner Ursache.

6. Noch weiter nach der innersten Natur des realen Seins zu fragen, wie wir es nämlich ganz allgemein in allem wirklich Seienden erfassen, ist unberechtigt. Die menschliche Erfahrung der Thatsachen ist der Anfang der wissenschaftlichen Erkenntniss, und diese ist daher an die Thatsachen gebunden. Sie muss sich also begnügen, das Sein so zu erfassen, wie es einmal gegeben ist, als die Wirklichkeit der Dinge. Eine weitere und vollkommenere Erkenntniss würde ein solches anschauliches Wissen vom Sein voraussetzen, wie es z. B. der Künstler in gewisser Hinsicht von dem Werke besitzt, welches er selbst hervorbringt, und ferner ein so durchdringendes Wissen, dass es jede mögliche Beziehung des Inhaltes seines Gegenstandes ganz vollkommen erschöpft, wie etwa die mathematische Gleichung eines Kegelschnittes alle seine Eigenschaften enthält. Allein die Voraussetzung einer solchen Erkenntniss fehlt uns erfahrungsmässig. Wir können also nicht sagen, dass das Sein als der allgemeinste Begriff oder die Idee, welche das am meisten Allgemeine ausdrückt, ein bestimmtes Wesen besitzt, das vom Sein selbst verschieden sei: sondern wir müssen sagen, das reale Sein oder das Sein schlechthin

im vollsten Sinne des Wortes ist selbst dasjenige, wodurch alle Dinge wirklich sind. Ueber die Entstehung des Seinsbegriffes in unserem Geiste kann aber erst die psychologische Wissenschaft Aufklärung geben. Die Metaphysik geht von der Thatsache aus, dass wir diesen Begriff haben, und sucht ihn, weil er zunächst noch dunkel und unklar ist, zu verdeutlichen. Darin liegt freilich die ganze Schwierigkeit der metaphysischen Forschung, denn wir können das allgemeine Sein uns nur durch Nachdenken über bestimmte seiende Dinge klarer machen; und selbst die Sprache bereitet uns dabei neue Schwierigkeiten, weil wir nicht einmal vom Sein sprechen können, ohne das Wort „Sein" und somit auch das, was es bezeichnet, sei es offen oder versteckt in unsere Sätze aufzunehmen. Allein die Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit des einzelnen Seienden macht uns die Vergleichung und dadurch auch die Verdeutlichung des Seinsbegriffes möglich. Dieser Versuch wird nicht ohne Erfolg bleiben, wenn wir diejenigen Begriffe untersuchen, die sofort in unserem Verstande entspringen, sobald wir weiter über den Seinsbegriff nachdenken.

§ 2. Der Act und die Potenz.

1. Der eigentliche Gegenstand der Metaphysik ist das Sein der Wirklichkeit, während die weitere wissenschaftliche Betrachtung des Seins der Gedankendinge der Logik zufällt. Nachdem daher der Begriff des Seins näher erklärt ist, müssen wir diejenigen Gründe oder Principien erforschen, aus welchen die Dinge in der Wirklichkeit bestehen oder innerlich gebildet sind. Wir fragen dabei hier nur nach denjenigen Principien, die den realen Dingen selbst innewohnen, und müssen sie von den ursächlichen hervorbringenden Principien der Dinge wohl unterscheiden.

2. Zu unseren ersten einfachen Begriffen gehört der Begriff der Wirklichkeit, worunter wir das verstehen, was Aristoteles die Entelechie genannt und was man später mit dem lateinischen Ausdrucke Actus bezeichnet hat. Wir bedienen uns der Kürze wegen des Wortes Act. Der Begriff von Actualität oder Act kann nicht weiter analysirt, also auch nicht eigentlich definirt werden. Man kann beim Definiren nicht ins Unendliche fortschreiten, sondern man muss da stehen bleiben, wo die logische Auflösung der Begriffe aufhört. Wohl aber kann man auf dem Wege der Induction von den einzelnen wirklichen Dingen durch Beispiele das offenbar machen, was man sagen will, nämlich was ein Act ist. Vergleicht man z. B. zwei Menschen, von denen der eine sehend ist, weil er seine Augen öffnet, und der andere seine Augen geschlossen hält, mit denen er sehen könnte, wenn er sie öffnen wollte; so verhalten sich die beiden zu einander wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit in Bezug auf das Sehen. Aehnlich verhält sich die Aehre zum Samenkorn, aus welchem sie gewachsen ist, und der Mann zum Kinde, welches im Laufe der Jahre

zum Manne wird. Ebenso ist der Zustand des Wachenden, der handeln kann, die Verwirklichung dessen, was im Zustande des Schlafenden nur der Möglichkeit und der Anlage nach vorhanden war. Unsere Erkenntniss beginnt mit der Erfahrung, deren Gegenstand die wirklichen sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind. Diese erscheinen für unsere Beobachtung als der Veränderung unterworfen. Daher unterscheiden wir an den körperlichen Dingen, die veränderlich sind, sofort zwei Zustände: erstens den fertigen Zustand, die Vollendung, das was geschehen oder geworden ist, als das Resultat der hervorbringenden Thätigkeit der Naturkräfte; und zweitens den noch nicht fertigen Zustand, das Werdende auf seinem Wege zur Vollendung: das, was noch nicht vollkommen ist, aber einmal vollkommen sein kann. Das Erste ist das Wirkliche oder Actuale; das Zweite ist das Potentiale, d. h. dasjenige, was mit Bezug auf seine letzte naturgemässe Vollendung jetzt nur der Möglichkeit oder der Anlage nach da ist. Den ersten Zustand oder die erste Seinsweise des Dinges nennen wir seine Actualität oder seinen Act, den zweiten Zustand nennen wir die Potenz. (Vgl. Th. in Arist. Metaph. 9, Lect. 5.)

3. Das Sein der Wirklichkeit oder das reale Sein ist die Vollkommenheit des Dinges. Nichts ist wirklich, ausser insofern es ist. Das Sein selbst ist also die Wirklichkeit aller Dinge und sogar aller besonderen Wesenheiten oder Formen, d. h. dessen, was wir als das Allgemeine früher beschrieben haben. Es verhält sich zu den einzelnen Dingen so, wie sich der Sehende zu dem verhält, der die Augen geschlossen hält, nämlich wie die Wirklichkeit oder der Act der Dinge. Wir dürfen also das Sein nicht als dasjenige auffassen, welches die Dinge in sich aufnimmt; denn die Dinge, die wir wahrnehmen, haben ohne das Sein gar keine Wirklichkeit; sondern es verhält sich wie das, was von den Dingen in sie selbst aufgenommen worden ist, und wodurch sie ihre Wirklichkeit erlangt haben. (Th. S. th. 1. 4. 1.) Für das Sein selbst ist es daher besser, nicht in die Dinge aufgenommen zu werden: denn dadurch wird es nur besondert, beschränkt und begrenzt je nach der Aufnahmefähigkeit der einzelnen Dinge. Aber für die besonderen Dinge ist es besser, dass sie das Sein in sich aufnehmen; denn nur dadurch erlangen sie ihre Wirklichkeit, die ihre Vollendung ist. Daher ist auch dasjenige reale Sein, welches ganz unbeschränkt und undeterminirt bleibt und in keine der endlichen Wesensbestimmungen eingeengt wird, das beste und vollkommenste Sein: dieses aber ist das unendliche Sein, das Sein an sich oder das absolute Sein: dieses also wird die höchste Wirklichkeit, die höchste Entelechie oder der höchste Act, das Allervollkommenste sein.

4. Das Seiende der Wirklichkeit nach und das Seiende der Möglichkeit nach kann aber zwei verschiedene Bedeutungen haben. 1) Wir können ein und dasselbe Ding damit bezeichnen, wenn wir seinen zweifachen Zustand als reales und ideales Sein betrachten

(s. oben § 1, 5). 2) Wir können damit auch zwei wesentlich verschiedene Dinge bezeichnen, wenn wir nämlich in ein und derselben Gattung die von einander wesentlich verschiedenen Zustände der Vollkommenheit oder Entelechie und der Unvollkommenheit oder Anlage unterscheiden. In diesem Falle fassen wir eine Sache so auf, als ob sie aus diesen beiden Elementen entstanden sei: nämlich aus dem Hinzutreten der Actualität zur blossen Potenzialität. In dieser zweiten Bedeutung finden wir die Wirklichkeit und ihre Möglichkeit, d. h. den Act und die Potenz in allen Gattungen von Dingen; und nur in dieser zweiten und engeren Bedeutung reden wir von Act und Potenz in diesem Paragraphen.

5. Das wirkliche Sein, was wir als Actualität oder Act auffassen, ist wieder ein zweifaches. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch versteht man unter Act zunächst eine Thätigkeit. Davon übertragen wir aber den Ausdruck auf das Princip und den Zweck der Thätigkeit. Unsere Worte sind ja nur Zeichen für unsere intelligibelen Begriffe. Das also, was wir zuerst erkennen, benennen wir auch zuerst mit einem Worte. Am meisten bekannt ist uns aber die Bewegungserscheinung, die wir durch den Gesichtssinn wahrnehmen. Wir bezeichnen daher zuerst die Bewegung als ein Thun oder einen Act und erfassen sie als Entelechie, Vollkommenheit oder Actualität. Das Bewegtwerden legen wir daher den nichtexistirenden Dingen auch nicht bei, weil wir eben darunter ein Sein in Bezug auf die Vollendung der Möglichkeit, eine Actualität verstehen: man kann also von etwas, was nicht real existirt, auch nicht sagen, es ist bewegt; weil man damit behaupten würde: etwas, was nicht existirt, ist doch wirklich. Zwei Bedeutungen von Act ergeben sich daher, nämlich die erste und die zweite Vollkommenheit oder der erste und zweite Act eines Dinges. Der erste Act eines Dinges ist das Princip oder der innerliche Grund der ganzen Thätigkeit, die wir an dem Dinge beobachten: und das ist nichts anderes als das eigenste innerste Wesen dieses Dinges. Das Wesen als solches nennen wir aber die Form, d. h. die Seinsform des Dinges selbst; denn dadurch unterscheiden wir das Ding als das, was es ist, von allen anderen. Aehnlich wie die sichtbare äussere Gestalt oder Form für unser Auge das Unterscheidende ist, wodurch wir die Körper in ihrer Besonderheit wahrnehmen: so ist auch das innerste eigenthümliche Wesen des Dinges die metaphysische Gestalt oder Form für unseren Verstand, an welcher wir die Dinge erkennen und von anderen unterscheiden. Die Wesensform eines Dinges ist daher, weil sie der innere Grund aller Thätigkeiten und Erscheinungen ist, die wir beobachten, auch die allererste Verwirklichung, Vollendung oder Actualität des Dinges. Die eigenthümliche Thätigkeit eines Dinges dagegen erfassen wir in zweiter Linie auch als seine Verwirklichung, Vollendung oder Actualität. Der erste Act eines Dinges setzt keinen anderen als schon bestehend voraus: der zweite Act dagegen setzt den ersten immer voraus und kommt

als eine neue Vollkommenheit zu ihm hinzu. (Vgl. Th. Q. disp., q. 1. de potentia Dei a. 1; in Arist. 9. Metaph. Lect. 3.; de Anima l. 12.)

6. Der Act oder das actuale Sein kann weiter unterschieden werden in den reinen und den gemischten oder zusammengesetzten Act. Reine Actualität oder Wirklichkeit und Vollendung ist diejenige, in der nichts anderes als sie selbst vorkommt. Gemischte Actualität ist diejenige, welche zwar in einer Beziehung schon vollkommen und wirklich geworden ist, allein in anderer Beziehung noch einer weiteren Entwickelung und Vervollkommnung fähig ist. Dies kann geschehen, wenn entweder die neue Actualität sich auf die erstere, nämlich die gemischte, als auf ihre Anlage bezieht und diese vervollkommnet und verwirklicht; oder wenn die sogenannte gemischte Entelechie die Verwirklichung einer Anlage ist und deshalb von der Intensität derselben abhängig bleibt Wir können z. B. die Leuchtkraft des Phosphors als eine Actualität desselben auffassen: dann ist sie aber von der Natur des Phosphors irgendwie abhängig, in welchem das Leuchten der Anlage nach und der Möglichkeit nach schon gegeben ist, ehe diese Anlage durch mechanische Bewegung oder andere Ursache zu ihrer Verwirklichung gelangt. Aber die Phosphorsubstanz selbst können wir als eine Actualität auffassen, die noch weiterer Vervollkommnung, z. B. durch Vereinigung mit Sauerstoff, fähig ist: denn durch diese neue chemische Verbindung ergeben sich neue Eigenschaften, welche vorher am Phosphor nicht zur Erscheinung kommen konnten. Ebenso ist der menschliche Verstand eine Actualität des Menschen, aber in Bezug auf die erst zu erwerbende Wissenschaft ist derselbe Verstand noch einer weiteren Actualisirung fähig.

7. Dem Act steht gegenüber die Potenz, das Vermögen, die Anlage oder Möglichkeit: dasjenige, was Aristoteles δύναμις im Gegensatz zu ἐντελέχεια nennt. Zuerst ist das Wort Potenz, als das Können, gebraucht worden, um den Grund oder das Princip zu bezeichnen, wovon die Thätigkeit ausgeht. Allein in übertragener Bedeutung sagt man auch: dasjenige, worin das Thun eines thätigen Dinges aufgenommen wird, kann diese Thätigkeit aufnehmen, d. h. es kann etwas leiden: und dasjenige, was so leiden kann, nennen wir auch ein Vermögen oder die passive Potenz. Der activen Potenz, oder dem activen Können und Vermögen, entspricht die Thätigkeit, welche eine Vollendung und Verwirklichung der activen Potenz oder Anlage ist. Ebenso kann man daher auch dasjenige, was der passiven Potenz entspricht, d. h. dem Vermögen, etwas zu erleiden, gleichsam die Vollendung und Actualisirung nennen. Die Potenz im Allgemeinen ist daher die einfache Möglichkeit einer Actualisirung; es ist nichts anderes als ein Princip zur Aufnahme eines Actes. Die Potenz ist daher eine doppelte, je nach der in ihr liegenden Anlage für den ersten Act, welcher die Wesensform ist, oder für den zweiten Act, welcher die Thätigkeit ist. Wir unterscheiden daher die Potenz als das Vermögen zum Sein und das Vermögen zum Thätigsein Das

Vermögen oder die Anlage zum Sein ist die wahre passive Potenz. sie ist der Gegensatz zum Act schlechthin. Wir beschreiben sie als die Fähigkeit zur Aufnahme einer Entelechie oder eines Actes; oder mit anderen Worten: dasjenige, wodurch etwas in Stand gesetzt wird, zu leiden oder eine Actualisirung zu empfangen. Dagegen ist die active Potenz selbst schon etwas Vollendetes, sie ist schon ein Ding, was in Bezug auf das Sein fertig geworden ist: denn jedes Vermögen, etwas zu produciren, kann nur da vorhanden sein, wo das Subject desselben selbst ein fertiges reales Sein hat. Wir sehen also, dass jede active Potenz als solche bereits ihre Wirklichkeit oder Actualisirung in der Ordnung des Seins besitzen muss, ehe sie wahrhaft eine active Kraft sein kann; sie gehört also selbst schon zur Classe der Entelechie oder des Actes. Wir reden also hier, wo wir die Potenz im Gegensatz zum Acte selbst, der sich in allen Gattungen der Dinge findet, betrachten, nur von der passiven Potenz und bestimmen sie als die blosse Fähigkeit in der Ordnung des Seins für die Aufnahme des Seins selber: und so werden wir sie, der Actualität entsprechend, ebenfalls in allen Gattungen von Dingen vorfinden.

8. Diese passive Potenz bildet gewissermassen das Material oder den Stoff für die Entelechie oder die Actualisirung Die passive Potenz nimmt also den Act in sich auf, ist gewissermassen das Subject, in welchem der Act aufgenommen ist. Trotzdem, dass die Potenz also nicht der Act oder die Wirklichkeit des Dinges selbst ist, sondern nur die Möglichkeit und Anlage dazu, so ist sie doch eben deshalb schon etwas und nicht ein Nichts in der ganzen realen Seinsordnung, also durchaus eine reale Potenz und nicht bloss eine ideale. Wir sehen also schon hier aus der Reflexion über die ersten Erfahrungsbegriffe, dass innerhalb des realen Seins grosse Verschiedenheiten des Seins selbst vorkommen, deren Extreme wir in der realen Potenz zum Sein und in dem Act des wirklichen Seins finden und anerkennen müssen. Die bloss ideale Potenz ist nichts weiter als die reine Denkmöglichkeit eines Dinges in Bezug auf das wirkliche Sein: und das ist selbst nur ein Gedankending, also eine rein logische Potenz. (Th. Q. disp., q. 1. de pot. Dei, a 1; 1. Dist. 42. q. 1. a. 1. ad. 1.) Wir haben also ausgehend von der Erfahrung, die wir über die sinnlich wahrnehmbaren Dinge besitzen, nämlich von der Thatsache der Veränderlichkeit dieser Dinge, den Begriff der Potenz und des Actes gefunden und den einen durch den andern mit Hülfe der Vergleichung deutlich zu machen versucht. Von den veränderlichen Dingen übertragen wir aber diese Begriffe sachgemäss auf die unveränderlichen Dinge und gelangen so durch Induction zu metaphysischen Principien. (Vgl. Th. in Arist. Met. 9. Lect. 1.)

9. Der Eintheilung des reinen und gemischten Actes entspricht die Eintheilung der reinen und gemischten Potenz naturgemäss. Reine Potenz ist diejenige, welche keine Verwirklichung, keinen Act in sich einschliesst. Als reine Potenz werden wir in der Naturphilo-

sophie die sogenannte erste Materie, d. h. die erste reale Möglichkeit zur Bildung der Körper auffassen. Gemischte Potenz ist diejenige, welche schon eine Actualisirung enthält, aber zu einer weiteren Vervollkommnung bestimmt ist.

10. Aus dem Begriff von Act und Potenz ergibt sich sofort eine Reihe von einfachen Grundsätzen, die keines Beweises bedürfen. 1) Etwas ist soweit vollkommen, als es actualisirt ist; etwas ist aber noch unvollkommen, insofern es noch potential ist. 2) Etwas ist insofern thätig, als es selbst schon actualisirt ist; es verhält sich aber passiv, insofern es noch potential ist. 3) Dem Begriff des Seienden der Potenz nach entspricht die passive Potenz. Ebenso entspricht dem actuell Seienden eine active Potenz. Denn jedes Ding ist dadurch thätig, dass es wirklich ist; es leidet aber in Folge seines potentialen Seinszustandes (Th. co gent. 2, 7). Die Sonne z. B. ist dadurch erleuchtend, dass sie selbst Lichtquell ist; sie ist aber passiv, insofern sie unter Umständen noch mehr Licht produciren könnte, als sie jetzt producirt. 4) Keine Potenz kann sich als solche selbst actualisiren: denn die Potenz als solche ist nur die Möglichkeit der Verwirklichung, schliesst also die Verwirklichung unbedingt aus. (Vgl. Th. in Arist. Met. 5 lect. 14.) 5) Das Thätigsein folgt dem Sein: was nicht ist, kann nicht thätig werden; was ist, kann nur insofern und insoweit thätig sein, als es selbst wirklich ist. Aus der eigenthümlichen Natur einer Thätigkeit schliessen wir daher richtig auf das eigenthümliche Sein des thätigen Subjects. 6) In ein und demselben Dinge, was aus dem Zustand des potentialen Seins in den Zustand des actuellen Seins übergeht, ist zwar die Potenz der Zeit nach eher als der Act oder die Verwirklichung; allein schlechthin ist der Act eher als die Potenz. Das nämlich, was in der Potenz ist, kann sich nicht selbst actualisiren, sondern setzt ein actuelles Sein voraus, durch dessen Ursächlichkeit das potentiale Sein verwirklicht wird. (Vgl. Th. 1. 3. 1.) 7) Jedes veränderliche Seiende ist etwas, was aus Akt und Potenz zusammengesetzt ist: denn aus der Veränderlichkeit eines Dinges haben wir die Begriffe von Act und Potenz erst gewonnen: das Veränderliche besagt nämlich zwei Zustände: den fertig gewordenen und den unfertig möglichen Seinszustand. 8) Dasjenige Seiende, was in jeder Hinsicht unveränderlich ist, ist von jeder Potentialität frei und nichts als reinste Wirklichkeit oder reinster Act. 9) Weil die Potenz das Subjekt ist, welches den Act aufnimmt als diejenige Form, welche die Verwirklichung und Vollendung dessen ist, was in der Anlage oder Möglichkeit erfordert wird, so muss ein Act und die ihm entsprechende reale passive Potenz offenbar zu derselben obersten Gattung von Dingen gehören. Die Anlage zum substantialen Sein kann nur durch Actualisirung als wirkliche Substanz erfüllt werden; und die Anlage zum nichtselbständigen oder accidentalen Sein kann nur dadurch wahrhaft verwirklicht werden, dass sie als ein Accidens und nicht als eine Substanz actualisirt wird. Wenn

also eine reale Potenz und ihr Act wesentlich für einander bestimmt sind, so können wir aus dem obersten Gattungsbegriff des einen auf den des anderen schliessen, d. h. wir können sagen, ob sie zur Classe der Substanzen oder der nichtsubtanziellen Dinge gehören.

§ 3. Das Wesen und die Existenz.

1. Wenn wir die begriffliche Analyse des Seienden auf Grund der Erfahrung, die wir an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen machen, weiter fortsetzen, so gelangen wir zu den Begriffen Wesen und Existenz. Durch diese Untersuchung werden wir den allgemeinen Begriff des Seins weiter unterscheiden und dadurch mehr verdeutlichen. Wir wollen zuerst das Wesen und die Existenz einzeln betrachten und dann ihren Unterschied bestimmen.

2. Das Wesen (essentia) ist dasjenige in einem Dinge, was bei der begrifflichen Analyse desselben als das Unveränderliche in dem Dinge allen Erscheinungen zu Grunde liegt, die wir an demselben beobachten. Es ist also etwas, was wir nicht mehr sinnlich wahrnehmen, sondern was allein durch unsern Verstand auf dem Wege der Abstraction von den individuellen Bedingungen, unter denen das Ding erscheint, an und in dem Dinge erfasst und erkannt wird. Wir werden daher das Wesen als das Allgemeine im metaphysischen Zustand kennen lernen. Aristoteles nennt es: τὸ τί ἦν εἶναι; Thomas von Aquin übersetzt diesen Ausdruck: quod quid erat esse; id est hoc, per quod aliquid habet esse quid. Der Ausdruck Wesen oder Wesenheit entspricht genau dem lateinischen Worte essentia, denn Wesen hängt sprachlich mit einer Form des Verbum Sein zusammen, mit „gewesen sein." Wesen bezeichnet etwas, was allen Naturen gemeinsam ist. Es ist recht eigentlich der allgemeine Ausdruck, um alle besonderen Naturen zu bezeichnen, durch welche das verschiedene Seiende in verschiedene Gattungen und Arten eingereiht wird. Wir nennen z. B. Menschheit das Wesen des Menschen: und wir bezeichnen damit eine Reihe von erfahrungsmässig nothwendig zusammengehörigen Merkmalen, die wir als eine specifische Einheit, als ein Ganzes auffassen, und deren einzelne Merkmale wir nebst dem Grunde ihrer Zusammengehörigkeit durch Induction aus der Beobachtung und Erfahrung von den einzelnen menschlichen Individuen begriffsmässig ableiten. Dasjenige, wodurch eine Sache innerhalb einer bestimmten Gattung und Art ihre besondere Stellung und Bestimmtheit erlangt, bezeichnen wir durch die logische Definition der Sache. Daher bedient man sich, um das zu bezeichnen, was die Sache eigentlich ist, statt des Wortes Wesenheit auch des Ausdruckes Quidditas, den wir etwa mit dem Wort „Washeit" übersetzen könnten; oder man nennt es Form, wodurch die fertige innerliche Gestaltung d. h. die Vollkommenheit und Bestimmtheit oder Gewissheit einer jeden Sache ausgedrückt werden soll. Man nennt es ferner Natur.

insofern wir mit Boetius unter Natur dasjenige verstehen, was unser Intellect ganz erfassen kann, indem wir aus der Thätigkeit der Dinge, die sich uns äusserlich offenbart, auf den inneren Grund derselben in dem Dinge schliessen. Auch wird es Qualität in der weiteren Bedeutung dieses Wortes genannt, worunter man diejenige Beschaffenheit des Dinges versteht, welche in der Definition des Dinges beschrieben wird. Wesenheit wird es endlich genannt, sofern das Ding dadurch sein eigentliches Sein hat: denn ein Ding ist das, was es ist, durch sein Wesen, hat also in seinem Wesen selbst das dem Dinge eigenthümlich zukommende Sein. (Vgl. Th. de ente et ess. c. 1. Augustinus, de Trin. 5, 2 n. 3.) Das Wesen ist daher dasjenige in jedem Dinge, was darin „das Gewesene und noch so Seiende" ist: *τὸ τί ἦν εἶναι.*

3. In jedem Dinge müssen wir durchaus etwas annehmen, was wir bildlich gesprochen als die Wurzel, d. h. als den inneren Realgrund aller Erscheinungen, Veränderungen, Thätigkeiten voraussetzen, solange das Ding selbst ganz dasselbe bleibt, was es ist. Ohne diese Voraussetzung können wir die Identität der Dinge nicht festhalten. Wir sind daher genöthigt, in Folge des auf Erfahrung ruhenden Denkens, wodurch wir in den veränderlichen Dingen unter den wechselnden Erscheinungen noch etwas sich selbst gleich Bleibendes erkennen, jedem Dinge eine wesentliche Daseinsform beizulegen. Durch diese Wesenheit wird das Ding allgemein als dieses bestimmte Ding seiner Gattung und Art nach gebildet und von allen anderen Dingen in Bezug auf Gattung und Art unterschieden. In Bezug auf die Individualität und die mit ihr zusammenhängenden Bedingungen sehen wir aber keinen Bestimmungsgrund in der Wesenheit. Nur das was keine besondere Natur hat, also das, was überhaupt nicht ist, hat auch nichts, wodurch es ist, also kein Wesen. Daher kann auch alles das, was an sich nur eine Negation oder ein Mangel, eine Privation ist, und nur mit Hülfe einer Fiction, nämlich als „etwas" gedacht werden kann, kein bestimmtes Wesen haben. Insofern also ein Ding etweder real existirt oder wenigstens real existiren kann, hat es auch ein Wesen. Wir messen daher die Realität einer bestimmten Wesenheit nach dem Grade ihrer realen Existenzfähigkeit. Daher hat das Wesen, was wir Substanz nennen, eine ganz andere und höhere Realität als das Wesen, welches wir Accidens nennen. Unter Substanz verstehen wir nämlich ein Ding, welches zu seiner wirklichen Existenz keines anderen Dinges als seiner wirklichen Seinsunterlage bedarf; während das Accidens nur in einem substanziellen Dinge daseiend gedacht werden kann. Ebenso wie wir daher die Substanz absolut und zuerst als ein Seiendes oder das, was schlechthin ist, bezeichnen, während wir das Accidens erst in zweiter Linie und nur in gewisser Beziehung ein Seiendes nennen; so dürfen wir auch nur der Substanz im eigentlichen und wahren Sinne ein Wesen zuschreiben, dem Accidens aber nur gewissermassen

und in einer besonderen Hinsicht. Wesen wird daher von Substanz und Accidens nicht in ganz demselben Sinne, sondern nur analog ausgesagt. (Th. de ente et essentia c. 2.)

4. Das Wesen ist also dasjenige, wodurch ein Ding das ist, was es ist. Dasjenige aber, wodurch ein Ding als solches gebildet wird, ist aber auch das, wodurch es von allen anderen Dingen unterschieden wird. Entweder erkennt der Intellect das Wesen eines Dinges, oder er erkennt das Ding überhaupt gar nicht: denn nur durch die Erkenntniss des besonderen Wesens kann er es von anderen Dingen unterscheiden. Jede Erkenntniss, die nicht das Wesen des Dinges erfasst, ist nur eine sinnliche Wahrnehmung oder eine Phantasievorstellung: und wenn auch alle Erscheinungen des Dinges einzeln wahrgenommen würden, so blieben sie doch nur Summanden oder Factoren: die Summe oder die Function des Dinges bringt erst der Intellect zu Stande durch die Erfassung des Wesens. Das Wesen ist daher das Erste, was der Intellect selbst in einem jeden Dinge erkennt. Weil aber in dem Begriff Wesen die Bestimmung zur realen Existenz liegt, so folgt, dass ebenso das reale Sein, d. h. das Seiende in jedem Dinge zuerst erkannt wird; freilich noch in unklarer Weise; und darauf folgt erst die distincte klarere Erkenntniss des Dinges, deren Object das Wesen des Dinges ist.

5. Die Realität der Wesenheiten ist in Frage gestellt worden. Man behauptete, wir können das den Erscheinungen wirklich zu Grunde liegende Wesen der Dinge gar nicht erkennen. Man unterschied deshalb die reale Wesenheit, wodurch eine Sache in sich selbst gebildet ist, und die nominale Wesenheit, die von unserer subjectiven Betrachtung abhängt. Richtig ist es, dass wir nicht alle Wesenheiten erkannt haben, dass es sehr viel Dinge gibt, deren Wesen wir gar nicht kennen. Richtig ist ferner, dass wir die Wesenheit der Dinge nicht intuitiv, sondern nur abstractiv erkennen. Richtig ist endlich, dass wir die Wesenheiten, die wir erkennen, doch nicht so erschöpfend erkennen, um sie vollkommen zu begreifen. Allein es fehlt uns nicht jede Erkenntniss von dem wirklichen Wesen der Dinge. Wenn wir nämlich nach dem Wesen eines Dinges fragen, so meinen wir damit nicht den Namen, sondern die Sache selbst. Wir erkennen sie aber an ihren realen Eigenschaften, die mit dem Wesen in nothwendigem Zusammenhange stehen müssen, wenn es überhaupt eine Ordnung der Dinge gibt: und diese gibt es, weil ein allgemeiner Zufall ein Wiederspruch ist, und weil die Thatsache sinnlicher Wahrnehmung, aus deren Natur die Gegner ihre Gründe gegen die Möglichkeit der Wesenserkenntniss hernehmen, eine solche Ordnung voraussetzt. Die Leugnung beruht auf der ganz willkürlichen und der Erfahrung widersprechenden falschen Voraussetzung, als ob alles Erkennen ein sinnliches Wahrnehmen sei. John Stuart Mill, System of Logic, 2d ed. I, 79, sagt: „es gibt gar keinen Grund zur Annahme, dass die sensibelen Qualitäten des Objectes ein Typus von etwas

seien, was dem Object inhärirt, oder irgend eine Affinität zu seiner eigenen Natur besässen. Eine Ursache hat als solche keine Aehnlichkeit mit ihren Wirkungen; ein Ostwind ist dem Kältegefühl nicht gleich, ebensowenig ist Hitze dem Dampfe von kochendem Wasser gleich: warum also soll die Materie unseren Sensationen ähnlich sein?" Allein das Princip der Aehnlichkeit, welches der englische Philosoph mit Recht für das einzige hält, das uns eine Einsicht in die Natur der Dinge geben kann (a. a. O. p. 80), ist nicht nothwendig und ausschliesslich, wie er will, das Princip sinnlich wahrnehmbarer Aehnlichkeit, sondern derjenigen geistigen, die kein intuitives Wissen (p. 81), sondern das rein logische inductive Schliessen ist, und das ist einmal thatsächlich vorhanden, und Mill selber bedient sich desselben. Das Wesen ist so real wie das Allgemeine, was wir durch die Idee erkennen, und dessen Existenzweise wir oben untersucht haben.

6. Die erste Eigenschaft der Wesenheit ist ihre Unveränderlichkeit. Jede logische Art ist als der Inhalt der Definition unveränderlich und untheilbar; aber die Seinsfülle oder der Wesensinhalt innerhalb ein und derselben logischen Art von Dingen lässt dennoch Gradunterschiede zu, wie z. B. die Wärme und ebenso die Menschenliebe. Zur näheren Erklärung dient uns eine zweifache Betrachtung der Wesenheit: wir können sie nämlich erstens an sich betrachten, d. h. nach ihrer specifischen Beschaffenheit, und zweitens so, wie sie in einem bestimmten Subject aufgenommen ist. 1) Dasjenige, wonach etwas metaphysisch, d. h. dem Sein nach, seine bestimmte Art erlangt, muss fest, beständig und gleichsam untheilbar sein; denn alle Dinge, die eine Beziehung auf jenen Grund des Artunterschiedes enthalten, sind unter dieser Art einbegriffen. Alle Dinge aber, welche von jenem Grunde entweder durch ein Mehr oder Weniger ihres Seinsinhaltes entfernt sind, gehören zu einer anderen Art, die entweder vollkommener oder unvollkommener ist. Daher sagt schon Aristoteles: die Arten der Dinge sind wie die Zahlen, in welchen Addition und Subtraction die Art verändert. Aus der Gattung der Zahlen entstehen nämlich die besonderen Arten der Zahl nur durch Wiederholung der Einheit, die das Princip und das Maass der Zahlenreihe ist. Damit also eine Form oder eine beliebige Sache, in Bezug auf sich selbst oder auf das, was ihr zugehört, die specifische Bestimmung erhält, so muss sie, an sich betrachtet, einen ganz bestimmten Grund, d. h. eine Natur haben, die weder ein Mehr noch ein Weniger annehmen kann. Ein Beispiel dafür sind Qualitäten, wie Wärme, Röthe u. a., die nicht in einer Beziehung oder Hinordnung auf etwas anderes so genannt werden; und in höherem Maasse die Substanz, die das durch sich Seiende ist. Betrachten wir also die Wesenheit, insofern sie eine bestimmte Art ist, so gibt es thatsächlich solche Wesenheiten, die allein durch ihre innerste Natur, d. h. durch das, was sie sind, specificirt werden: z. B. die Substanz, die Farbe und die Wärme

Diejenigen Seinsformen oder Wesenheiten, welche durch sich selbst und nicht erst durch etwas Aeusseres schon eine bestimmte Art bilden, haben also keine Intensitätsunterschiede. Sie sind allein aus sich das, was sie sind: sie können nicht gesteigert und nicht verringert werden. Ein Ding ist entweder eine Substanz oder keine Substanz. Eine Substanz kann mehr Eigenschaften haben als eine andere, aber sie kann nicht mehr Substanz sein als eine andere Substanz. Dagegen gibt es andere Wesenheiten, die erst dadurch ihre specifische Bestimmung erlangen, dass sie zu etwas, was von ihnen selbst verschieden ist, eine bestimmte Beziehung haben. Die Bewegung z. B. hat immer eine Beziehung zu ihrem Ende oder Ziel. Die allgemeine Gattung Bewegung oder Veränderung wird daher erst dadurch specificirt, dass sie entweder ein neues Ding hervorbringt. oder das alte zerstört, und diese Arten der Bewegung oder Veränderung nennen wir Werden und Vergehen: oder endlich durch den Ort, auf den sie gerichtet ist: und dies ist die örtliche Bewegungsart oder die Ortsveränderung. Ebenso wird die Art der Wissenschaft durch die in ihr nothwendig enthaltene Beziehung zu dem bestimmten Gegenstand bestimmt, den diese Wissenschaft im Gegensatz zu allen anderen Wissenschaften erkennt. Desgleichen wird die Gesundheit durch ihren Gegenstand specificirt: nämlich als Gesundheit des Menschen, in welchem sie ist, oder als Gesundheit der Arznei, welche das Mittel ist zur Hervorbringung der von der Gesundheit der Arznei specifisch verschiedenen Gesundheit des Menschen, oder endlich als Gesundheit der Medicin, d. h. der medicinischen Wissenschaft, welche die Gesundheit des Menschen hervorbringt und erhält. Diese Wesenheiten also, welche erst durch die in ihnen liegende Hinordnung zu etwas Aeusserem, von ihnen selbst Verschiedenem, specificirt werden, hängen in ihrer specifischen Bestimmung davon ab, ob die Beziehung zu dem Aeusseren eine nähere oder entferntere ist, und deshalb lassen sie Gradunterschiede des Mehr und Weniger innerhalb derselben Artbestimmung zu. Nichtsdestoweniger bleiben sie aber innerhalb ihrer bestimmten Art, wegen der Einheit dessen, wozu sie hingeordnet sind, und wovon sie ihre specifische Bestimmung empfangen. So kann die Bewegung an sich eine stärkere oder schwächere sein, und doch bleibt ihre Art dieselbe wegen der Einheit des Zieles, worauf die Bewegung gerichtet ist, und wovon sie ihre Artbestimmung erhält. So kann auch die Gesundheit des Menschen eine grössere oder geringere sein, je nachdem der Mensch die Gesundheit mehr oder weniger in allen Organen seines Körpers besitzt: denn der menschliche Körper gehört auch zum Begriff der Gesundheit, sofern er nämlich eine der Natur des Menschen convenirende Disposition besitzt, während doch sehr verschiendene Dispositionen für die Natur des Menschen zuträglich sein können. Die Disposition kann daher in Bezug auf ein Mehr oder Weniger variiren: und doch bleibt immer derselbe Begriff oder Wesensgrund der Gesundheit. Darum sagt Aristoteles, die

Gesundheit selbst nimmt ein Mehr oder Weniger auf; denn nicht ein und dasselbe ist das Maass in allen, auch nicht immer in ein und demselben Menschen; sondern es bleibt die Gesundheit, auch wenn sie geschwächt ist, doch bis zu einem bestimmten Grade. Diese verschiedenen Dispositionen oder Maasse der Gesundheit verhalten sich wie das Ueberschreitende und Ueberschrittene. Würde daher der Name Gesundheit nur für ihr vollkommenstes Maass angewandt, dann könnte man die Gesundheit selbst nicht grösser oder geringer nennen. So ist also klar, auf welche Weise eine Qualität oder eine Form, in Bezug auf sich selbst betrachtet, vermehrt oder vermindert werden kann, und auf welche Weise dies nicht geschehen kann. 2) Betrachten wir aber die Seinsformen, wie sie in einem Subjecte aufgenommen sind, so richtet sich hier die Itensität der Wesenheit nach der Vollkommenheit der Aufnahme, welche das Wesen in dem Subjecte erfährt. Die Röthe z. B. und die Gesundheit sind darnach grösser in einem Individuum als in einem anderen. Daher ist die Intensitätsverschiedenheit des Wesens bei gewissen Formen, z. B. bei der Gesundheit, abhängig erstlich vom aufnehmenden Subjecte, zweitens von der natürlichen Bestimmung oder Hinordnung der Gesundheit zu diesem Subject. So ist die Gesundheit des vollkommen organisirten Menschen, welche an sich die grösste sein müsste, zuweilen geringer wegen der geringeren Aufnahme derselben durch den menschlichen Körper, wenn nämlich der Mensch die Thätigkeit der an sich gesundheitsfähigen Organe, sei es willkürlich oder durch äussere Einflüsse gezwungen, für die Aufnahme der Gesundheit missbraucht. (Th. 1. 2ae 52. 1; in Arist. Metaph. 8 lect. 3. Vgl. Plassmann, Metaphysik V, 190—225.)

7. Eine weitere Eigenschaft der Wesenheit ist ihre Nothwendigkeit. Die Wesenheit ist die innerste constituirende Form in dem Dinge selbst: aber noch nicht das dadurch in seinem individuellen realen Sein concret constituirte Ding, sondern nur das abstract aufgefasste Princip, wodurch etwas so und nicht anders in Bezug auf seine Art ist: sie ist nicht das reale Seiende selbst, sondern das, wodurch das reale Seiende das ist, was es ist. In dieser Weise abstract aufgefasst ist also, wie gezeigt worden ist, das Wesen als solches durchaus unveränderlich. Die wesentlichen Merkmale für unsere Erkenntniss, aus denen die Wesenheit als solche resultirt, müssen daher so mit einander zusammenhängen, dass wenn wir eines dieser Merkmale wegdenken, nicht mehr dieselbe Art übrig bleibt. In diesem Sinne ist daher die Wesenheit eines Dinges nothwendig. Endlich muss die Wesenheit auch in gewisser Hinsicht ewig sein. Wir können die Wesenheit der endlichen Dinge auch als noch nicht real existirend denken, ohne dass darin ein Widerspruch liegt. Daher ist die Wesenheit nicht ewig, nämlich in dem Sinne, in welchem wir nur dasjenige ewig nennen, was seiner innersten Natur nach nothwendig real existiren muss. Weil aber die Wesenheit im ange-

gebenen Sinne unveränderlich, untheilbar und nothwendig ist, und weil ihr diese Eigenschaften sowohl jetzt wie in der Zukunft und in der Vergangenheit zukommen, so müssen sie ihr immer zukommen. Es ist z. B. immer wahr, dass ein ebenes Dreieck, dass durch grade Linien begrenzt wird, drei rechte Winkel hat. Was aber in Bezug auf sein Wesen von der Zeit ganz unabhängig ist, nennen wir auch ewig, nämlich im negativen Sinne: in diesem Sinne ist also jede Wesenheit ewig.

8. Das Dasein oder die Existenz bezeichnet das eigene Sein eines Dinges ausserhalb des Seins, welches dem Dinge in seiner Ursache zukommt. Es ist die Vollendung eines bestimmten Wesens, sofern es nicht mehr bloss in der hervorbringenden Ursache enthalten liegt, sondern ausserhalb des Nichts, ausserhalb unserer Gedanken, getrennt von seiner Ursache selbständig und, wie wir sagen, realisirt geworden ist. Die Existenz bezeichnet in der ganzen Reihe des Seins die der Art nach höchstmögliche Vollkommenheit: die Wirklichkeit, Entelechie, Actualität des Seins im Gegensatz zur blossen Möglichkeit oder Potenz zum vollen Sein. Im vollkommensten Sinn bedeutet daher das Wort Sein das Existiren. Die Existenz ist daher eine wahre Vollkommenheit, und zwar eine solche, in deren Begriff keine Unvollkommenheit mehr enthalten ist, weil sie die Actualität des Seins im Gegensatz der blossen Potentialität zum Sein bezeichnet. Sie ist ferner etwas durchaus Reales, denn wir denken sie als dasjenige, wodurch ein Ding ausserhalb des Nichts constituirt wird. Die Existenz ist ferner als die erste Wirklichkeit oder Actualität des existirenden Dinges, wodurch es aus dem Nichts heraustritt, etwas, was dem Dinge selbst am meisten innerlich ist, wenn dieser bildliche Ausdruck erlaubt ist: wir meinen damit, dass die Existenz eines Dinges ganz in dem Dinge selber ist. Sie ist daher auch etwas Höheres als alle besonderen Gattungen, worunter wir die existirenden Dinge gruppiren: so dass vielmehr die einzelnen Gattungen der bestimmten realen Dinge alle an der Existenz theilnehmen, während sie selbst an nichts anderem theilnimmt. (Th. De anima a. 6 ad 2.) Wir müssen sie daher als die Actualität oder das Wirklichsein aller besonderen Formen und Bestimmungen der seienden Dinge, also als Actualität oder den Act aller Wesenheiten fassen, wodurch die Wesenheit, welche die Anlage zum Sein ist, erst wirklich ausserhalb des Nichts gesetzt wird. Sie verhält sich daher zu allem anderen Sein wie das, was von den Dingen aufgenommen wird, aber nicht umgekehrt. (Th. 1. 3. 4.). Die besonderen Naturen nehmen die Existenz in sich auf und werden dadurch vervollkommnet, actualisirt; die Existenz, das Wirklichsein schlechthin, vervollkommnet die potentialen Naturen, wird aber selbst nicht dadurch vervollkommnet; vielmehr wird das Sein im Sinne der Existenz, wenn es von den endlichen und beschränkten Naturen nach dem begrenzten Vermögen dieser Dinge aufgenommen wird, herabgedrückt und beschränkt oder ver-

endlicht, d. h. verunvollkommnet. (Vgl. Bañez, comm. in Th. 1. 3. 4., dub. 1.) In der ganzen Reihe der realen Wirklichkeit nennen wir das, was diese Reihe formal bestimmt und unterscheidet, die Existenz oder die Actualität der Dinge. In der ganzen Reihe der Wesenheit nennen wir das, was diese Reihe bestimmt und unterscheidet die Wesensform der Dinge. Die Wesensform ist zunächst in demjenigen Intellect vorhanden, der sie durch sein Denken verursacht. Soll sie aber selbständig ausserhalb des Nichts realisirt werden, so muss ihre Seinspotenz actualisirt werden: die Wesenheit muss die letzte Vollkommenheit in der ganzen Linie des Seins empfangen, sie muss die Existenz in sich innerlich aufnehmen. — Mit vielen Worten versuchten wir den einfachen Begriff der Existenz zu verdeutlichen, den alle Menschen wenigstens in unklarer Vorstellung besitzen: wir gebrauchten dabei nur Bilder, die nichts Neues besagen; es sind nur verschiedene Lichter, die wir auf den dunkeln Gegenstand fallen lassen, um ihn von verschiedenen Seiten zu erblicken. Allein diese Induction durch verschiedene Beispiele, denn das sind die in der sprachlichen Erklärung liegenden Bilder, nöthigt den Verstand des Lesers, sich eine allgemeine Idee von Existenz in klarer Weise selbst dadurch zu bilden, dass er von dem in diesen Beispielen enthaltenen individuellen und sinnlichen Bedingungen absieht, sie vergisst, und zuletzt nur die Idee erfasst. Weitläufigkeit ist hierbei nöthig, damit die Induction gelingt: ohne klare Vorstellung vom Seinsbegriff ist es aber unmöglich, Metaphysik zu treiben.

9. Die Frage nach dem Unterschied des Wesens und der Existenz oder des Wesenseins und des Wirklichseins ist eine der schwierigsten Fragen der Philosophie, weil sie zu ihrer Lösung die höchste Abstractivkraft erfordert. Allein sie ist, weil sie so schwer ist, auch eine so tiefe Frage, so dass sie ihren Einfluss auf alle Theile der Philosophie erstreckt. Nicht nur die Philosophie, sondern auch die speculative Theologie gestaltet sich nach der verschiedenen Lösung dieser Frage grundverschieden. Deshalb genügt es nicht, diese Frage nur aufzuwerfen; ihre Entscheidung muss versucht werden. Wer an diesem Problem verzweifelt, muss von der Philosophie ablassen; daher ist es auch in allen bedeutenden Systemen behandelt, von allen grossen Philosophen untersucht worden. Es handelt sich aber darum, ob der Unterschied zwischen Wesen und Existenz bloss in unseren Gedanken besteht, oder ob er real und ganz unabhängig von unserer Erkenntniss vorhanden ist. Die Frage betrifft nicht das unendliche Sein, von welchem die philosophische Theologie handelt, sondern nur das Sein der endlichen Dinge. Sie bezieht sich auch nicht auf eine Zusammensetzung aus dem Sein der blossen Möglichkeit und dem Sein der Realität; weil die beiden Begriffe sich gegenseitig ausschliessen, also keine Zusammensetzung bilden können. Sie betrifft also das endliche reale Sein einer und

derselben Sache, näherhin dasjenige reale Seiende, was wirklich oder actuell ist.

10. Die Schwierigkeit, die wir zu überwinden haben, liegt also darin, wie man sich das reale endliche Sein einer und derselben Sache als etwas Zusammengesetztes zu denken hat. Dass wir eine Unterscheidung unseres Verstandes in dem realen Seienden machen, nämlich zwischen seiner Wesensform oder Wesenheit einerseits und seiner Existenz oder seinem actuellen Wirklichsein andererseits, geben alle Philosophen zu; und die begriffliche Unterscheidung von Wesenheit und Existenz führt uns von selbst dahin. Allein damit ist die Frage erst angeregt, ob dieser rein begrifflichen Unterscheidung ein realer wirklicher Unterschied entspricht oder nicht. In der Voraussetzung der realen Unterscheidung von Wesen und Existenz eines und desselben Dinges müssen wir die beiden Seinselemente, aus denen das reale Sein eines Dinges gebildet wird, wie Act und Potenz auffassen. Act und Potenz gehen aber durch alle Gattungen des Seins hindurch, sie finden sich in allem endlichen Sein wieder. Das Sein als Existenz ist die Actualität einer jeden Sache. Es ist also die höchste Vollendung, welche das Wesen, das seinen Ursprung in der vorbildlichen Idee eines Intellectes hat, auf dem Wege seiner Verwirklichung innerhalb der ihm entsprechenden Seinsintensität erfahren kann. Das Wesen nimmt daher Theil am Sein der Wirklichkeit, welche die höchste und kräftigste Seinsfülle ist; es nimmt also das Wirklichsein in sich auf, soweit es aus sich selbst zu dieser Aufnahme fähig ist. (Vgl. Th. 1. 3 4; 1. 41 ad 3; 1. 5. 1.) Die Existenz ist darnach für irgend ein Wesen die letzte und höchste Vervollkommnung innerhalb der ganzen Reihe der Wirklichkeit. (Vgl. Th. coa gent. 2, 54.) Während also das Wesensein dasjenige ist, wodurch etwas diese bestimmte Natur erlangt und gerade so und nicht anders ist, verstehen wir unter Existenz dasjenige, wodurch das Wesen erst ein reales Seiendes, d. h. wirklich wird. (Th. 1. 54 3; Q. de spirit. creat. a. 1.)

11. Der Unterschied von Wesen und Existenz in ein und demselben Dinge ist ein wirklicher oder realer Unterschied. Beide sind so von einander unterschieden wie zwei ganz verschiedene Dinge und haben nur soviel von dem allgemeinen Seinsbegriff mit einander gemeinsam, dass sie beide ausserhalb des Nichts sind, während die reale Seinsweise der beiden selbst eine durchaus verschiedene ist. Wir stützen unsere Ansicht auf fünf Gründe. (Vgl. Plassmann Met. V. 291 ff.) 1) Wenn das Wesen eines endlichen Dinges nicht durch seinen ganzen Seinsinhalt selbst von der Existenz desselben Dinges verschieden wäre, so wäre die Existenz dieses Dinges thatsächlich, innerlich und nothwenig mit der Wesenheit des Dinges verbunden. Dadurch also, dass ein Ding eine bestimmte Wesenheit hat, mit welcher das Wirklichsein untrennbar verbunden ist, hätte es eben dieses Wirklichsein. Es würde also dadurch real existiren, dass es

so und nicht anders angelegt und beschaffen ist, d. h. durch seine Wesenheit. — Allein diese Folgerung ist unrichtig, weil ihre Voraussetzung falsch ist. Wenn nämlich zwei Begriffe ihrer Natur nach untrennbar mit einander verbunden sind, so muss ich durch den einen Begriff sofort den anderen nothwendig erhalten; und ohne den zweiten besitze ich auch den ersten nicht. Dasjenige Wesen, welches durch sich selbst schon existirt, hat das Wirklichsein nicht erst in sich aufgenommen, sondern besitzt es immer, weil in ihm Wesen und Wirklichsein ein und dasselbe sind der Sache nach. Ein solches Wesen kann daher auch nicht ein bestimmtes actuelles Sein besitzen, dass es durch Aufnehmen und somit durch ein Beschränken oder Begrenzen und Verendlichen erwirbt, sondern es hat das actuelle, an sich grenzenlose und unendliche Sein schon dadurch nothwendig, dass es ein Wesen ist. Ein solches Wesen müsste deswegen selbst unendlich sein. Das aber kann in der That nur das göttliche Wesen selbst sein Wir reden dagegen nur von den endlichen Dingen, deren Existenz durch die Erfahrung bezeugt wird. Diese können nur erklärt werden, wenn wir einen realen Unterschied von Wesen und Existenz annehmen. Andernfalls bliebe nichts übrig, als zu behaupten: es gibt nur eine einzige Substanz, d. h. ein einzig nothwendig existirendes Wesen, welches allgemein das göttliche Wesen genannt wird. Dann aber folgt weiter die Richtigkeit des Pantheimuss, der nicht nur innerliche Widersprüche enthält, sondern auch die Erfahrung gegen sich hat. (Th. 1. 3. 4; coa gent. 2, 52; Q. de pot. 7. a. 4)

2) Das Wesen eines Dinges ist durch sich selbst das, was es ist; und nicht erst dadurch, dass etwas anderes zu dem Wesen hinzukommt: denn sonst wäre jenes Zweite, was noch zum Wesen hinzutritt, erst dasjenige, wodurch das Wesen, welches ein Ding bestimmt und von anderen unterscheidet, gebildet würde. Jenes Zweite würde wieder entweder durch sich selbst das sein, was es ist, oder durch ein hinzukommendes Drittes. Und bei diesem Dritten wiederholt sich dieselbe Frage, so dass wir ins Unendliche fortschreiten könnten, ohne eine definitive Lösung zu finden. Man muss also beim Ersten stehen bleiben, wenn man überhaupt die Frage lösen will. Die aus der Erfahrung bekannten endlichen Dinge sind alle entstanden oder hervorgebracht. Also existiren sie nicht durch sich selbst, sondern empfangen ihre Existenz von etwas anderem: sonst wären sie überhaupt nicht geworden, sondern ewig und in ihrem actuellen Sein unbegrenzt und unendlich. Diese letztere Annahme widerspricht aber der Erfahrung. Das Wesen der endlichen Dinge ist das, was es ist, durch sich selbst: wenn wir sagen, es ist, so meinen wir aber nur das Wesensein damit. Die Existenz der endlichen Dinge ist dagegen nicht durch diese Dinge selbst gegeben, sondern verursacht: also ist ihre Existenz auch noch nicht in ihrem blossen Wesen vorhanden: wir müssen daher einen realen Unterschied zwischen dem Wesen und der Existenz der Dinge anerkennen. (Th. 1. 3. 4; Q. de pot. 7. a. 4.)

3) Das Wesen ist dasjenige, worin die Existenz aufgenommen wird. Die Existenz ist dasjenige, was in die Wesenheit aufgenommen wird. Das Wesen ist die in ihrer Ordnung reale Anlage oder Potenz zur actualen Existenz; die Existenz ist die letzte Actualisirung des Wesens. Wir müssen dabei die Wesenheit als eine reale, aber passive Seinspotenz auffassen: denn als rein logische Potenz wird die Wesenheit ohne alle Rücksicht auf die reale Ordnung gedacht und ist in diesem rein logischen Sinne überhaupt nicht fähig, die Existenz in sich aufzunehmen. Jede Potenz ist aber innerhalb ihrer Gattung von dem Acte, zu dem sie bestimmt ist, real verschieden. Also ist auch die Wesenheit als die reale passive Anlage zur Aufnahme der Existenz real von der letzteren verschieden. (Th. 1. 3. 4; Q. de pot. 7 a. 4 c. gent. 2, 52.) 4) Wenn Wesen und Existenz ein und dasselbe wären, so käme die Existenz der Wesenheit nur insofern zu, als beide zusammen ein einziges Ding, ein Seiendes sind: denn die Existenz ist nur die Actualität des Seienden. Zu dem Begriff Seiendes als solchem gehört aber nicht, dass es von etwas anderem verursacht ist, sonst müsste jedes Seiende verursacht sein, und es gäbe gar keine reale Seinsursache und daher überhaupt kein reales Sein. Da aber das Seiende als solches, weil der Begriff des Verursachtseins nicht dazu gehört, ein nicht verursachtes Sein besagt, worin dann Wesen und Existenz ein und dasselbe sind, so würden wieder alle verursachten Dinge von der Erklärung ausgeschlossen werden müssen, während wir es hier nur mit diesen Dingen zu thun haben. Also muss das verursachte Sein, weil es verursacht ist, aus Wesen und Existenz real zusammengesetzt sein. (Th. c. gent. 2, 52.) 5) Jedem endlichen Dinge kommt das Wirklichsein nicht absolut nothwendig, sondern nur in zufälliger Weise zu. Was aber einem Dinge nur zufälliger Weise zukommt, ist von dem Wesen des Dinges real verschieden: denn es kann auch fehlen, ohne dass deshalb das Wesen des Dinges als Wesen aufgehoben wird. Wesen und Existenz müssen also real verschieden sein. (Th. c. gent. 2, 52; 1. 50. 2 ad 3; q. de pot. 7 a. 4.)

12. Alle Einwendungen hiergegen beruhen ausnahmslos auf einer Verwechselung der Begriffe Wesen und Existenz, d. h. im letzten Grunde auf mangelhafter Analyse des Seinsbegriffes. Die Besprechung einiger Einwände wird die Sache klarer machen. 1) Die Wesenheit, sagt man, existirt eben dadurch, dass sie hervorgebracht ist: also kann sie von der ihr zukommenden Existenz nicht verschieden sein. Allein das Ziel und Ende der Hervorbringung eines Dinges, welches wirklich existirt, ist das ganze Ding als solches, in dem wir mit unserem Verstande die Wesenheit und die Existenz sicher unterscheiden. Die Wesenheit existirt daher in den verursachten Dingen: allein dass sie in diesen Dingen durch sich selbst existirt, und nicht durch eine Theilnahme an der in dem Dinge selbst verursachten Existenz, geht aus der Thatsache des Hervorgebrachtwerdens und des Seins des ganzen Dinges jedenfalls nicht hervor. Wenn man sagt,

die Wesenheit existirt schon durch sich selbst, weil sie hervorgebracht wird, so liegt darin eine petitio principii. In dem Ausdrucke, die Wesenheit existirt, liegt ferner eine Aequivocation. Allerdings existirt die Wesenheit eines realen Dinges, nämlich in dem einzelnen Dinge selbst, aber eben nur in Folge der Vereinigung der beiden Seinselemente, welche das Ding bilden, nämlich der Vereinigung des Wesens mit der Existenz. Wenn man aber sagt: die Wesenheit existirt als solche schlechthin, so heisst das etwas ganz anderes, was erst zu beweisen wäre. — Der Einwand wird aber weiter fortgeführt: gesetzt, Wesen und Existenz seien real verschieden; dann muss die Existenz entweder durch sich selbst oder durch etwas anderes existiren. Im ersten Falle existirt die Existenz einfach dadurch, dass sie das ist, was sie ist: also durch ihre eigene Wesenheit: dann gibt es aber schon eine Wesenheit, die durch sich selbst existirt; und dann ist nicht einzusehen, warum dasselbe nicht bei jeder Wesenheit der Fall sein sollte. Im zweiten Fall bedarf die Existenz wieder einer anderen von ihr verschiedenen Existenz, und bei dieser letzteren wiederholt sich dieselbe Frage mit demselbem Resultat, so dass wir eine unendliche Reihe von Existenzen annehmen müssten, was doch nicht angeht. Die Behauptung, dass die Existenz entweder durch sich selbst oder durch etwas anderes existiren muss, ist aber falsch. Die Existenz ist nämlich nicht das Subject selbst, was existirt, sondern das reale Princip, wodurch, d. h. durch dessen Vermittelung oder Theilhaben die Substanz selbst, d. h. die bestimmte Wesenheit existirt. Das also, was wirklich existirt, ist das ganze Ding: und damit ist zunächst irgend ein substanzielles Ding, eine Substanz gemeint. Diese Substanz hat ihr specifisches Sein durch dasjenige Sein, welches wir Wesenheit nennen; ihre Wirklichkeit aber erlangt sie erst durch dasjenige Sein, welches wir Existenz nennen. Das Ganze also, was aus der realen Vereinigung dieser beiden einfachen Seinselemente resultirt, ist erst das Princip, welches ein bestimmtes Wesen ist und eine reale Wirklichkeit oder Existenz besitzt. Das Wesen ist nur das Princip, wodurch etwas wesentlich ist, die Existenz ist nur das Princip, wodurch etwas, was wesentlich ist, auch wirklich ausserhalb seiner Ursachen existirt. Diejenige Substanz aber, die schon durch ihr eigenstes Wesen existirt, ist nur die göttliche, denn hier sind beide Seinselemente identisch in der Fülle des an sich seienden unendlichen Seins. (Vgl. Th. 1. D. 5. q. 1. a. 1.) 2) Die Existenz, sagt man weiter, kann nicht von der Wesenheit aufgenommen werden; denn die Wesenheit ist, ehe sie existirt, nicht wirklich, also nichts Reales, und wird erst durch die Existenz ausserhalb des Nichts hingestellt. Allein dasjenige, was etwas in sich aufnimmt, braucht zeitlich nicht vor dem, was aufgenommen wird, dazusein; beide können, sobald sie gleichzeitig da sind, in der Weise des Aufnehmenden und Aufzunehmenden auf einander wirken. Ferner ist die Wesenheit, ehe sie existirt, allerdings nichts Reales im Sinne des Seins der Existenz, wohl aber ist sie etwas

Reales im Sinne des Seins der Wesenheit: denn sie ist schon eine reale Potenz zur Aufnahme der Existenz, und das ist zwar noch nicht der höchste und letzte Seinszustand, aber doch schon ein wahres Sein ausserhalb des Nichts. Auch insofern die Wesenheit in ihrer Ursache vorhanden ist, noch ehe sie mit der Existenz vereinigt ist, hat die Wesenheit eine eigenthümliche Existenz, nämlich diejenige Existenz, die jener Ursache zukommt. Aber diese ursächliche Existenz ist durchaus verschieden von der Existenz ausserhalb jener Ursache, und nur davon reden wir hier. Die Wesenheit hat also, schon ehe sie existirt, und sofern sie schon ausserhalb des Nichts gedacht wird, eine wahre Realität, aber keine selbständige Existenz, sondern ihre Wesensrealität ruht noch in der von ihr ganz getrennten Existenz der Ursache, welche durch ihr Denken das Wesen hervorbringt. Es ist auch kein Grund abzusehen, weshalb die Wesenheit, sobald sie aus ihrer Ursache heraustritt und mit der Existenz sich verbindet, die ihr eigene Realität verlieren sollte; denn wenn sie ihre eigene Seinsrealität verlöre, würde sie überhaupt aufhören, und dann würde nicht mehr das Wesen, sondern die Existenz dasjenige sein, was die Dinge bildet und unterscheidet. Oder aber die Wesenheit wäre selbst das, was existirt, und alle von ihr verschiedene Existenz wäre nur ein Product unseres Denkens. Dann aber folgte weiter, dass nicht die concreten einzelnen Dinge, sondern nur die Ideen wirklich existiren. Idealismus und Pantheismus sowohl wie andererseits der Skepticismus wären die letzten Folgen dieser Ansicht. 3) Endlich sagt man, Wesen und Existenz ein und desselben Dinges können nicht getrennt werden, also sind sie sachlich nicht verschieden, sondern identisch. Allerdings können beide nicht getrennt werden, so lange sie in den wirklichen Dingen verbunden bleiben: wohl aber ist eine reale Trennung denkbar, ehe sie verbunden sind, also auf dem Wege der Entstehung des Dinges. Ferner können wir selbst beide Seinselemente nicht trennen, wohl aber kann es die Natur, die eines zum anderen hinzufügt. — Die Widerlegung weiterer Einwände überschreitet den Umfang eines Systems, welches sich begnügen muss, die Grundsätze aufzustellen. (Vgl. Th. Quodl. 2. a. 4 ad 1. Plassmann Met. V, 299—303. Zigliara Ont. 12.)

§ 4. Die Bestimmungen des Seinsbegriffes.

1. Aus der Analyse des allgemeinen Seinsbegriffes ergibt sich eine Reihe von charakteristischen Merkmalen oder Bestimmungen (dotes), die zwar keine wesentlichen Bestandtheile des Seins selber sind, ihm aber in Vergleichung mit anderen Begriffen zukommen. Mit anderen Worten: wir können jetzt durch Vergleichung des Seinsbegriffes, soweit wir ihn erkannt haben, gewisse Regeln für seinen Gebrauch in der Philosophie aufstellen.

2. Das Sein ist das am meisten Allgemeine. Jedes Ding, jede Realität, hat irgend ein Sein, nimmt irgendwie Theil am Sein. Wenn wir daher den Begriff von Sein aus den Dingen uns bilden, so gelangen wir zu dem, was alle Dinge mit einander gemeinsam haben, und das ist nur das an sich noch ganz unbestimmte Sein.

3. Das Sein ist der am meisten transcendentale Begriff, d. h. er geht durch alle Arten und Gattungen der Dinge hindurch. Es gibt nichts, was nicht ein Sein hat. Wenn wir alle unsere Begriffe analysiren und nach Art und Gattung ordnen, so finden wir in allen ohne Ausnahme das Sein enthalten.

4. Das Sein ist der höchste Begriff, über welchen hinaus wir nicht in der begrifflichen Auflösung fortschreiten können; es ist die Grenze unserer Analyse. Wir können ihn daher nicht weiter in Theilbegriffe oder Merkmale zerlegen; es ist daher der einfachste Begriff.

5. Das Sein ist keine Gattung. Der Seinsbegriff verhält sich zu dem unter ihm enthaltenen Dingen nicht, wie der Gattungsbegriff sich zu den unter ihm enthaltenen Artbegriffen verhält. Wäre das Sein oder das Seiende ein Gattungsbegriff, so müsste es in allen seinen Unterarten als specifisch verschieden vorkommen und so von uns erkannt werden. Das Sein müsste also durch etwas Bestimmtes differenzirt werden, um die einzelnen Arten der Dinge zu bilden. Jene Differenz dürfte aber selbst nicht wieder den Gattungsbegriff enthalten, sondern müsste zwar „etwas", aber doch kein Seiendes sein. Allein jede denkbare Differenz, wodurch das allgemeine noch unbestimmte Sein zu dieser bestimmten Art von Dingen specificirt oder verengt würde, müsste etwas sein, was ausserhalb des Nichts ist, und bezüglich der Arten, in die wir die realen Dinge eintheilen, müsste es etwas sein, was ausserhalb seiner Ursache da ist. Sobald wir aber etwas ausserhalb des Nichts, und ebenso sobald wir etwas annehmen, was ausserhalb seiner Ursache da ist, so haben wir in jedem Falle schon ein Seiendes, je nach der verschiedenen Bedeutung des Seins. Das Sein lässt also keine Differenz zu. Daher kann es keinen Gattungsbegriff bilden. Die Transcendenz des Seinsbegriffes erstreckt sich daher über alles logische Allgemeine. Die logischen Gattungen haben nur selbst innerhalb des Seinsgebietes ihre Geltung, aber sie schliessen das Seiende nicht mehr ein, sondern nehmen an ihm Theil in der besonderen Seinsweise, die einer jeden von ihnen thatsächlich zukommt. Das Seiende ist also auch kein Allgemeines im Sinne der sogenannten Ideen, welche das Allgemeine enthalten. (Th. c. gent. 1, 25.)

6. Das Sein ist kein univoker, sondern ein analoger Begriff

1) Ein univoker allgemeiner Begriff sagt etwas von mehreren Dingen aus, was sich in jedem derselben in der gleichen Bedeutung findet. Ein solches Univocum ist daher etwas im stricten Sinne Allgemeines. Das Seiende ist aber keines der fünf obersten Gattungen, in welche das Allgemeine oder die Idee logisch eingetheilt wird. Das Seiende

ist keine Gattung, wie wir eben bewiesen haben. Ebensowenig ist es die oberste Art aller Dinge: denn dann wäre die Verschiedenheit der Dinge keine wesentliche mehr, und das ist gegen die Erfahrung. Ferner setzt jede Art eine über ihr stehende Gattung voraus: über dem Sein aber gibt es nichts mehr in der Analyse unseres Denkens. Auch kann man die logische Einheit vom Sein und Nichtsein als die Einheit der Gegensätze nicht wie eine Gattung auffassen: denn in dieser Annahme müsste man dem Nichts Prädicate beilegen, und es müsste etwas mit dem Sein objectiv gemein haben; dass aber verstösst gegen den Begriff dieser Gegensätze. Ebensowenig ist das Seiende die Differenz der Gattung oder Art: denn es ist in allen Dingen als die Grundlage jeder Einheit oder Verschiedenheit vorhanden, geht also über die Differenzirung hinaus. Ebensowenig ist es eine logische Eigenschaft (proprium): denn es geht ebenso in die Wesenheit der Dinge wie in ihre Eigenschaften ein. Endlich ist es kein logisches Accidenz: denn es kann in den Dingen nie fehlen, ohne den Begriff der Dinge zu zerstören. Es gibt also keinen univoken Begriff vom Seienden. 2) Dennoch wird das Sein von allen Dingen ohne Ausnahme ausgesagt: daher kann es den Dingen nur der Analogie nach zukommen. Die analog bezeichneten oder benannten Dinge sind weder ganz dasselbe noch auch etwas ganz Verschiedenes; sie sind zwar in sich selbst verschieden, aber dennoch Eins für unsere Erkenntniss, weil in ihnen ein gewisses Verhältniss, eine Proportion thatsächlich besteht. (Th. in Arist. Met. 11 lect. 3; 12 lect. 4; 4 lect. 1; 7 lect. 4.) Die Aehnlichkeit der Proportionalität ist so beschaffen, dass die analoge Sache in jedem einzelnen Gliede der ganzen Analogie innerlich enthalten ist, so dass die einzelnen Glieder zwar nicht schlechthin, aber doch der Proportion nach übereinstimmen. Die Aehnlichkeit der Attribution dagegen ist anders beschaffen. Die analoge Sache ist zwar innerlich im vornehmsten oder Hauptgliede der ganzen Analogie enthalten; die übrigen Glieder werden aber nur darnach benannt: diese zweite Analogie ist also keine Analogie dem Sein nach, sondern nur eine dem Verstande nach (Th. D. 19. q. 5 a. 2 ad 1.); während die erste Analogie eine solche ist sowohl dem Sein wie dem Verstande nach. Weil aber das Seiende in allen Gliedern des Seinsgebietes innerlich vorkommt, so besagt es eine Analogie der ersten Art, der Proportionalität. Diese aber ist wieder doppelt: die eigentliche und die uneigentliche oder metaphorische Analogie der Proportionalität. (Th. 1 Ethic. lect. 7.) Da das Seiende aber in allen einzelnen Gliedern der ganzen Seinsanalogie wahrhaft und nach seinem formalen Begriffe sich vorfindet, so ist es ein Analogum der eigentlichen Proportionalität. Die sogenannte Analogie der Transcendenz ist keine besondere Art der Analogie: sie ist nur für den Seinsbegriff willkürlich erfunden. Der Grund für diese Analogie muss aber selbst doch wieder etwas, also etwas Reales sein, was daher nur eine Proportionalität begründen kann. 3) Daraus folgt,

dass das Sein oder das Seiende in jedem Dinge, und zwar in seinem innersten Wesen, enthalten ist: ens imbibitur in omni vel minima re. Daraus folgt weiter, dass das Sein nicht ganz dasselbe, sondern nur etwas Analoges bedeutet, wenn wir es vom Endlichen und Unendlichen, von der Substanz und vom Accidenz, von dieser oder jener Gattung des Accidens aussagen. (Arist. Met. 3, 2. Th. Opusc. de analogia; Q. 2 de Veritate a. 11. Plassmann Met. V, 311 ff., 319 ff.)

7. Das Sein kann nicht definirt werden. Jede Definition wird durch Angabe des Gattungsbegriffes und der specifischen Differenz gebildet: das Sein geht aber durch alle diese Begriffe hindurch, erlaubt also keine logische Definition. Wohl aber kann der allgemeine und noch unklare Begriff des Seins durch Reflexion genauer erkannt und aus sich selbst, durch Vergleichung der einzelnen Seinsbegriffe, erklärt werden. Darin liegt kein Mangel, sondern ein Vorzug des einfachsten Begriffes, der wegen seiner Einfachheit keiner Definition und keines Beweises bedarf.

8. Das Sein ist in allem Seienden nicht als Sein verschieden, sondern nur durch seine Zustände (modi); d. h. ein Seiendes unterscheidet sich von einem anderen Seienden nicht dadurch, dass das Sein als solches in beiden ein verschiedenes ist, sondern nur durch die verschiedene Intensität, die in jedem Seienden eine andere ist. Das Sein ist in allem und jedem, was wir in einem Dinge finden. Zwei Dinge, die wir als verschiedene erkennen, weil sie uns verschiedene Eigenschaften darbieten und zur Annahme eines sachlichen Grundes dafür nöthigen, d. h. zur Annahme einer Verschiedenheit ihres Wesens, sind nicht verschieden in Bezug auf das Sein selbst, denn kein Theil dieser Dinge ist ohne Sein. Das, wodurch die beiden Dinge verschieden sind, kann nicht ein Nichts sein, es muss also etwas sein, was jedem dieser Dinge besonders gehört und doch vom Sein jedes dieser Dinge nicht verschieden sein kann. Die beiden Dinge unterscheiden sich daher einfach jedes vom andern durch sich selbst, durch sein eigenes und nicht andres Sein, d. h. durch die Seinsweise oder den Seinszustand. Wir müssen also die Welt nehmen wie sie ist: da wir sie nicht geschaffen haben, hängt unser Erkennen und Wissen von ihrer thatsächlichen Beschaffenheit ab. Wir müssen also lernen und uns gewöhnen, ein jedes Seiende, welches von der Erfahrung uns zuerst offenbart wird, als das zu betrachten, was es ist, und es nicht mit dem zu verwechseln, was es nicht ist: d. h. wir müssen uns stets erinnern, dass das Wort Sein und Seiendes in jedem einzelnen Dinge etwas Besonderes bedeutet, nämlich nicht mehr und nicht weniger als den ganzen eigenthümlichen Realitätsinhalt des bestimmten einzelnen Dinges. Auf diesem Gesetze der Analogie des Seins beruht die ganze Philosophie: und alle Verschiedenheit der Ansichten unter den Philosophen rührt im letzten Grunde von einem Missverständniss der Bedeutung des Seins in einem bestimmten Falle her.

9. Das Sein ist das, was am meisten intellectuell erkennbar ist. Wenn wir überhaupt erkennen, so erkennen wir etwas und nicht nichts. In allen Objecten unserer Erkenntniss ist also das Sein enthalten. Insoweit kann also jedes Ding erkannt werden, als es etwas ist, d. h. als es ein Sein besitzt. In allen Objecten ist also das Sein selbst das am meisten Erkennbare.

10. Das Sein ist der Gegenstand der Metaphysik. Das Sein ist Subject für seine besonderen Bestimmungen, nicht als ob sich diese besonderen Bestimmungen vom Sein selbst durch etwas Neues real unterschieden, was kein Sein wäre; sondern das Sein wird einfach für alle anderen Bestimmungen vorausgesetzt und liegt ihnen allen zu Grunde. Daher besteht der ganze Unterschied des Seins und seiner realen Bestimmungen in der Weise oder im Zustande des Seins selbst. Das Sein ist das, was am meisten erkennbar ist und das Erste, was wir in allen Dingen wenigstens indistinct erkennen: es wird daher allem anderen vorausgesetzt und ist somit der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft, welche die Erkenntniss aus den letzten Gründen der Dinge erstrebt. Die verschiedenen Zustände des allgemeinen Seins machen aber eine eigene Wissenschaft über dasselbe möglich, denn sie bewirken, dass wir vom Sein verschiedene Aussagen machen und so seine Natur durch Vergleichung dieser Aussagen genauer und distincter erkennen. (Vgl. Albertus Magnus, opera tom. 3 lib. 4 tract 1. c. 2. p. 121.) Das Seiende als solches ist daher das formale Object der metaphysischen Wissenschaft. Deswegen empfängt sie auch von ihm ihre charakteristischen Eigenschaften, welche den acht bis jetzt genannten Bestimmungen des Seinsbegriffes genau entsprechen. Diese Wissenschaft ist daher gemäss der Natur ihres Objectes 1) die allgemeinste, 2) am meisten transcendentale, 3) letzte am und meisten einheitliche, 4) abstracteste, 5) umfassendste, 6) am meisten voraussetzungslose, 7) sicherste und 8) die eigentlichste oder die Königin der Wissenschaften.

Viertes Capitel.

Die Eigenschaften des Seins.

„Beauty, Good, and Knowledge, are three sisters
That doat upon each other, friends to man,
Living together under the same roof,
And never can be sunder'd without tears."

Tennyson.

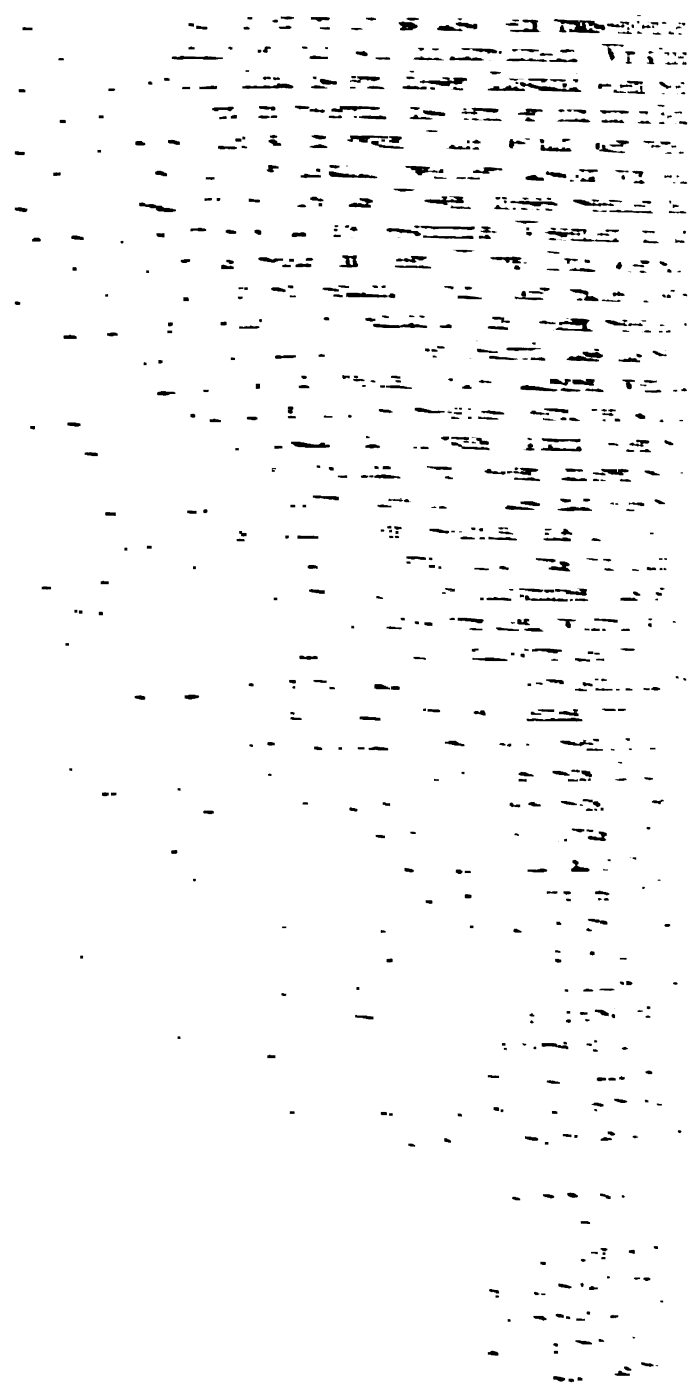
Aus der Erkenntniss des Seins entspringt die Erkenntniss gewisser Eigenschaften, die mit dem Sein in nothwendiger Verbindung stehen. Von diesen allgemeinen Eigenschaften des Seins betrachten wir zuerst diejenige, welche dem Sein an sich zukommt, nämlich die Einheit, und darauf diejenigen, welche dem Sein mit Rücksicht auf das erkennende Subject zukommen, nämlich die Wahrheit und die Güte. Da aber jede Wissenschaft nicht nur ihr Object, sondern auch den Gegensatz desselben zugleich erkennt, so müssen auch die Gegensätze der drei Seinseigenschaften betrachtet werden. Ferner muss das Verhältniss jener Eigenschaften zu einander bestimmt, und endlich diejenige Eigenschaft erklärt werden, welche den ersteren folgt, nämlich die Schönheit. Das vierte Capitel zerfällt daher in neun §§: 1. die Eigenschaften des Seins, 2. die Einheit, 3. die Vielheit, 4. die Wahrheit, 5. die Falschheit, 6. die Güte, 7. das Uebel, 8. das Verhältniss von Einheit, Wahrheit und Güte zu einander, 9. die Schönheit.

§ 1. Die Eigenschaften des Seins.

1. Transcendentale Eigenschaften des Seins (passiones entis) nennen wir diejenigen Eigenschaften, die dem Sein als solchem eigenthümlich sind und sich daher in jedem Seienden finden. Das Erste, was wir in allen Dingen zwar klar, aber noch nicht distinct erkennen, ist das Seiende. Alles Uebrige fügen wir dem Begriffe des Seins hinzu. Dieser Zusatz, den wir bei unserer Erkenntniss eines bestimmten Dinges machen, ist selbst wieder etwas, also ein Seiendes, welches wir nicht als eine specifische Differenz des Seins, sondern nur als einen Seinszustand (modus) erkennen, der in dem reinen Seinsbegriff noch nicht besonders ausgedrückt war. Dieser besondere Zustand ist entweder ein besonderer Grad des Seins oder ein solcher Zustand, der allgemein jedem Seienden

ist.
nicht
enth.
etwa
das

ist S
beso
unte
für
zu
sein
selb
Erst
wir
Geg
Grü
mei
mög
sag
gen
lib.
form
sie
acht
spre
Obje
am
meis
die



veranlasst uns objectiv zu dieser unterschiedlichen Auffassung seiner Eigenschaften. Wir unterscheiden sie daher durch unsere Vernunft auf einen sachlichen Grund hin.

3. Diese Eigenschaften sind also immer und überall in jedem Seienden, sofern es ein Sein hat. Wir finden sie also im Gedankending (ens rationis) nach seiner eigenthümlichen Weise, d. h als ein Gedachtsein, und im realen Sein ebenso nach der ihm eigenthümlichen Seinsweise als etwas Wirkliches. Weil sie durch alle Gattungen und Arten von Dingen hindurchgehen, also transcendental sind, und weil sie sachlich eins und dasselbe mit dem Seienden selbst sind, so sind sie selbst Analoga. Ihre Seinsintensität richtet sich daher nach der Intensität des Seienden, an dem wir diese Eigenschaften betrachten. Sie selbst sind daher auch keine Gattungsbegriffe und erlauben keine trenge Definition, sondern nur eine Erklärung oder Verdeutlichung.

§ 2. Die Einheit.

1. Eins ist das, was in sich selbst nicht getheilt ist. Der Be-riff von Einheit ist ein positiver, das Wort für den Begriff ist aber n negativer Ausdruck. Wir erfassen ihn am Seienden, indem wir n Seienden selbst etwas negiren. Wir bilden also den Begriff der nheit durch Zusammensetzung auf positive und negative Weise. Da-rch, dass ein Ding in sich selbst nicht getheilt ist, sind wir in Stand setzt, das Ding auch als von anderen Dingen getrennt aufzufassen, bald es überhaupt ausser diesem Dinge noch andere gibt. Da das tliche Sein, dessen Existenz wir später zu beweisen haben, ein iges ist, und da vor Entstehung der Welt nichts ausser dem gött-ien Sein vorhanden war, so war es eben nur darum Eins, weil es in sich ungetheiltes Sein besitzt. Die weitere Erklärung seiner heit als etwas, was von jedem anderen getheilt und getrennt ist, mt also erst bei der Entstehung der Welt zu dem Grundbegriffe u: Eins ist also das, was in sich selbst ungetheilt ist. Diese Er-ung ist zwar keine Definition, aber eine Verdeutlichung des durch selbst verständlichen Begriffes von Einheit und besagt direct etwas tives, nämlich das Seiende, insofern es ungetheilt ist in sich selbst; ect aber besagt sie die Negation der Theilung. Das Erste, was Intellect erkennt, ist das Seiende; diese Erkenntniss ist noch eine tincte. Das Zweite ist die Negation des Seienden. Darauf folgt ns die Erkenntniss der Theilung: denn sobald der Intellect das de erkannt und weiter erfasst hat, dass es als etwas Allgemeines nicht dieses oder jenes bestimmte Seiende ist, folgt die weitere ntniss, dass das Seiende im Allgemeinen von diesem oder jenem nmten Seienden verschieden ist. Viertens folgt die Erkenntniss dem Begriffe der Einheit, dass nämlich dieses oder jenes bestimmte de in sich nicht getheilt ist. Fünftens folgt die Erkenntniss der eit: sofern nämlich dieses oder jenes bestimmte Seiende als von

zukommt. Der Zustand der letzteren Art ist also ein transcendentaler, der durch alle Gattungen der Dinge sich hindurchzieht. Wir können ihn zweifach betrachten. Einmal, insofern dieser Zustand jedem Seienden als solchem zukommt, und wiederum, insofern er ihm nur in Bezug auf ein anderes Sein eigen ist. Im ersten Falle bejaht oder verneint er etwas im Seienden. Der Zustand, welcher absolut von jedem Seienden ausgesagt wird, bezeichnet das Wesen dieses Seienden; denn jedes Seiende, insofern es ist, hat eine bestimmte Wesenheit; und darnach bezeichnen wir das Seiende mit dem Worte Ding oder Sache. Seiendes wird es nach dem Sein benannt, Ding oder Sache heisst es in Bezug auf seine Wesenheit. Die Negation, die jedem Seienden als solchem zukommt, ist seine Einheit, d. h. der Begriff, dass das Seiende in sich selbst ungetheilt ist. Im zweiten Falle dagegen, wenn man jedes Seiende mit Bezug auf ein anderes Seiendes betrachtet, so kommt jedem Sein ein doppelter Zustand zu. Erstens kommt jedem Seienden die Getheiltheit oder die Trennung von jedem anderen Seienden zu: und dieser Zustand wird dadurch bezeichnet, dass man jedes Seiende ein Etwas nennt. Zweitens kommt jedem Seienden eine doppelte Uebereinstimmung zu: insofern es nämlich etwas gibt, was von Natur aus dazu bestimmt ist, mit jedem Seienden übereinzustimmen: das ist aber die Seele sowohl nach ihrem Erkenntnissvermögen, wodurch sie jedes Sein in sich aufnehmen, und nach dem Begehrungsvermögen, wodurch sie von jedem Sein angezogen werden kann. Die Uebereinstimmung eines jeden Seienden mit dem Begehrungsvermögen nennen wir die Güte des Seins, und die Uebereinstimmung eines jeden Seienden mit dem Erkenntnissvermögen nennen wir die Wahrheit des Seins. Es gibt also eigentlich fünf transcendentale Eigenschaften jedes Seins. Diese fünf Zustände heissen: Sache oder Wesenheit, Einheit, Etwas oder Individualität, Güte, Wahrheit. Von der ersten Eigenschaft haben wir Cap. 3 § 3 besonders gehandelt. Die dritte Eigenschaft wird bei der Einheit des Seins besprochen werden. Daher bleiben nur die drei wichtigsten Eigenschaften, Einheit, Wahrheit und Güte, hier zu behandeln. Da aber das Begehrungsvermögen dem Intellect oder Erkenntnissvermögen folgt, so müssen wir die Wahrheit vor der Güte untersuchen. Der Güte aber folgt mit Bezug auf den die Güte erkennenden Intellect die Schönheit: da sie aber aus Güte und Wahrheit folgt, kann sie nicht mit den ursprünglichen transcendentalen Eigenschaften des Seins gleichgestellt werden, sondern muss im Anschluss an dieselben als ihre Folge behandelt werden. (Th. Q. de veritate q. 1. a. 1.)

2. Die transcendentalen Eigenschaften des Seins sind mit dem Seienden, dessen Eigenschaften sie sind, identisch, weil sie jedem Seienden als solchem zukommen, und weil jede von ihnen selbst ein Seiendes ist. Dies wird bei jeder einzelnen Eigenschaft besonders nachgewiesen werden. Daher sind sie nur als Seinszustände (modi) vom Seienden selbst dadurch verschieden, dass wir im Seienden selbst seine transcendentalen Zustände unterschiedlich auffassen. Das Seiende

veranlasst uns objectiv zu dieser unterschiedlichen Auffassung seiner Eigenschaften. Wir unterscheiden sie daher durch unsere Vernunft auf einen sachlichen Grund hin.

3. Diese Eigenschaften sind also immer und überall in jedem Seienden, sofern es ein Sein hat. Wir finden sie also im Gedankending (ens rationis) nach seiner eigenthümlichen Weise, d. h als ein Gedachtsein, und im realen Sein ebenso nach der ihm eigenthümlichen Seinsweise als etwas Wirkliches. Weil sie durch alle Gattungen und Arten von Dingen hindurchgehen, also transcendental sind, und weil sie sachlich eins und dasselbe mit dem Seienden selbst sind, so sind sie selbst Analoga. Ihre Seinsintensität richtet sich daher nach der Intensität des Seienden, an dem wir diese Eigenschaften betrachten. Sie selbst sind daher auch keine Gattungsbegriffe und erlauben keine strenge Definition, sondern nur eine Erklärung oder Verdeutlichung.

§ 2. Die Einheit.

1. Eins ist das, was in sich selbst nicht getheilt ist. Der Begriff von Einheit ist ein positiver, das Wort für den Begriff ist aber ein negativer Ausdruck. Wir erfassen ihn am Seienden, indem wir am Seienden selbst etwas negiren. Wir bilden also den Begriff der Einheit durch Zusammensetzung auf positive und negative Weise. Dadurch, dass ein Ding in sich selbst nicht getheilt ist, sind wir in Stand gesetzt, das Ding auch als von anderen Dingen getrennt aufzufassen, sobald es überhaupt ausser diesem Dinge noch andere gibt. Da das göttliche Sein, dessen Existenz wir später zu beweisen haben, ein ewiges ist, und da vor Entstehung der Welt nichts ausser dem göttlichen Sein vorhanden war, so war es eben nur darum Eins, weil es ein in sich ungetheiltes Sein besitzt. Die weitere Erklärung seiner Einheit als etwas, was von jedem anderen getheilt und getrennt ist, kommt also erst bei der Entstehung der Welt zu dem Grundbegriffe hinzu: Eins ist also das, was in sich selbst ungetheilt ist. Diese Erklärung ist zwar keine Definition, aber eine Verdeutlichung des durch sich selbst verständlichen Begriffes von Einheit und besagt direct etwas Positives, nämlich das Seiende, insofern es ungetheilt ist in sich selbst; indirect aber besagt sie die Negation der Theilung. Das Erste, was der Intellect erkennt, ist das Seiende; diese Erkenntniss ist noch eine indistincte. Das Zweite ist die Negation des Seienden. Darauf folgt drittens die Erkenntniss der Theilung: denn sobald der Intellect das Seiende erkannt und weiter erfasst hat, dass es als etwas Allgemeines noch nicht dieses oder jenes bestimmte Seiende ist, folgt die weitere Erkenntniss, dass das Seiende im Allgemeinen von diesem oder jenem bestimmten Seienden verschieden ist. Viertens folgt die Erkenntniss von dem Begriffe der Einheit, dass nämlich dieses oder jenes bestimmte Seiende in sich nicht getheilt ist. Fünftens folgt die Erkenntniss der Vielheit: sofern nämlich dieses oder jenes bestimmte Seiende als von

Die Einheit.

verschieden, und jedes von beiden als eine Einheit erkannt wird. Denn soweit mehrere Dinge als verschieden von einander erkannt werden, muss jedes einzelne dieser verschiedenen Dinge als Eins erkannt sein, ehe die Erkenntniss der Vielheit selbst distinct zu Stande kommt. Wenn wir daher die Begriffe Einheit und Vielheit durch einander verdeutlichen, so liegt darin kein logischer Fehler. Die Theilung ist also die Ursache der Vielheit und geht in unserer Erkenntniss der Vielheit voraus. Eins wird aber etwas genannt im privativen Sinne, d. h. als etwas, was der Theilung entbehrt: denn Eins ist das ungetheilte Sein, aber nicht als etwas, was der Vielheit entbehrt. Daher ist der Begriff Theilung in unserem Verstande früher als der Begriff Eins, und die Vielheit ist später als das Eins. (Th. Q. 9. de pot. a. 7 ad 15.) Dadurch also, dass ich mir eine Sache in ihrer Einheit denke, erkenne ich keine neue vorher unerkannte Realität in dem Sein der Sache, durch welche die Sache mehr Sein besässe, als sie schon dadurch hat, dass sie diese bestimmte Sache ist. Der Begriff von Eins fügt daher keine neue Realität oder Entität zum Sein hinzu, sondern nur eine Beziehung unseres Verstandes, nämlich die privative Beziehung auf die Theilung als eine Negation des Seienden. Sachlich ist also Eins und Seiendes identisch. Jedes Seiende, insofern es dieses Seiende ist, muss also von jedem anderen verschieden und in sich selbst ungetheilt, d. h. eins sein. Wäre es nicht eins, so wäre es aus mehreren Seienden zusammengesetzt. Jeder dieser Theile wäre wiederum entweder zusammengesetzt oder eins: und so müsste man endlos fortgehen. Man muss also irgendwo stehen bleiben; und weil kein Grund ist, lieber bei einem als beim anderen aufzuhören, so muss man das erste Seiende wählen. Daher kann man den Begriff Seiendes mit dem Begriffe Eins vertauschen und einen für den anderen gebrauchen.

2. Die transcendentale Einheit, die wir jetzt aus dem Begriff des Seins entwickelt haben, wird, weil das Sein der eigentliche Gegenstand der Metaphysik ist, die metaphysische Einheit genannt. Wesentlich von ihr verschieden ist der Begriff der mathematischen Einheit, welche die Einheit der Zahl nach bedeutet. Diese letztere Einheit ist das Princip der Zahl, d. h. das Erste in der Reihe der Zahlen oder Quantitäten. Die mathematische Einheit gehört daher zur Natur desjenigen, worin sie vorkommt, also zu den Quantitäten, und bildet eine besondere Art derselben. Diese Einheit fügt in der That zu demjenigen Seienden, in welchem sie vorkommt, also zur Quantität, noch etwas in seiner eigenthümlichen Art Reales hinzu, nämlich den Begriff des Maasses; denn das mathematische Eine ist der Anfang, auf welchen andere gleichartige Dinge folgen, und wodurch diese letzteren gemessen werden. Die Quantität ist, wie wir sehen werden, selbst kein selbständiges Sein, sondern kommt nur in Substanzen vor, ist also ein Accidenz. Dasjenige also, was die mathematische Einheit zu ihrem Seienden, der Quantität, hinzufügt, kann nur eine reale Beziehung zu anderen Quantitäten, also ein Accidens sein. Die

mathematische Einheit ist daher der ganzen Gattung nach von der metaphysischen Einheit verschieden. Deshalb kann auch das mathematische Eine nicht mit dem Seienden vertauscht werden. Metaphysisch ist jedes Seiende eins; mathematisch aber ist nicht jedes Seiende eins, sondern nur dasjenige bestimmte Seiende, welches zur Gattung der Quantität gehört. Ebenso ist auch jedes mathematische Eine noch nicht metaphysisch ein Seiendes, während umgekehrt jedes metaphysische Eine auch schon ein Seiendes ist. (Th. Q. 9. de pot. a. 7; 1. 11. 1 ad. 1 und 3.)

3. Die Vielheit ist der Gegensatz der Einheit. Während die Einheit von der Ungetheiltheit verursacht wird, entsteht die Vielheit durch die Theilung, folgt daher auch dem Begriffe der Theilung. Transcendental ist diejenige Vielheit, welche über die Gattung der Quantität hinausgeht; diese Vielheit ist ein bestimmter formaler Gegensatz zur Einheit, der die Quantität gar nicht betrifft. Diese metaphysische Vielheit fügt auch nichts zu den vielen Dingen hinzu als nur die Verstandsunterscheidung, dass das eine dieser Dinge nicht das andere ist, also nur eine Beziehung des erkennenden Intellects. Während das Eine zum Seienden nur eine Negation, nämlich die Theilung hinzufügt, so fügt die Vielheit zwei Negationen hinzu, nämlich die Negation der Theilung in dem Dinge selbst und die Verschiedenheit des Dinges von einem anderen Dinge. Die mathematische Vielheit dagegen fügt zu den vielen Dingen, von denen sie ausgesagt wird, noch die reale Beziehung auf Quantitäten hinzu.

4. Da die metaphysische Einheit in der Ungetheiltheit besteht, so ergeben sich ihre Arten aus dem Grade der Ungetheiltheit. 1) Einheit der Untheilbarkeit ist die Einheit eines solchen Dinges, welches weder wirklich noch auch der Anlage nach in sich getheilt ist, also überhaupt gar keine Theilung zulässt. Ein solches Ding ist ein unzusammengesetztes oder einfaches Wesen. Die Intensität dieser Einheit folgt der Intensität, welche der Actualität, des Dinges zukommt. Im strengsten Sinne ist nur die reinste Actualität also dasjenige Sein, dem gar keine Potentialität zukommt, absolut einfach. Darnach folgen diejenigen verursachten Substanzen, welche am meisten Actualität besitzen, und dafür müssen wir die rein geistigen Wesen halten, wenn es solche gibt. Einheit der Zusammensetzung ist dagegen diejenige Einheit, deren Sein zwar actuell ungetheilt, aber der Potenz nach theilbar ist; eine solche Einheit bietet die menschliche Natur dar, wenn wir sie als zusammengesetzt aus Seele und Leib auffassen wollen. Das Sein dieser Art von Einheit, d. h. das zusammengesetzte Sein, existirt erst durch die Vereinigung der Theile und hört als dieses bestimmte Sein sofort auf, sobald die Theile von einander getrennt werden. Daher besteht das Sein eines jeden Dinges in der actuellen Ungetheiltheit und bewahrt diese Einheit ebenso, wie es sein Sein bewahrt. In jedem Dinge liegt daher ein natürliches, wenn auch unbewusstes Streben, was wir bildlich eine metaphysiche Gravitationskraft nennen könnten, seine

einem andern verschieden, und [illegible] dieses bestimmte Ding kannt wird. Denn sowe[illegible] erkannt werden, w[illegible] erkannt sei[illegible] komm[illegible] and[illegible] is[illegible] [illegible] Einheit, welche dem Sein zukommt, [illegible] Theile hat, oder ausschliesslich erst [illegible] Wesenstheil die Existenz empfängt. Das an [illegible] Falle ist der eine Act, welchen wir das göttliche [illegible] im zweiten Falle ist es z. B. der Mensch, wenn [illegible] die Entelechie oder den Act des Leibes auffassen. [illegible] wird auch natürliche Einheit genannt, insofern sie der [illegible] Natur eines Dinges zukommt, also der Wesenheit als [illegible] wenn diese aus Theilen zusammengesetzt ist, die erst durch [illegible] Vereinigung eine bestimmte Wesenheit bilden. Die Einheit in gewisser Hinsicht ist dagegen diejenige, aus welcher keine bestimmte Wesenheit resultirt, deren Theile also für sich eine vom Ganzen unterschiedene Existenz haben. Dazu gehören alle künstlich zusammengesetzten Einheiten, z. B. der Staat, das Volk. Ebenso alle Zusammensetzungen aus einer Substanz und aus Accidenzen. Ferner die Einheit der Ordnung, z. B. ein Heer, das aus Soldaten, eine Stadt, die aus Häusern in geordneter Weise zusammengesetzt ist.

3) Einheit im univoken Sinne besagt die Ungetheiltheit eines Dinges entweder in Bezug auf die Zahl oder die Einzelheit, als ein Individuum, oder in Bezug auf die Allgemeinheit sei es als Gattung. z. B. Thier, oder als Art, z. B. Mensch. (Th. 1. D. 23. q. 1. a. 3.) Einheit im analogen Sinne bezeichnet die Gemeinsamkeit der Aehnlichkeit mehrerer Dinge, die in einer Beziehung zwischen Extremen besteht. Die Einheit der Extreme ist die Uebereinstimmung derselben in einer Aehnlichkeit. Ein und dasselbe Ding kann aber in einer Hinsicht eins und in anderer Hinsicht vielfach sein, z. B. der Zahl nach vielfach und der Art nach eins.

5. Auf den Begriff der Einheit folgt der Begriff des Etwas. den wir die Individualität nennen. Insofern ein Seiendes von jedem anderen getheilt oder getrennt ist, nennen wir es Etwas oder ein Individuum. Dasjenige, wodurch ein Ding ungetheilt in sich und von jedem anderen getheilt ist, und wodurch es daher zum Individuum wird, heisst der Grund oder das Princip der Individuation. Die bewirkende Ursache ist das von aussen thätige Individuationsprincip. Ausserdem muss aber auch in dem Dinge selbst irgend ein Grund liegen, weshalb es individuirt, d. h. sich nicht der Art oder Natur. sondern nur der Zahl nach von den anderen gleichartigen Dingen unterscheidet: und nach diesem inneren Princip, wodurch das Individuum als solches gebildet wird, fragen wir an dieser Stelle. 1) Die materiellen Dinge haben ausser der specifischen Einheit auch noch eine numerische Einheit, wodurch sie diese bestimmten Individuen sind und sich von allen anderen ihrer eigenen Art der Zahl nach unterscheiden. Die Frage nach dem inneren Grund der Individuation ist daher dieselbe wie die Frage, wodurch ein und dieselbe Wesenheit, z. B. Gold, in

verschiedenen Individuen, z. B. in diesem Goldstück, in dieser Uhr u. s. w. real verschieden existiren kann, so dass die Wesenheit in allen Individuen selbst doch ein und dieselbe Art behält. Wir suchen also nach dem Grunde, der in der Sache selbst liegt. In den Accidenzen der individuellen Substanz kann es nicht liegen. Erstens setzen die Accidenzen zu ihrer eigenen Existenz schon die Existenz und damit die Einheit und Individuation ihres Subjectes voraus; und zweitens ist die numerische Verschiedenheit, die wir erklären wollen, eine Verschiedenheit der Substanzen selbst, und keine accidentale, kann also auch nicht von Accidenzen herrühren. Der Grund der Individuation ist also in der materiellen Substanz selbst zu suchen. Das substanzielle Ganze, wenn wir es aus einer Wesenheit und der Materie zusammengesetzt denken, ist, sobald wir es fertig denken, der Zielpunkt oder das Ende der Individuation. Der Grund also, wodurch jenes Ziel erreicht wird, kann nur in einem der substanziellen Theile liegen. Die Wesensform ist aber der Grund für die specifische Verschiedenheit; jede Formverschiedenheit bringt also Verschiedenheit der Art hervor: also muss die rein numerische Verschiedenheit innerhalb derselben Art nicht vom Wesen des Dinges herrühren, sondern in seiner Materialität liegen. Diese Annahme entspricht auch durchaus dem Begriff der Materie. Sie ist der reale Träger der besonderen Wesensform in der ganzen Körperwelt. Die Materie nimmt ihre besondere Form direct in sich auf, und dadurch wird die bestimmte körperliche Substanz sofort gebildet und individualisirt. Eine weitere Frage ist die: auf welche Weise die Materie das Princip der Individuation für die körperlichen Dinge sein kann. Die Materie als solche ist offenbar allen körperlichen Dingen gemeinsam; wir werden sie in der Naturphilosophie so auffassen müssen, dass sie an sich, und insofern sie allen Körpern zu Grunde liegt, noch indifferent für jede bestimmte Wesensform ist. Insofern sie also etwas Gemeinsames ist, kann sie offenbar keine numerische Verschiedenheit hervorbringen. Der Grund der Individuation kann daher nicht in der Materie als solcher, sondern nur in einem bestimmten Zustand derselben liegen. Die wesentliche Eigenschaft der Körper besteht aber in ihrer Ausdehnung. In der Natur eines jeden Körpers ist die Fähigkeit enthalten, actual ausgedehnt zu sein und dadurch eine bestimmte Quantität als Accidenz anzunehmen. Die Materie verlangt, damit die körperliche Substanz actuell wird, ihrer Natur nach eine bestimmte Ausdehnung, sie kann nicht ohne Ausdehnung bleiben, wenn sie überhaupt eine bestimmte Wesensform in sich aufnimmt. Diese Tauglichkeit, oder sagen wir bildlich, diese Gravitation zur actuellen Ausdehnung, die immer eine quantitativ bestimmte ist, stempelt die an sich noch indifferente allen Körpern gemeine Materie so, dass sie dadurch diese bestimmte Materie wird. Die Materie also in ihrer nothwendigen Empfänglichkeit für eine bestimmte Ausdehnung ist der eigentliche Grund der numerischen Verschiedenheit. Denn die Materie, welche die Wesensform einer bestimmten körper-

lichen Substanz, z. B. des Schwefels, in sich aufnimmt, ist überall der Art nach dieselbe: aber weil sie nothwendig entweder diese oder jene Ausdehnung in allen Schwefelstücken wirklich annehmen muss, so ist ihre Bestimmung zu den verschiedenen Quantitäten der eigentliche und letzte Grund, weshalb die Schwefelstücke bei specifischer Gleichheit doch numerisch verschieden und individualisirt sind. (Th. super Boeth. de Trin. Q. 4. a. 2; opusc. 70 q. 11 a. 2; c. gent. 2, 59; 4, 81; de ente et ess. c. 2; 2. D. 3 q. 1 a. 4; opusc. 29 de princip. indiv.; 1. 50. 2 u. 4; 4. D. 12 q. 1 a. 3 quaestiunc. 3 ad 3. Cajetanus in 1. 29. 1.) 2) Die von der Materie ganz unabhängigen Wesensformen werden dagegen durch sich selbst, d. h. durch ihre Wesenheiten auch schon individualisirt. Soweit es solche Substanzen gibt, müssen sie auch numerisch verschieden, also Individuen sein. Ihre Natur schliesst aber jede Beziehung zur Materie und zur Quantität aus, also muss der Grund der Individualisation anderswo liegen: er kann also, da er in dieser Substanz selbst gesucht werden muss, nur in der das Wesen bildenden Form gefunden werden. Die specifische und numerische Einheit muss daher, weil beide von der Wesenheit hervorgehen, in diesen Substanzen identisch sein. Diejenigen Substanzen dagegen, welche bei der Einheit ihrer Art eine numerische Vielheit von Individuen darbieten, müssen immer mit der Materie verbunden sein. (Arist. Met. 10, 25.) 3) Was endlich die Accidenzen einer Substanz betrifft, so liegt ihr Individuationsprincip, d. h. der Grund ihrer numerischen Verschiedenheit, in der Substanz, in welcher diese Accidenzen existiren. Die körperliche Substanz wird durch sich selbst individualisirt, das heisst durch ihr materielles Element, wie vorhin näher gezeigt ist. Die ganz unkörperliche Substanz wird direct durch ihre Wesenheit individualisirt. Die Accidenzen einer Substanz setzen die letztere als Seinsobject schon fertig und individualisirt voraus. Die Accidenzen erlangen erst durch ihre Substanz, worin sie existiren, das ihnen eigenthümliche actuale Sein. Mit dem Sein also erlangen die Accidenzen erst ihre volle Actualisirung als das, was sie sind, und daher ihre Individualisation. Ein und dasselbe Subject kann aber nach einander numerisch verschiedene gleichartige Accidenzen annehmen: es ist daher Grund der Individualisirung für alle seine Accidenzen, insofern es dieser oder jener accidentalen Form als Subject dient. In gleicher Weise wird auch der Zustand (modus) von seinem Subject, nämlich der Substanz, individualisirt. (Th. 1. 29. 1; Q. 9 de pot. a. 1; opusc. 70. q. 4. a. 2; opusc. 15. c. 7; opusc. 29; 7 Met. Lect. 5. Vgl. Plassmann Met. V, 440—472.)

6. Indiscernibilien werden zwei Dinge genannt, die sich so gleich sind, dass sie durchaus keine Unterscheidung gestatten. Ob es solche Dinge geben kann, darüber ist zwischen Leibnitz und Clarke gestritten worden. Leibnitz leugnet die Möglichkeit, weil es keinen hinreichenden Grund dafür gibt. Man wird hierbei unterscheiden müssen: substanzielle Einheit nennen wir Identität, Einheit in Bezug auf die Quan-

tität nennen wir Gleichheit, Einheit in Bezug auf Qualität nennen wir Aehnlichkeit. 1) Es ist unmöglich, dass es zwei Dinge gibt, welche numerisch dieselbe Qualität besitzen, also durchaus und in jeder Beziehung gleich sind: denn ihre Gleichheit würde auf Accidenzen, auf Qualitäten beruhen; diese sind aber durch ihre Substanz individualisirt, also numerisch verschieden. 2) Es ist möglich, dass es zwei Dinge gibt, welche der Art nach dieselbe Qualität besitzen, die aber durch beide Subjecte numerisch verschieden ist. 3) Es ist endlich möglich, dass es zwei Dinge gibt, die durch die Aehnlichkeit aller Qualitäten vollkommen übereinstimmen. Allein ob es wirklich solche Dinge gibt, darüber könnte nur die Erfahrung entscheiden. Da unsere Erkenntniss aber keine adäquate ist, welche den Gegentsand in jeder Beziehung erschöpft, so kann die Erfahrung uns darüber nicht belehren.

§. 3. Die Vielheit.

1. Jede Wissenschaft erstreckt sich auch auf den Gegensatz ihres formalen Objects; daher müssen wir nach der Einheit auch aus ihr selbst die Vielheit zu begreifen versuchen. Da die Metaphysik es aber nur mit der metaphysischen Einheit zu thun hat, und die Betrachtung der mathematischen Einheit ihrer besonderen Wissenschaft anheim fällt, so haben wir nur von der metaphysischen Vielheit zu reden. Dass etwas eins ist, folgt für unsere Erkenntniss auf die vorgängige Erkenntniss, dass es ein Seiendes ist. Ein Ding ist aber von einem anderen unterschieden, sofern das eine Ding nicht das andere ist. Daraus also folgt die Getheiltheit, und aus der Getheiltheit folgt die Vielheit. Wir müssen also die Vielheit aus der Unterscheidung erklären.

2. Die Identität einer Sache ist entweder in Wirklichkeit nicht vorhanden, oder sie kann nur von unserem Verstande negirt sein. Entweder ist also eine Sache wirklich von einer anderen unterschieden, oder unser Verstand macht allein eine solche Unterscheidung. „Ein Unterschied, der dem Verstand nichts gibt, ist kein Unterschied," sagt daher Göthe mit Recht (W. III, 186). Jede Unterscheidung ist daher zunächst eine reale oder nur eine Verstandesunterscheidung; die reale ist in der Sache selbst vorhanden, die andere ist nur im trennenden Verstande.

3. Die reale Unterscheidung ist wiederum dreifach: die grössere (maior), kleinere (minor, modalis) und virtuelle. Die reale Unterscheidung ist nämlich entweder die Verschiedenheit einer Sache von einer anderen Sache, so dass das Wesen beider Sachen ein wirklich verschiedenes ist; oder es ist die Verschiedenheit der Totalität einer Sache von einem bestimmten Zustand (modus) dieser Sache; oder die Unterscheidung ergibt zwar keine wirkliche Verschiedenheit der beiden zu unterscheidenden Formalitäten von einer Sache, aber die Sache selbst bietet die reale Grundlage für eine erst zu machende Unterscheidung dar. Diese letztere sogenannte virtuelle, in der Anlage oder in der

Kraft der Sache gegebene Unterscheidung muss daher zweifach betrachtet werden: an sich ist sie nur eine Verstandesunterscheidung; dadurch aber, dass sie wirklich ausgeführt wird, entsteht eine reale Unterscheidung. Sie ist also eine reale Unterscheidung der Potenz oder der Anlage nach, aber der Actualität nach eine blosse Gedankenunterscheidung. Weil aber das Wesen dieser Unterscheidung in ihrer Anlage zur Realisation besteht, so muss man sie zu den realen Unterscheidungen rechnen: allein sie ist unter allen realen Unterscheidungen die geringste und schwächste.

4. Die blosse Verstandesunterscheidung ist eine doppelte. Die erstere unterscheidet allein im Verstande das, was in Wirklichkeit nicht verschieden ist, weil die identische Sache dem Verstande doch einen Grund zur Unterscheidung darbietet. Diese Unterscheidung ist daher eine begründete, nämlich gegründet auf die Möglichkeit mehrfacher Thätigkeiten unseres Verstandes; man nennt sie distinctio rationis ratiocinatae. Der Grund für dieselbe ist in der Sache selbst nicht real enthalten: aber er ist doch insoweit real, als es bestimmte reale Beziehungen in der Welt gibt, auf Grund deren unser Verstand in ein und derselben Sache dennoch etwas unterscheiden kann. Da wir z. B. das unendliche Sein nur nach der Weise unseres Verstandes erkennen können und ihm daher alle Vollkommenheiten beilegen und deren Grenze negiren, so fassen wir seinen Inhalt durch eine Fülle der uns bekannten Vollkommenheiten auf: diese einzelnen Vollkommenheiten bieten ihrem Begriffe nach einen wirklichen Grund für die Unterscheidung dar, der zwar im unendlichen Sein selbst nicht real ist, vermöge dessen wir aber im unendlichen Sein die zu unserer Erkenntniss thatsächlich nöthige begründete Verstandesunterscheidung machen. Die zweite Unterscheidung ist eine sachlich unbegründete, sie hat kein reales Fundament. Sie ist aber dennoch erlaubt, weil unser Verstand wegen seiner Beschränkung ein Ding oft nur dann erst ganz erfassen kann, wenn er es nach der Analogie von ihm schon bekannten Objecten distinct zu erfassen sucht. Die Berechtigung zu dieser Unterscheidung, welche man dictinctio rationis ratiocinantis nennt, liegt also in der nicht absolut vollkommenen Natur unseres Erkenntnissvermögens, welches nicht intuitiv, sondern nur discursiv oder folgernd thätig ist. — Die Verstandesunterscheidung kann aber von einem andern Gesichtspunkt aus auch dreifach eingetheilt werden: in die grössere, geringere und geringste. Denn die sachlich begründete Verstandesunterscheidung ist offenbar eine doppelte. Entweder ist der Grund der Unterscheidung, d. h. die Sache selbst, virtuell so beschaffen, dass ich daraus zwei vollkommen unterschiedene Begriffe entnehmen kann, von denen beide für sich betrachtet, einander nicht einschliessen. Dies wäre der Fall beim Menschen, aus dem ich die Begriffe Thierheit und Vernünftigkeit entnehme, die sich einzeln gegenseitig ausschliessen. Diese Unterscheidung ist daher die grössere begründete Verstandesunterscheidung. Oder die beiden aus der Sache entnommenen Begriffe sind nicht voll-

ständig unterschieden, sondern der eine schliesst nur implicite den anderen ein, wie z. B. das Seiende implicite die Einheit besagt. Diese Unterscheidung ist die geringere begründete Verstandesunterscheidung. Die geringste ist dann die Unterscheidung ohne reale Grundlage, die auf der discursiven Natur unseres Verstandes beruht. — Alle anderen Unterscheidungen lassen sich auf die angegebenen zurückführen. Die Geschichte der Philosophie hat daher mit Recht die sogenannte scotistische Unterscheidung als eine besondere Art aufgegeben. Und in Bezug darauf hat schon Melanchthon gesagt: „Sit modus aliquis disputationum, et quaedam relinquantur indicanda eruditis, quorum aetas maturuit, et qui norunt fontes huius doctrinae de distinctionibus." (Erotemata Dialectices, Corpus Reformatorum ed Bretschneider 1846, XIII. 715.)

5. Aus der Unterscheidung folgt die Vielheit. Eine Vielheit ist daher dasjenige, was aus Einheiten entsteht, von denen die eine nicht die andere ist. (Th. 1 D. 24 q. 1 a. 3 ad 2; 5 Med. Lect. 15; 1. 11. 2.) Einheit und Vielheit sind einander entgegengesetzt, insofern beide ihrem Begriffe nach genommen werden. Das Eine als solches besagt entweder die metaphysische oder die mathematische Einheit. In beiden Bedeutungen steht die Einheit der Vielheit als solcher gegenüber. Das mathematisch Eine ist der Vielheit entgegengesetzt, die eine Zahl ist, und zwar so, wie das Mass dem Gemessenen entgegengesetzt ist: denn die Vielheit wird durch Wiederholung der Einheit gemessen. Das metaphysisch Eine ist der Vielheit privativ, d. h. so entgegengesetzt, dass die Vielheit eine Beraubung oder einen Mangel an metaphysischer Einheit besagt. Die metaphysische Einheit besagt nämlich wesentlich die Negation der Theilung; und die metaphysische Vielheit besagt wesentlich die Affirmation der Theilung.

6. Die Vielheit selbst wäre nicht unter dem Seienden enthalten, wenn sie nicht auf irgend eine Weise unter dem Eins enthalten wäre. Es kann also keine Vielheit geben, die nicht am Eins theilnimmt. Der Begriff der Vielheit entsteht aus dem der Theilung. Der Begriff der Theilung ensteht aber aus dem Begriff der Einheit als der Ungetheiltheit. Also setzt jede Vielheit eine Einheit voraus und gründet sich darauf. Daher können wir auch die Vielheit in ihre Arten gemäss den Arten der Einheit eintheilen; z. B. in die actuelle und potentiale Vielheit; in die Vielheit der Gattung, Art und Zahl, in die Vielheit der Principien und der Folgen.

§ 4. Die Wahrheit.

1. Wahrheit ist diejenige transcendentale Eigenschaft des Seins, die von ihm in Bezug auf einen Intellect ausgesagt wird. Wahr ist in diesem Sinne das, was ist. Jedes Ding ist wahrhaft das, was es ist, insoweit es eben ein bestimmtes Sein hat. Irgend ein Goldstück z. B. ist wahres Gold, weil es wirklich Gold und nicht Silber oder ein

anderes Metall ist. Irgend eine bestimmte Person ist wahrer Mensch, sofern sie alles hat, was zum Wesen des Menschen nothwendig gehört. In diesem Sinne ist daher die metaphysische Wahrheit der Sache nach ein und dasselbe mit der Wesenheit. Ein realer Mensch ist ferner derjenige, der wirklich existirt: in diesem Sinne ist die metaphysische Wahrheit ein und dasselbe mit der Actualität oder Existenz eines Dinges. Wäre die metaphysische Wahrheit eines Dinges verschieden vom Sein dieses Dinges, so müsste sie doch entweder etwas sein oder nichts. Wenn sie etwas ist, so ist sie selbst wieder ein Seiendes; und dann kann man wieder fragen, ob die Wahrheit dieses zweiten Seienden verschieden ist von diesem zweiten Seienden selbst oder nicht: und so wiederholt sich dieselbe Frage endlos. Daher muss man beim Ersten stehen bleiben und sagen, wenn die Wahrheit eines Dinges etwas ist, so ist es eben das Ding selbst und nichts anderes. Wäre aber die Wahrheit eines Dinges nicht etwas, also kein reales Seiendes, so könnte sie höchstens ein Gedankending sein; denn ein absolutes Nichts ist sie nicht, weil sie positiv ausgesagt und positiv aufgefasst wird. Wäre sie nur ein Gedankending, so müsste sie entweder die Negation von etwas oder eine Relation, eine Beziehung des Verstandes sein. Da sie aber positiv erfasst wird, kann sie offenbar weder eine Negation noch eine Privation, ein blosser Mangel von etwas, sein. Wäre sie nur eine Relation; so muss sie entweder einen Grund in der Realität haben oder nicht. Letzteren Falles gäbe es gar keine objective Wahrheit. Hat sie aber einen Grund in dem Dinge, dessen Wahrheit sie ist, so ist sie wenigstens in Bezug auf diesen Grund identisch mit dem Dinge, also offenbar ein Seiendes. Soweit die Wahrheit mit dem Sein identisch ist, heisst sie objective Wahrheit. Wir unterscheiden sie vom Sein mit unserem Verstande. Diese Unterscheidung ist in der Sache selbst begründet, also eine begründete Verstandesunterscheidung.

2. Das Wahre wird von einem Dinge immer mit Beziehung auf ein Erkenntnissvermögen ausgesagt. Wahr nennen wir nämlich ein Ding, wenn wir erkennen, dass es so ist, wie wir es denken. Wahrheit bezieht sich also auf irgend einen erkennenden Intellect. Das, was der Intellect bei dem Erkennen naturgemäss erstrebt, ist die Aufnahme des zu erkennenden Gegenstandes in den Intellect selbst, wodurch dieser dem Gegenstande gleichförmig wird. Wie dies geschieht, ist eine psychologische Frage. Unabhängig davon aber ist die Thatsache, dass die Wahrheit meiner Gedanken, also die Wahrheit, die in meinem Intellecte ist, in einer gewissen Uebereinstimmung meines Intellectes mit den erkannten Dingen besteht: und diese Uebereinstimmung spreche ich im logischen Urtheil aus. Das also, was der Begriff von Wahrheit noch zu dem Begriff von Sein hinzufügt, ist jedenfalls die Beziehung des Seins zu irgend einem Intellect, d. h. die Möglichkeit des Erkanntwerdens oder der Erkennbarkeit, die im Sein vorhanden ist. Dies ist also eine im Sein selbst enthaltene Beziehung oder Relation. Da sie im Sein selbst liegt und in der ganzen Fülle des Seins vorhanden ist,

so ist sie keine vom Sein selbst real unterschiedene Relation, also keine solche, die wir später als eine besondere Art von Accidens behandeln werden, sondern eine durch alle Arten und Gattungen des Seins hindurchgehende, d. h eine transcendentale Relation, die wir nur als einen besonderen Zustand des Seins bezeichnen können. Diese Relation ist also in der That nichts anderes, als das Sein selbst in seiner ihm wesentlichen entitativen Beziehung zu irgend einem Intellect, der durch eine gewisse Verähnlichung, d. h. durch psychische oder geistige Abbildung des Seins im Intellecte, dem realen objectiven Sein subjectiv gleichförmig werden kann. Jede Wahrheit setzt also die Erkennbarkeit durch irgend einen Intellect voraus, sobald wir die Wahrheit ihrem bestimmten Begriffe nach als einen vom Sein unterschiedenen Begriff auffassen. Wenn es überhaupt gar keinen Intellect gäbe, so könnte es daher auch in den Dingen keine objective Wahrheit geben. Die letztere beruht daher auf der Voraussetzung eines realen Intellectes. Daraus erklärt sich die Beschreibung der Wahrheit, die Anselm von Canterbury mit den Worten gab: Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Die Wahrheit findet sich daher zuerst in einem Intellect, sofern der Begriff von Wahrheit erst vollkommen in einem Intellect zu Stande kommt. Erst später findet sich die Wahrheit in den Dingen selbst.

3. Der Intellect hat aber eine doppelte Beziehung zu den Dingen. Er verhält sich entweder speculativ oder praktisch in Bezug auf die Dinge. Die Anlage oder die Fähigkeit des Intellects wird entweder erfüllt durch das Erkennen, so dass die intellectuelle Thätigkeit aufhört, sobald das Erkennen eines Gegenstandes vollzogen ist. Oder sie erfüllt sich erst durch die Hinordnung der errungenen Erkenntniss auf eine weitere praktische Thätigkeit. Der speculative Intellect wird von den Dingen selbst zur actuellen Erkenntniss gereizt und determinirt: die Dinge selbst sind sein Maass. Der praktische Intellect dagegen determinirt das von ihm gedachte und hervorgebrachte Ding, eben dadurch, dass er es als ein solches bestimmtes Ding denkt oder erkennt: er ist also selbst das Maass für die Dinge. Während der praktische Intellect die Dinge verursacht und daher das Maass derselben ist, empfängt der speculative Intellect von den Dingen und wird so von ihnen gewissermassen in Bewegung gesetzt; und daher sind es die Dinge selbst, die ihn bemessen. (Arist. Met. 10, 9.) Allein die natürlichen Dinge, die unseren Intellect zur Thätigkeit bestimmen, sind selbst wieder durch den ersten ursächlichen Intellect, den wir den göttlichen nennen, bemessen: denn in ihm sind alle verursachten Dinge gedacht, ebenso wie die Werke der Kunst im Intellect des Künstlers, der sie geschaffen hat. So ist also der erste oder der göttliche Intellect nur messend und nicht gemessen. Die realen Dinge sind dagegen sowohl gemessen wie selbst messend. Unser Intellect endlich ist gemessen, denn er misst die natürlichen Dinge nicht; nur in einer Beziehung ist er selbst messend, nämlich in Bezug auf die von ihm hervorgebrachten künstlichen Dinge. Die in der Natur gegebenen realen Dinge stehen

also zwischen dem ersten göttlichen und dem menschlichen Intellecte: sie werden also wahr genannt nach der Gleichförmigkeit mit diesen beiden Intellecten. Nach der Gleichung, die zwischen ihnen und dem göttlichen Intellecte besteht, heissen sie wahr, insofern sie die vom göttlichen Intellecte in sie gelegte reale Bestimmung erfüllen. Nach der Gleichung dagegen, die zwischen dem menschlichen Intellect und diesen Dingen besteht, heissen sie wahr, insoweit sie von Natur dazu angelegt sind, im menschlichen Intellecte die Gleichförmigkeit mit ihnen zu erzeugen; während die Dinge falsch heissen, die so angelegt sind, das zu scheinen, was sie nicht sind, oder so zu scheinen, wie sie nicht sind. (Arist. Met. 5, 34.) Der erste Begriff von Wahrheit ist eher im Intellect als der zweite, denn die Vergleichung der Dinge mit dem göttlichen Intellect ist sachlich eher als ihre Vergleichung mit dem menschlichen Intellecte. Wenn es also auch keinen menschlichen Intellect gäbe, so würden die Dinge dennoch in der Ordnung auf den ersten göttlichen Intellect wahr sein. Nur wenn beide Intellecte fehlten, so müsste auch der Begriff der Wahrheit aufhören. (Th. Q. 1. de veritate a. 2; 1. 16. 1.)

4. Bei dem Begriffe Wahrheit muss man daher eine Unterscheidung machen. 1) Die transcendentale oder objective Wahrheit ist die Sache selbst in ihrem realen Sein; es ist also die Gleichförmigkeit der Sache mit einem Intellect, und zwar mit demjenigen Intellect, von welchem die Sache selbst in ihrem realen Sein verursacht ist: adaequatio rei cum intellectu. 2) Die formale oder subjective Wahrheit ist die Gleichförmigkeit des erkennenden Intellects mit dem erkannten Gegenstand, d. h. der Besitz der objectiven Wahrheit im Erkennenden: adaequatio intellectus cum re; denn das Wesen der Wahrheit als solcher besteht darin, dass sie im Dinge wirklich erkannt wird. Die Wahrheit des Intellects wird aber nicht erst von der Wahrheit der Sache, sondern direct vom Sein der Sache verursacht. Daher ist es auch nicht nöthig, dass sich die Wahrheit ihrem Wesen oder ihrem formalen Begriffe nach eher in der Sache findet als in einem Intellecte; und deshalb ist die Wahrheit als solche, formal genommen, eher im Intellect als in der Sache selbst, und erst abgeleitet oder in zweiter Linie findet sie sich in den Dingen. (Th. 1. 16. 1 ad 3.) Wir müssen also sagen: im eigentlichen und strengen Sinne kommt der Begriff der Wahrheit nur dem Intellect als solchem zu; erst im uneigentlichen Sinne findet sie sich in den Dingen. Wir sagen also die Wahrheit vom Intellect mit Bezug auf die Sache aus, insofern die Sache ist; aber nicht, insofern die Sache wahr ist. Und wir sagen die Wahrheit von der Sache aus, mit Bezug auf den Intellect, insofern der Intellect wahr ist; aber nicht, insofern er ist. Der eigentliche und formale Sinn des Begriffes Wahrheit ist daher nicht den Dingen, sondern der Thätigkeit des Intellects eigen. (Th. Q. 1 de veritate a. 4.)

5. Die endlichen oder verursachten Dinge heissen in erster Linie und an sich metaphysisch wahr, im Sinne der transcendentalen Wahr-

heit, in Bezug auf den ersten ursächlichen oder den göttlichen Intellect, der die Dinge verursacht hat. In zweiter Linie und nur in zufälliger Beziehung heissen sie wahr in Bezug auf den selbst verursachten Intellect, also z. B. in Bezug auf den menschlichen Intellect, sofern nämlich die Dinge selbst geeignet sind, von diesem Intellect als wahr aufgenommen zu werden. (Th. Q. de veritate a. 2.) Schlechthin ist also die eigentliche oder formale Wahrheit als solche eher als die objective oder transcendentale Wahrheit der Dinge. Aber in gewisser Hinsicht, nämlich bezüglich der verursachten Dinge, ist die formale Wahrheit später als die objective Wahrheit der Dinge. (Th, Q. 1. de ver. a. 2; 1. 16. 1.)

6. In gewisser Hinsicht ist die Wahrheit, wodurch alles wahr ist, was wirklich wahr ist, nur eine einzige; in gewisser Hinsicht ist aber die Wahrheit eine vielfache. Wenn etwas von einer Vielheit univok, d. h. von allen Gliedern der Vielheit genau in demselben Sinne ausgesagt wird, so findet es sich in jedem einzelnen Gliede der Vielheit nach seinem eigenthümlichen Begriffe; wie z. b. die Thierheit in allen Thierarten vorkommt. Wird aber etwas nur im analogen Sinne von vielen Dingen ausgesagt, so kommt es nach seinem eigentlichen Begriffe nur in einem einzigen derselben vor, wovon die übrigen benannt werden. Das Gesunde z. B. wird vom Menschen, von der Röthe der Wangen und von der Medicin ausgesagt; nicht weil die Gesundheit nur im Menschen ist, sondern weil die Medicin und die Röthe der Wangen von der Gesundheit des Menschen gesund genannt werden, insofern die Medicin die Gesundheit im Menschen bewirkt, und insofern die Röthe der Wangen ein Anzeichen jener Gesundheit ist. Obwohl die Gesundheit selbst weder in der Medicin noch in der Röthe der Wangen ist, so findet sich doch in beiden etwas, wodurch das eine die Gesundheit bewirkt, das andere sie aber verräth. Die Wahrheit ist zuerst in einem Intellect und erst später oder uneigentlich in den Dingen, sofern die Dinge durch ihre Abhängigkeit vom göttlichen Intellect auf ihn hingeordnet sind. Wenn wir also von der Wahrheit sprechen, insofern sie im Intellecte vorhanden ist, ihrem eigentlichen Begriffe nach, so gibt es viele Wahrheiten in den vielen endlichen Intellecten, und selbst in ein und demselben Intellect, insofern er viele Objecte erkennt. Wenn wir aber von der Wahrheit reden, sofern sie in den Dingen ist, so sind alle Dinge wahr durch eine erste Wahrheit, und dieser ersten Wahrheit ist jedes Ding seiner ganzen Seinsfülle nach verähnlicht: und so gibt es wiederum doch nur eine Wahrheit des göttlichen Intellectes, nach welcher alle Dinge wahr genannt werden, obwohl es in den Dingen viele Wesenheiten oder Seinsformen gibt. (Th. 1. 16. 6; cf. Q. 1. de veritate a. 4.)

7. Die Wahrheit, nach welcher unser Intellect über alle Dinge urtheilt, ist die erste Wahrheit. Von der Wahrheit des ersten oder des göttlichen Intellectes kommt die Wahrheit der ersten Principien, nach der wir über alle Dinge urtheilen, in unseren Intellect wie vom

ersten Urbilde. Weil wir aber thatsächlich so beschaffen sind, dass wir nur durch die Wahrheit der ersten Denkprincipien urtheilen können, sofern nämlich ihre Wahrheit eine Aehnlichkeit mit der ersten Wahrheit hat, so können wir sagen, dass wir über alles nach der ersten Wahrheit urtheilen. (Th. Q. 1. de ver. a. 4 ad 5; cf. a. 8.) In diesem Sinne sagt daher Göthe richtig: „Kenne ich mein Verhältniss zu mir selbst und zur Aussenwelt, so heiss' ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige." (W. III. 185.)

8. Da die Wahrheit eine eigenthümliche Eigenschaft des Seienden ist, so kann sie mit dem Seienden vertauscht werden. Dies ist aber in zweifacher verschiedener Weise der Fall. Die transcendentale Wahrheit, die in den Dingen ist, wird mit dem Seienden in Bezug auf die Aussage vertauscht: denn jedes Seiende ist, sofern es ein Sein hat, dem ersten ursächlichen Intellect gleichförmig und kann dem menschlichen Intellecte gleichförmig werden, und ebenso umgekehrt. Die formale Wahrheit dagegen, die im Intellecte ist, wird mit dem Seienden, was ausserhalb der menschlichen Seele existirt. nicht der Aussage nach vertauscht, sondern nur der Convenienz nach: weil jedem wahren Intellect, d. h. nachdem er Wahrheit erlangt hat, ein Sein entsprechen muss; und umgekehrt. (Th. Q. 1. de ver. a. 2 ad 1.)

§ 5. Die Falschheit.

1. Das Gegentheil der Wahrheit ist die Falschheit. Die Wahrheit besteht in der Gleichheit zwischen Intellect und Sache. Die Falschheit ist die Ungleichheit zwischen Intellect und Sache. Wir beziehen aber die Sache sowohl auf den ersten göttlichen, wie auf den menschlichen Intellect. Wir vergleichen die Sache mit dem göttlichen Intellecte wie das Gemessene mit seinem Maasse, nämlich in Bezug auf das, was von den Dingen positiv ausgesagt oder positiv in ihnen gefunden wird; weil alle Dinge aus dem göttlichen Intellecte wie das Kunstwerk aus dem Intellect des Künstlers entspringen. In anderer Weise vergleichen wir die Sache mit dem göttlichen Intellecte, wie das Erkannte mit dem Erkennenden; und so können wir auch die Negationen und Mängel mit dem göttlichen Intellect vergleichen, weil derselbe alles derartige erkennt, obwohl er es nicht verursacht, weil es als solches kein Seiendes ist, also keine Ursache haben kann. Jedes Ding ist also, in jeder beliebigen Existenzweise, auch als Mangel und Privation, dem göttlichen Intellecte gleichförmig und deshalb wahr in Bezug auf diesen Intellect. Daher ist die Wahrheit in allen Dingen, die irgendwie ein Sein haben, weil diese Dinge in der höchsten Wahrheit sind. In Bezug auf den göttlichen Intellect kann daher kein Ding falsch sein.

2. Wenn wir dagegen die Dinge mit dem menschlichen Intellect vergleichen, so findet zuweilen eine Ungleichheit der Sache mit dem

Intellect thatsächlich statt; und diese Ungleichheit wird in gewisser Beziehung von der Sache selbst verursacht. Die Sache bewirkt eine Erkenntniss von ihr selbst in der Seele durch das, was von der Sache äusserlich bemerkbar ist; weil unsere Erkenntniss von der sinnlichen Wahrnehmung ihren Anfang nimmt, deren Object die sensibelen Qualitäten der Dinge sind. (Arist. de an. 1, 11.) Deshalb wird ein Ding falsch genannt, wenn an ihm solche sensibele Qualitäten erscheinen, die auf eine Wesenheit schliessen lassen, welche den beobachteten Erscheinungen nicht immer und nothwendig zu Grunde liegt. Falsch nennt daher Aristoteles dasjenige, was von Natur angelegt ist, so zu scheinen, wie es entweder nicht ist, oder was es nicht ist; z. B. falsches Gold, woran äusserlich die Farbe und der Glanz des Goldes erscheint, während diesen Erscheinungen die Natur des Goldes nicht zu Grunde liegt. Allein auf diese Weise verursacht ein Ding in unserer Seele die Falschheit nicht nothwendig, weil Wahrheit und ebenso Falschheit vornehmlich in der urtheilenden Thätigkeit der Seele sich finden. Indem die Seele aber über die Dinge urtheilt, leidet sie nicht von ihnen, sondern bethätigt sich vielmehr in einer bestimmten Weise. Daher wird eine Sache nicht deshalb falsch genannt, weil sie immer eine falsche Erkenntniss oder Wahrnehmung von sich in der Seele bewirkt, sondern insofern die Sache so geeignet ist, dass sie durch ihre Erscheinungen eine falsche Wahrnehmung bewirken kann.

3. Die Beziehung eines jeden Dinges zum ersten ursächlichen Intellect ist dem Dinge wesentlich. Es wird also in Beziehung darauf an sich wahr genannt. Dagegen ist diejenige Beziehung eines Dinges zum menschlichen Intellect nur eine zufällige, wonach es nicht absolut wahr genannt wird. Schlechthin ist also jedes Ding wahr, und keines ist schlechthin falsch. Nur in Beziehung auf unseren Intellect, also nur in gewisser Hinsicht, heissen einige Dinge falsch. (Th. Q. de ver. a. 10.)

§ 6. Die Güte.

1. So wie das Sein mit Bezug auf das Erkenntnissvermögen wahr genannt wird, ebenso heisst es gut in Bezug auf das Begehrungsvermögen. Der Sache nach ist das Gute und das Seiende eins und dasselbe; nur dem Begriffe nach sind beide unterschieden. Der Begriff des Guten besteht darin, dass etwas, also ein Seiendes, begehrungswürdig, d. h. Object des Begehrungsvermögens ist. Gut ist das, wonach alles strebt, sagt Aristoteles (Eth. 1 pr.); er will damit nur sagen: alle Dinge, insofern sie nach etwas streben, streben naturgemäss nur nach etwas, was dem Begriff des Guten entspricht. Damit ist nicht gesagt, dass alle Dinge nach einem einzigen bestimmten Gute streben, sondern nur, dass sie, wenn sie überhaupt nach etwas streben, nur nach etwas streben, was für sie als ein Gut erscheint. Offenbar aber ist jedes Ding nur insofern Gegenstand für das Begehrungs- oder Strebevermögen, als dieses Ding selbst etwas Voll-

wir als eine bestimmte Classe von Accidenzen auffassen. Im letzteren Falle müsste das, was eigentlich die Güte ausmacht, selbst schon etwas sein, was unter den Gattungen des Seienden enthalten ist: also wäre es selbst unter dem Seienden enthalten und könnte nicht mit ihm gleichwerthig sein. Ferner wäre eine solche reale Relation als bestimmtes Accidenz an und für sich schon eine Vollkommenheit, also etwas Gutes, und deshalb könnte es nicht zum Seienden als das hinzutreten, was die Güte des Seienden allgemein, nämlich als Seiendes — abgesehen von seinen Gattungen — erst hervorbringt. Man müsste dann wieder fragen, wodurch denn dieses Gut eigentlich erst gut wäre im Unterschiede von seinem accidentalen Sein. Wenn aber diese Relation nur eine transcendentale ist, also die Relation jedes Seienden zu einem von ihm verschiedenen Begehrungsvermögen, von welchem jenes Seiende abhängig ist, so wäre eine solche Relation, weil sie transcendental sein soll, gar nicht von der Sache selbst, in der sie liegt, verschieden, könnte also auch nicht zum Seienden als solchem erst hinzutreten. Ferner ist auch die dabei zu machende Voraussetzung falsch: denn das Gute hängt nicht vom Begehrungsvermögen ab, sondern dieses selbst ist naturgemäss auf das Gute hingeordnet, also von ihm selbst abhängig. Endlich müssen wir dasjenige als das Formale des Guten anerkennen, wodurch sein Gegensatz, das Uebel als solches, aufgehoben wird. Eine blosse Relation kann aber den Mangel einer Vollkommenheit nicht beseitigen, sondern nur der Effect, welcher dem Mangel entgegengesetzt ist. 2) Der erste Begriff, welchen der Intellect erfasst, ist der des Seins. Der Begriff der Einheit fügt etwas hinzu, was nur ein Gedankending ist, nämlich die Negation der Getheiltheit: denn Eins heisst gewissermassen ein ungetheiltes Seiendes. Wahrheit und Güte werden dagegen positiv ausgesagt: sie können also nicht eine Relation zum Seienden hinzufügen, die doch nur eine Gedankenrelation wäre. Gedankenrelation nennen wir aber mit Aristoteles diejenige, die etwas Unabhängiges auf etwas anderes bezieht. Wenn aber die Relation in einer gewissen Abhängigkeit besteht, dann wird das Abhängige selbst auf sein Bezügliches bezogen: so hängt z. B. die Wissenschaft von dem ab, was ihr Gegenstand werden kann: aber der Gegenstand hängt nicht von der Wissenschaft desselben ab. Daher ist die Relation, wodurch die Wissenschaft auf das Wissbare bezogen wird, offenbar eine reale; während umgekehrt die Relation, wodurch das Wissbare auf die Wissenschaft bezogen wird, nur eine Gedankenrelation ist: denn darin wird das Wissbare nicht, weil es selbst relativ ist, auf etwas anderes bezogen, sondern nur deshalb, weil etwas anderes, nämlich die Wissenschaft, sich zum wissbaren Object relativ verhält. Und so ist es überall, wo sich die Glieder der Relation wie das Maass und das von ihm Gemessene, oder wie das, was vervollkommnet und das, was vervollkommnet wird, verhalten: in allen diesen Fällen ist keine reale, sondern nur eine Gedankenrelation vorhanden. Wahrheit und Güte sind aber vom Sein

abhängig; sie fügen zum Begriff des Seienden die Beziehung einer Vervollkommnung hinzu. Das Seiende verursacht die im Intellect enthaltene formale Wahrheit und vervollkommnet so den Intellect. Da aber das Seiende nicht seinem natürlichen Sein nach in den erkennenden Intellect eingeht, so fügt eben der Begriff der Wahrheit zum Seienden diesen Zustand hinzu, dass nämlich das Seiende den Intellect vervollkommnen kann. In ganz anderer Weise aber macht das Seiende ein anderes zweites Seiendes vollkommen, nämlich durch das natürliche Sein, welches dem ersten in der wirklichen Welt eigen ist: und auf diese Weise ist die Güte, die doch in den Dingen selbst liegt, etwas Vervollkommnendes. Insoweit aber ein Seiendes seinem wirklichen Sein nach ein anderes Seiendes vollkommen macht und in dieser Vollkommenheit erhält, hat es die Bedeutung eines Zweckes für dasjenige, welches von ihm vervollkommnet wird. Zweck ist nämlich dasjenige, um dessentwillen etwas anderes ist. Das Gute wird daher, wie Aristoteles sagt, am richtigsten dadurch bezeichnet, wenn wir in seinen Begriff etwas aufnehmen, was ein Verhalten oder eine Bestimmung zum Zwecke ausdrückt: und deshalb nennen wir dasjenige gut, wonach alles hinstrebt. (Th. Q. de ver. 21 de bono a. 1.) Während also das Seiende absolut ausgesagt wird, fügt der Begriff des Guten noch das Verhältniss der Zweckursache hinzu. Das Wesen einer Sache ist daher, absolut betrachtet, ausreichend, um seinetwegen die Sache ein Seiendes zu nennen; aber noch nicht ausreichend an sich, um seinetwegen die Sache gut zu nennen. In allen Gattungen von Ursachen hängt immer das Verhalten und also auch das Wirken der zweiten Ursache von dem Verhalten oder der Kraftäusserung der ersten Ursache ab, welche die zweite Ursache in der dieser eigenen Wirkungsweise zur Thätigkeit bewegt. Alle Zwecke, die auf einen letzten Zweck weiter hingeordnet sind, nehmen daher in ihrer Weise Theil am Verhalten der ersten Zweckursache, während der letzte Zweck dieses Verhalten an sich selbst besitzt. Weil aber das erste oder das göttliche Sein, wie wir später sehen werden, seinem Wesen nach der letzte Zweck für die Dinge ist: so reicht auch das Wesen dieses ersten ursächlichen oder göttlichen Seins dazu aus, um es wegen seines Wesens selbst gut zu nennen. Nachdem aber die Wesenheit der verursachten Dinge einmal da ist, so können wir diese Dinge doch nur darum gut nennen, weil sie von der ersten göttlichen Wesenheit die Bedeutung und Kraft secundärer Zweckursachen erhalten haben Deswegen dürfen wir nicht sagen: ein verursachtes Ding ist gut durch sein Wesen, sondern durch Theilnahme an der ersten Güte: einmal weil das Wesen des verursachten Dinges, wenn wir dieses Wesen begrifflich von seinem Verhalten zur ersten Ursache unterscheiden, doch nur von der ersten Ursache ihr Zweckverhalten empfängt; und zweitens, weil es keine verursachte Wesenheit ohne ein Verhältniss derselben zur Güte der ersten Ursache gibt. (Q. de ver. 21 de bono a. 1 ad 1.) 3) Die Natur der Güte besteht also in

wir als eine bestimmte Classe von Accidenzen [illegible] es Dinges, etwas
Falle müsste das, was eigentlich die Güte [illegible], auf dieses andere
etwas sein, was unter den Gattungen des [illegible]r Grund, weshalb ein
wäre es selbst unter dem Seienden e[illegible]s Formale der Güte be-
ihm gleichwerthig sein. Ferner wä[illegible]ngswürdig oder begehrbar
bestimmtes Accidenz an und für s[illegible]schen dem Object und dem
etwas Gutes, und deshalb könn[illegible]n Grunde, weshalb etwas be-
zutreten was die Güte des S[illegible] Zweckverhalten. Dadurch wird
— abgesehen von seinen C[illegible]nicht, was als eine neue Realität
dann wieder fragen, w[illegible] auch zu einem blossen Gedanken-
wäre im Unterschied[illegible] selbst in seiner Actualität, indem
Relation nur eine [illegible]tion zu einem Begehrungsvermögen
zu einem von [illegible]n Grund im Zweckverhalten des Dinges hat
Sein Sein[illegible]bst ist aber sachlich das seiende, das Ding selbst.
transcend[illegible]n der Güte sind in der alten Eintheilung aufgezählt
Begr[illegible]. Nützliche und Erg[illegible]bare honestum, utile,
erst[illegible]. Diese Eintheilung bezieht sich direct nur auf das Gute,
s[illegible] Gegenstand des menschlichen Begehrens ist. Allein bei tieferer
[illegible]ung ergibt sich, dass diese Eintheilung allgemein richtig ist:
[illegible] aus dem Begriffe der Güte als solcher entspringt. Etwas ist gut
[illegible]sofern es wegen seines Zweckverhaltens begehrbar ist und somit
das Ziel für die Bewegung des Begehrens wird. Wir müssen sehen,
die Beendigung dieser Bewegung als die Vollendung der Bewegung,
die den Körpern eigen ist, analog zu verstehen. Die Bewegung der
Körper wird schlechthin durch ihr Ziel, ihr Letztes bestimmt. In ge-
wisser Hinsicht wird sie aber auch durch ihr Mittleres bestimmt,
nämlich durch dasjenige Glied, durch welches die Bewegung hin-
durchgeht im Fortschritt auf das Letzte, welches das Ziel schlecht-
hin ist. Ende der Bewegung kann aber etwas sein, sofern es ein
bestimmten Theil der Bewegung begrenzt. Die letzte Strecke der Be-
wegung kann aber doppelt aufgefasst werden entweder als die Be-
selbst, wonach die Bewegung stets z. B. in der Zeit bei der Ortsver-
Bewegung und die neue Bestimmtheit der substantiellen Verän-
rung oder Bewegung, wonach sie nicht Ziel, sondern erstes
wird oder als das Ruhen des Dings, welches die Strecke der Be-
wegung ist. Bei der Bewegung des Begehrens wird das Letzte,
was begehrbar ist, das, was die Bewegung des Begehrens [illegible]
[illegible]wohl begrenzt, [illegible] Ziel genannt. Da es das Letzte ist, [illegible]
die Bewegung zum [illegible] Ziele [illegible]. Das,
als das letzte kann sagen wird und was die Bewegung des Be-
gehrens total begrenzt, wird selbst [illegible] genannt und das ist
die bestimmte Sache, [illegible] das Begehren [illegible] soll. Sie
endlich heisst das, was [illegible] Vermögen [illegible] wird,
auch [illegible]. Wenn [illegible] was die Bewegung des Begehrens
der Weise begrenzt, wonach [illegible] und begehrbar
Begehrens [illegible]

r der Güte ist also nicht nach dem Dinge getroffen, welches gut
das sittlich Gute ist immer nützlich, und das, was wahrhaft
nd sittlich ist, wird immer ergötzlich sein. Der Grund der Ein-
gt daher in der begrifflichen Verschiedenheit der drei Glieder,
solche ihrem Begriffe nach ausschliessen. (Vgl. Harper,
of the school. vol. I, 506—527.) Die Güte wird daher
drei Arten eingetheilt wie etwas, was in ganz gleichem
Dingen ausgesagt wird, sondern nur wie etwas Ana-
ezug auf ein Früheres und Späteres in der Bewegung
sgesagt wird. Zuerst nämlich wird das Sittliche als
vegung gut genannt, in zweiter Linie das Ergötz-
rin die Bewegung zur Ruhe kommt, drittens das
ittel zum Zwecke. (Th. 1. 5. 6. ad 3; de malo q.
re Eintheilung unterscheidet das primäre und se-
... in erster Linie und in vorzüglicher Weise nennt man
das Seiende gut, welches auf ein anderes Seiendes in der Weise des Zweckes vervollkommnend einwirkt. In zweiter Linie nennen wir das gut, was zum Zwecke führt, wie das Nützliche oder das, was dazu bestimmt ist, den Zweck zu erreichen: ebenso heisst nicht nur das gesund, was die Gesundheit besitzt, sondern auch das, was die Gesundheit vervollkommnet, erhält und verräth. (Th. Q. 21 de bono a. 1.)

§ 7. Das Uebel.

1. Der Gegensatz des Guten ist das Uebel oder das Böse. Bei allen Gegensätzen erkennen wir einen durch den anderen, z B. die Finsterniss durch das Licht. Deshalb müssen wir auch den Begriff des Uebels aus dem Begriff des Guten zu verstehen suchen. Das Gute ist dasjenige, was wegen seines Zweckverhaltens begehrbar ist Jede Natur begehrt von selbst oder erstrebt ihr eigenes Sein und ihre Vollkommenheit, daher hat das Sein und die Vollkommenheit jeder besonderen Natur die Bedeutung der Güte. Das Uebel oder das Böse kann also unmöglich ein bestimmtes Sein oder eine bestimmte Seinsform oder Natur bezeichnen. Wir können daher nur annehmen, dass Uebel oder Böses eine gewisse Abwesenheit oder ein Fehlen des Guten bezeichnet. Insofern ist also das Uebel weder etwas Existirendes noch etwas Gutes, denn auch das Seiende als solches ist gut. (Th. 1. 48. 1.) Der Begriff von Uebel besteht also darin, dass etwas der Güte ermangelt. Uebel ist die Privation des Guten. Von Natur ist daher das Gute eher als das Uebel, weil das letztere nur das Fehlen des Guten besagt, also immer den Begriff des Guten schon voraussetzt. Das Uebel ist also weder ein Zustand, weil es kein Sein bezeichnet, noch eine blosse Negation, weil es ein Sein in bestimmter Weise voraussetzt, sondern ein Beraubtsein oder eine Privation. (Th. 1. 48. 2.)

dem Zweckverhältniss, nämlich in der Fähigkeit des Dinges, etwas anderes zu vervollkommnen, wodurch es in Bezug auf dieses andere als Zweck wirkt. Dieses Zweckverhalten ist der Grund, weshalb ein Ding begehrungswürdig erscheinen kann. Das Formale der Güte besteht also nicht darin, dass etwas begehrungswürdig oder begehrbar ist, und ebensowenig in einer Relation zwischen dem Object und dem Begehrungsvermögen, sondern nur in dem Grunde, weshalb etwas begehrt werden kann, nämlich in dem Zweckverhalten. Dadurch wird das Gute selbst weder zu etwas gemacht, was als eine neue Realität zu dem Seienden hinzutritt, noch auch zu einem blossen Gedankending. Es ist vielmehr das Ding selbst in seiner Actualität, indem das Seiende jene Verstandesrelation zu einem Begehrungsvermögen einschliesst, welche ihren Grund im Zweckverhalten des Dinges hat: das Zweckverhalten selbst ist aber sachlich das Seiende, das Ding selbst.

5. Die Arten der Güte sind in der alten Eintheilung aufgezählt als das Sittliche, Nützliche und Ergötzliche: bonum honestum, utile, delectabile. Diese Eintheilung bezieht sich direct nur auf das Gute, welches Gegenstand des menschlichen Begehrens ist. Allein bei tieferer Betrachtung ergibt sich, dass diese Eintheilung allgemein richtig ist und aus dem Begriffe der Güte als solcher entspringt. Etwas ist gut, insofern es wegen seines Zweckverhaltens begehrbar ist und somit das Ziel für die Bewegung des Begehrens wird. Wir müssen suchen, die Beendigung dieser Bewegung aus der Betrachtung der Bewegung, die den Körpern eigen ist, analog zu verstehen. Die Bewegung der Körper wird schlechthin durch ihr Ziel, ihr Letztes, beendet. In gewisser Hinsicht wird sie aber auch schon durch ein Mittleres beendet, nämlich durch dasjenige Glied, durch welches die Bewegung hindurchgeht im Fortschritt auf das Letzte, welches das Ende schlechthin ist. Ende der Bewegung heisst daher etwas, sofern es einen bestimmten Theil der Bewegung begrenzt. Die letzte Grenze der Bewegung kann aber doppelt aufgefasst werden: entweder als die Sache selbst, wonach die Bewegung strebt, z. B. der Ort bei der localen Bewegung und die neue Wesensform bei der substanziellen Veränderung oder Bewegung, wodurch aus einem Ding ein anderes erzeugt wird; oder als das Ruhen in dem Dinge, welches die Grenze der Bewegung ist. Bei der Bewegung des Begehrens wird also dasjenige, was begehrbar ist, und was die Bewegung des Begehrens in gewisser Hinsicht begrenzt, nützlich genannt, weil es das Mittlere ist, wodurch die Bewegung zum letzten Ende fortschreitet. Dasjenige aber, was als das letzte Ende begehrt wird, und was die Bewegung des Begehrens total begrenzt, wird sittlich (honestum) genannt; und das ist die bestimmte Sache selbst, wonach das Begehren an sich strebt. Sittlich heisst aber das, was den Zweck, weshalb es begehrt wird, in sich trägt. Dasjenige endlich, was die Bewegung des Begehrens in der Weise begrenzt, welche wir als ein Ruhen in dem Gegenstande des Begehrens bezeichnen, ist das Ergötzliche. (Th. 1. 5. 6.) Diese Ein-

theilung der Güte ist also nicht nach dem Dinge getroffen, welches gut ist: denn das sittlich Gute ist immer nützlich, und das, was wahrhaft nützlich und sittlich ist, wird immer ergötzlich sein. Der Grund der Eintheilung liegt daher in der begrifflichen Verschiedenheit der drei Glieder, die sich als solche ihrem Begriffe nach ausschliessen. (Vgl. Harper, Metaphysics of the school. vol. I, 506—527.) Die Güte wird daher nicht in diese drei Arten eingetheilt wie etwas, was in ganz gleichem Sinne von drei Dingen ausgesagt wird, sondern nur wie etwas Analoges, was in Bezug auf ein Früheres und Späteres in der Bewegung des Begehrens ausgesagt wird. Zuerst nämlich wird das Sittliche als das Ende der Bewegung gut genannt, in zweiter Linie das Ergötzliche als das, worin die Bewegung zur Ruhe kommt, drittens das Nützliche als das Mittel zum Zwecke. (Th. 1. 5. 6. ad 3; de malo q. 1. a. 2.) Eine andere Eintheilung unterscheidet das primäre und secundäre Gute. In erster Linie und in vorzüglicher Weise nennt man das Seiende gut, welches auf ein anderes Seiendes in der Weise des Zweckes vervollkommnend einwirkt. In zweiter Linie nennen wir das gut, was zum Zwecke führt, wie das Nützliche oder das, was dazu bestimmt ist, den Zweck zu erreichen: ebenso heisst nicht nur das gesund, was die Gesundheit besitzt, sondern auch das, was die Gesundheit vervollkommnet, erhält und verräth. (Th. Q. 21 de bono a. 1.)

§ 7. Das Uebel.

1. Der Gegensatz des Guten ist das Uebel oder das Böse. Bei allen Gegensätzen erkennen wir einen durch den anderen, z B. die Finsterniss durch das Licht. Deshalb müssen wir auch den Begriff des Uebels aus dem Begriff des Guten zu verstehen suchen. Das Gute ist dasjenige, was wegen seines Zweckverhaltens begehrbar ist Jede Natur begehrt von selbst oder erstrebt ihr eigenes Sein und ihre Vollkommenheit, daher hat das Sein und die Vollkommenheit jeder besonderen Natur die Bedeutung der Güte. Das Uebel oder das Böse kann also unmöglich ein bestimmtes Sein oder eine bestimmte Seinsform oder Natur bezeichnen. Wir können daher nur annehmen, dass Uebel oder Böses eine gewisse Abwesenheit oder ein Fehlen des Guten bezeichnet. Insofern ist also das Uebel weder etwas Existirendes noch etwas Gutes, denn auch das Seiende als solches ist gut. (Th. 1. 48. 1.) Der Begriff von Uebel besteht also darin, dass etwas der Güte ermangelt. Uebel ist die Privation des Guten. Von Natur ist daher das Gute eher als das Uebel, weil das letztere nur das Fehlen des Guten besagt, also immer den Begriff des Guten schon voraussetzt. Das Uebel ist also weder ein Zustand, weil es kein Sein bezeichnet, noch eine blosse Negation, weil es ein Sein in bestimmter Weise voraussetzt, sondern ein Beraubtsein oder eine Privation. (Th. 1. 48. 2.)

2. Das Uebel wird entweder concret oder abstract, also formal ausgesagt. Wenn man sagt „das Weisse", so versteht man entweder das darunter, was der Träger des Weissen ist, nämlich das Ding worin die weisse Farbe erscheint; oder dasjenige, was weiss ist, insofern es weiss und nicht anders gefärbt erscheint, also die weisse Farbe selbst. In ähnlicher Weise kann man unter Uebel einmal das verstehen, worin wir ein Uebel wahrnehmen; und dieses Subject ist immer etwas. Zweitens kann man das Uebel als solches unter dem Worte verstehen: und dies ist nicht etwas, sondern nur ein Mangel nämlich die Privation einer besonderen Güte. Wir werden uns noch deutlicher machen, wenn wir wiederholen, dass etwas im eigentlichen Sinne gut heisst, sofern es begehrungswürdig ist. Uebel, als Gegensatz des Guten, ist deshalb nothwendig alles, was dem Begehrungswürdigen als solchem entgegengesetzt ist. Das kann aber unmöglich ein Etwas sein. Erstlich hat nämlich das Begehrungswürdige die Bedeutung des Zweckes. Die Reihe der Zwecke verhält sich aber wie die Reihe der thätigen Principien. Je mehr und je allgemeiner etwas thätig ist, ein desto allgemeineres Gut ist auch der Zweck, um dessent willen es thätig wird. Jedes thätige Princip ist nämlich um eines Zweckes und um eines Gutes willen thätig. Diese Wahrheit ist offenbar im menschlichen Leben. Wer eine Stadt verwaltet, erstrebt ein besonderes Gut, nämlich das Gute der Stadt. Der König aber, der höher steht als jener, erstrebt ein allgemeines Gut, nämlich die friedliche Ordnung des ganzen Reiches. Weil man aber bei den wirkenden Ursachen nicht ins Unendliche fortschreiten kann, sondern endlich auf ein erstes Princip kommen muss, welches die allgemeine Ursache des Seins ist, und ohne dessen Voraussetzung überhaupt nichts zu begreifen ist oder ursächlich erklärt werden kann; so muss es auch nothwendig ein allgemeines Gut geben, worauf alles einzelne Gute sich zurückführen lässt. Das aber kann nur dasjenige sein, was das erste und allgemeinste thätige Princip ist. Das Begehrungswürdige reizt nämlich oder bewegt das Begehren; das erste Bewegende darf aber selbst nicht wieder bewegt sein, weil sonst der Anfang und damit die Erklärung der Bewegung wegfällt. Also muss das erste und allgemeinste Begehrungswürdige auch das erste und allgemeinste Gut sein, welches alles andere in Bewegung setzt, indem alles andere dieses erste Gut begehrt. Sowie also alles, was nur irgendwie in den Dingen ein Sein hat, aus der ersten und allgemeinen Ursache des Seins hervorgehen muss: so muss auch alles, was nur irgendwie in den Dingen ein Sein hat, aus dem ersten und allgemeinen Gute hervorgehen. Was aber von dem ersten und allgemeinen Gute hervorgeht, kann selbst nur ein besonderes Gut sein: es kann also, insofern es ein Sein hat, dem Guten nicht entgegengesetzt sein. Daher bleibt nur übrig, dass das Uebel als solches nichts Wirkliches ist, sondern es muss an etwas sein, einem besonderen Gute innewohnen, aber nicht als ein reales Accidens, sondern nur als ein bestimmter Mangel

Zweitens: alles, was in den Dingen ist, hat von selbst eine gewisse Hinneigung oder ein Streben nach dem, was ihm zuträglich ist. Was aber die Bedeutung des Begehrungswürdigen hat, das hat auch die Bedeutung des Guten. Alles also, was in den Dingen ist, hat eine Empfänglichkeit für ein Gut, welches das natürliche Streben des Dinges erfüllt und sättigt. Das Uebel als solches hat aber keine Uebereinstimmung mit dem Guten, sondern ist ihm entgegengesetzt: also kann es nicht etwas sein, was in den Dingen ist. Wenn aber das Uebel selbst eine Sache wäre, so würde es seiner eigensten Natur nach nichts erstreben und deswegen auch keine Thätigkeit und keine Bewegung haben, weil nichts thätig ist oder bewegt wird, ausser wegen des Begehrens nach einem Zwecke. Drittens: das Sein selbst hat am meisten die Natur des Begehrungswürdigen. Wir sehen daher, dass jedes Ding von selbst nach dem Sein begehrt und vor allem flieht, was auf sein Sein zerstörend einwirken kann, und dass es diesen Einflüssen nach Kräften widersteht. So ist also das Sein, sofern es begehrungswürdig ist, selbst gut. Daher muss das Uebel, was dem Guten allgemein entgegengesetzt ist, auch dem entgegengesetzt sein, was das Sein selbst ist. Was aber dem entgegengesetzt ist, was das Sein ist, kann offenbar nicht ein Etwas sein. Daher ist das, was übel ist, nicht etwas; sondern nur dasjenige ist etwas, dem das Uebel zufällig zukommt, sofern das Uebel nur ein besonderes Gut raubt: ebenso wie das Blindsein nicht etwas ist; sondern nur das ist etwas, dem das Blindsein zufällig zukommt. (Q. disp. de malo q. 1. a. 1.)

3. Auch in einer anderen Rücksicht kann das Uebel doppelt ausgesagt werden. Schlechthin Uebel heisst dasjenige, was an sich übel ist. Das ist aber dasjenige, was eines besonderen Gutes beraubt ist, welches zur Vollkommenheit dieses bestimmten Dinges gehört und deshalb in ihm sein sollte. So ist z. B. die Krankheit ein Uebel des Menschen, weil sie die vollkommene Ordnung des Organismus aufhebt, welche zum vollkommenen Sein des Menschen erforderlich ist. Dagegen heisst etwas in gewisser Hinsicht übel, was nicht an sich übel ist, sondern nur das Uebel eines bestimmten Dinges; insofern nämlich dieses Ding eines bestimmten Gutes beraubt ist, was nicht zu seiner eigenen, sondern zur nothwendigen Vollkommenheit eines anderen Dinges gehört. Wenn wir z. B. das Feuer metaphysisch betrachten, so müssen wir sagen, im Feuer ist die Privation der Wesensform des Wassers, die nicht zur Wesenheit des Feuers gehört. Deshalb ist aber das Feuer nicht an sich übel oder schlecht, sondern nur in gewisser Hinsicht, insofern es nämlich nicht die Vollkommenheit des Wassers besitzt. (Q. disp. de malo q. 1. a. 1 ad 1.)

4. Gut und übel sind conträre Gegensätze eigenthümlicher Art. Im eigentlichen Sinne stehen sich zwei solche Dinge conträr gegenüber, welche beide etwas Wirkliches sind, z. B. warm und kalt. Dagegen sind Begriffe, von denen der eine etwas Wirkliches bezeichnet, also eine bestimmte Natur, und der andere nur ein Entfernen von

dieser Natur besagt, nicht eigentlich conträr, sondern verhalten sich wie ein Zustand und seine Privation. In diesem letzteren Sinne sind gut und übel conträre Gegensätze. (Th. Q. disp. de malo q. 1. a. 1 ad 2.)

5. Das Seiende bezeichnet einmal das reale Sein in den wirklichen Dingen, welche wir in gewisse Gattungen eintheilen. In diesem Sinne ist keine Privation, also auch nicht das Uebel ein Seiendes oder ein Etwas, auch nicht im Sinne des accidentalen Seins an einer Substanz. Das Uebel ist also kein reales Seiendes. Zweitens drückt aber das Sein auch die Antwort aus auf die Frage, ob etwas ist. In diesem Sinne müssen wir schon aus der Erfahrung sagen, dass es ein Uebel gibt, d. h. dass das Uebel ist. Allein die Behauptung, dass Etwas ist, schliesst auch zugleich die Antwort ein auf die Frage, was es ist: und in diesem letzteren Sinne ist sie in Bezug auf das Uebel zu verneinen, weil es kein Etwas ist. Das Böse ist daher in den Dingen, aber nicht als etwas Reales, sondern nur als eine Privation. In unserem Verstande dagegen ist es in der Weise der Gedanken als ein Begriff, und darum kann man sagen, dass es ein Gedankending ist. Das ganze Sein eines Gedankendinges besteht ausschliesslich in dem Gedacht- oder Erkanntsein; die begriffliche Auffassung oder das Erkanntwerden ist aber als solches etwas Gutes: und so kann man sagen, dass auch das Uebel insofern es ein Seiendes des Verstandes ist, auch selbst dem Grade dieses Seins entsprechend etwas Gutes ist. (Th. ib. ad 19 und 20)

6. Das Uebel kann nur am Guten vorkommen. Jede Privation findet sich nur in einem Seienden, sofern dieses in der Potenz zu einer Vollkommenheit ist; denn nur das erleidet eine Privation, was so angelegt ist, dass es etwas haben kann, und es doch nicht besitzt. Sofern also das Seiende in der Potenz auch schon etwas Gutes ist ist also das Uebel am Guten. Das nämlich, was in der Potenz ist hat gerade dadurch erst die Bedeutung des Guten: denn das Sein der Anlage nach ist nur die Anlage oder Hinordnung zu einer bestimmten Actualität, und insofern ist das potentiale Sein zu etwas Gutem angelegt und bestimmt. Das Gute, worin die Vollkommenheit eines Dinges besteht, wird durch das Uebel geraubt: daher kann das Uebel an einem solchen Guten nicht selbst sein. Dagegen wird dasjenige Gute, was aus dem Subjecte und der Vollkommenheit desselben resultirt, durch das Uebel insofern vermindert, als diese Vollkommenheit weggenommen wird, während ihr Subject bleibt; wie z. B. Blindheit das Sehen des Auges aufhebt und im Auge selbst oder im Menschen als in ihrem Subjecte vorkommt. Wenn es aber ein Gut gibt, das reine Actualität, reine Wirklichkeit und Thätigkeit ohne alle Anlage zu weiterer Vollkommenheit ist, so kann in ihm gar kein Uebel vorkommen. (Th. Q. de malo q. 1 a. 2.) Das Uebel besagt also die Abwesenheit des Guten. Diese kann aber negativ und privativ verstanden werden. Im negativen Sinne hat das blosse Fehlen des Guten nicht die Bedeutung von Uebel; denn sonst müsste

das, was überhaupt nicht ist, ein Uebel sein, und ebenso wäre jede Sache darum übel oder schlecht, weil sie nicht das bestimmte Gute einer anderen Sache besitzt. Also kann nur die Abwesenheit des Guten im privativen Sinne Uebel heissen. Das Subject für eine bestimmte Form und für die Privation derselben ist aber ein und dasselbe, nämlich das Seiende der Potenz nach. Die Form, durch welche etwas actualisirt ist, ist offenbar eine gewisse Vollkommenheit und etwas Gutes. Daher ist jedes actuale Seiende etwas Gutes, und ebenso jedes potentiale Seiende als solches, sofern es auf das Gute hingeordnet ist. Es bleibt also nur übrig, das Gute selbst als das Subject des Uebels anzunehmen. (Th. 1. 48. 3.) Die Möglichkeit, dass das Gute, obwohl es der conträre Gegensatz zum Uebel ist, dennoch das Subject für das Uebel sein kann, liegt in der Transcendenz des Guten, welches durch alle Gattungen des Seins hindurchgeht. Deshalb kann auch etwas Gutes zugleich mit der Privation eines anderen Guten in demselben Subjecte bestehen. Denn das Uebel ist nicht an demjenigen Guten, welches ihm entgegengesetzt ist, wie an seinem eigenthümlichen Subject, sondern in einem davon verschiedenen Guten. Das Subject der Blindheit ist nicht das Sehen, welches fehlt, sondern der Mensch, dem es fehlt. (Th. 1. 48. 3 ad 3; Q. de malo a. 2 ad 5.)

7. Das Uebel kann das Gute nicht ganz aufheben. Es gibt aber eine dreifache Güte: eine solche, die durch das Uebel ganz aufgehoben wird, und das ist diejenige Güte, welche dem Uebel entgegengesetzt ist; so wird das Sehen durch die vollständige Blindheit ganz aufgehoben. Eine andere Güte ist diejenige, die weder durch das Uebel ganz aufgehoben noch vermindert wird, nämlich das Gute, welches das Subject für das Uebel ist. Eine andere Güte endlich ist diejenige, welche zwar durch das Uebel vermindert, aber doch nicht ganz aufgehoben wird: und das ist das Vermögen des Subjectes zu seiner Actualisirung, welche immer noch in der Substanz des Subjectes bleibt. Daher ist es klar, dass das Uebel das Gute als solches nie ganz aufheben kann. (Th. 1. 48. 4.)

8. Jedes Uebel hat eine Entstehung, es muss irgendwie entstanden sein. Jedes Seiende als solches ist gut; also ist kein Seiendes als solches ein Uebel. Nichts kann von selbst ein Uebel sein; denn ein Ding ist nur in sofern übel, als ihm eine Vollkommenheit fehlt. Allein wenn eine Vollkommenheit fehlt, so muss es dafür eine Ursache geben, die entweder dem natürlichen Streben des Subjectes entgegen wirkt, oder es in seiner Selbstentwickelung hindert. Die Ursache des Uebels kann aber nur das Gute sein. Denn nichts kann ursächlich wirken, wenn es nicht selbst ein Seiendes ist: insofern es ist, ist es aber gut. Das Gute kann aber nicht an sich Ursache des Uebels sein. Wenn das Uebel an sich aus dem Guten hervorginge, dann müsste für diese Ursächlichkeit das Uebel der Zweck der Ursache sein. Allein das Gute, also auch jede hervorbringende Kraft,

ist seiner eigenen Natur nach wesentlich auf etwas Gutes hingeordnet, nämlich auf eine Vervollkommnung. Ferner hat der Zweck, der um seiner selbst willen erstrebt wird, die Bedeutung des Guten, kann also nicht als solcher das Uebel sein. Daher kann das Uebel nur zufällig aus dem Guten entstehen: insofern nämlich eine Ursache direct etwas Gutes hervorzubringen bezweckt, womit aber zufällig und unabhängig von der Ursächlichkeit jener Ursache ein Uebel verbunden ist. Das Thier z. B. welches Beute sucht, strebt nach der Erhaltung und Vervollkommnung des Lebens, wozu die Speise dient; es bezweckt also etwas Gutes: mit diesem Guten, nämlich mit der Tödtung eines anderen Thieres, ist aber auf Seite dieses anderen Thieres der Verlust seines Lebens, also ein Uebel verbunden. Bei jeder Thätigkeit unterscheiden wir das thätige Princip und den durch das Thun dieses Principes hervorgebrachten Effect. Ein Uebel kann also in doppelter Weise zufällig aus dem Guten entstehen sowohl weil die Kraft des thätigen Principes mangelhaft ist, weshalb die Thätigkeit und der Effect selbst mangelhaft werden: als auch weil dasjenige, worauf sich die Thätigkeit erstreckt, ihr widersteht oder die neue Form nur mit dem Verlust der eigenen aufnimmt. Bei der Erhitzung des Wassers z. B. wird dasselbe in Dampf verwandelt; der Verlust des flüssigen Zustandes ist für das Wasser als solches ein Uebel. In Bezug auf das thätige Princip ist es aber nur zufällig, wenn ihm die Kraft mangelt: denn thätiges Princip ist es, insofern es thätig ist, d. h. Kraft besitzt. Wenn daher ein Uebel entsteht, so geschieht dieses zufällig von Seiten des thätigen Principes: und deshalb kann man auch nicht sagen, das Uebel hat eine bewirkende Ursache, sondern man muss vielmehr sagen, es hat nur eine entwirkende oder deficirende Ursache. In Bezug auf den Effect selbst so entsteht das Uebel zufällig aus dem Guten, einmal wenn der Stoff ungeeignet ist, den Eindruck des thätigen Principes in sich aufzunehmen, wie das z. B. bei Missgeburten der Fall ist. Ferner entsteht das Uebel, wenn die Wesensform nicht in dem Subject sein kann, worauf sich die Thätigkeit bezieht, ohne dass zuvor die andere frühere Seinsform zerstört wird. Diese Zerstörung, die allerdings ein Uebel ist, wird jedoch nicht direct bezweckt, sondern ist nur eine zufällige Folge. (Th. c. gent. 3, 10.)

9. Was endlich die Art und Weise betrifft, wie das Uebel erkannt wird, so folgt dieselbe aus dem Grundsatz, dass jedes Ding insofern erkennbar ist, als es ist. Das Sein des Uebels besteht aber nur in der Privation des Guten. Sowie die Finsterniss zwar nicht gesehen, aber doch erkannt wird, nämlich durch das Licht, so kann auch das Uebel erkannt werden. Das Uebel kann nur an einem solchen Guten vorkommen, welches Mängel haben kann. Wer also dieses Gute vollkommen kennt, der kennt auch die Möglichkeit seiner Mängel, also das Uebel selbst. Das ist aber keine unvollkommene Erkenntniss, weil das Uebel an sich überhaupt gar nicht erkennbar und definirbar ist, sondern nur durch das Gute. (Th. 1. 14. 10.)

§ 8. Das Verhältniss von Einheit, Wahrheit und Güte zu einander.

1. Das Wahre und das Gute haben beide die Bedeutung von etwas, was vervollkommnet, oder von einer Vollkommenheit Die Ordnung unter den Vollkommenheiten kann aber doppelt betrachtet werden: sowohl von Seite der Vollkommenheiten selbst als auch von Seite der Dinge, welche vollkommen werden können Betrachtet man das Wahre und Gute an sich, so ist das Wahre dem Begriffe nach früher als das Gute. Das Wahre ist das, wodurch etwas vollkommen wird bezüglich des Wesensbegriffes. Das Gute aber vervollkommnet etwas nicht nur dem Wesensbegriffe nach, sondern dem Sein nach, welches das Gute in der Sache selbst hat. So schliesst daher der Begriff des Guten mehr Merkmale ein als der Begriff des Wahren und ist gewissermassen eine Addition zu den Merkmalen des Wahren. Das Gute setzt also das Wahre schon voraus. Das Wahre setzt aber wieder das Eine voraus: der Begriff des Wahren wird nämlich erst durch die intellectuelle Thätigkeit im Urtheil vollständig. Jedes Ding ist aber erkennbar, insofern es eins ist: das Erkennen muss immer ein Object haben; also wer nicht ein Object als solches, d. h als eins erkennt, erkennt überhaupt nicht. Den transcendentalen Ausdrücken kommt daher, wenn man sie an sich betrachtet, diese Ordnung zu: nach dem Seienden folgt das Eine, dann das Wahre und zuletzt das Gute. Betrachtet man dagegen die Ordnung unter dem Wahren und Guten von Seiten der Dinge, die durch beide vervollkommnet werden, so ist das Gute von Natur eher als das Wahre. Erstlich umfasst die Vollkommenheit des Guten mehr als die Vollkommenheit des Wahren. Denn nur diejenigen Dinge können an sich vom Wahren vervollkommnet werden, die im Stande sind, ein fremdes Sein in sich aufzunehmen, oder die das, was das Seiende in sich selbst hat, auch in sich, zwar nicht als reales Sein, wohl aber als Gedankending haben können. Derartige Dinge sind nur solche, die etwas auf immaterielle Weise in sich aufnehmen, d. h. die erkennenden und wahrnehmenden Subjecte. So ist z. B. das Wesen des Steines in der Seele, die den Stein erkennt, jedoch nicht dem Sein nach, welches die Wesenheit des Steines im einzelnen realen Steine besitzt. Dagegen sind alle diejenigen Dinge von selbst dazu geeignet, vom Guten eine Vervollkommnung zu empfangen, die etwas dem materiellen Sein nach in sich aufnehmen; denn der Begriff des Guten besteht darin, dass etwas sowohl dem Wesen wie dem Sein nach vervollkommnend wirkt. Deshalb streben alle Dinge nach dem Guten, aber nicht alle Dinge erkennen das Wahre. Zweitens werden die Dinge. die vom Guten und vom Wahren vervollkommnet werden können, eher vom Guten als vom Wahren vervollkommnet. Denn dadurch, dass sie am Sein theilnehmen, werden sie vom Guten vervollkommnet; dadurch aber, dass sie selbst etwas erkennen, werden sie vom Wahren vervollkommnet. Die Erkenntniss ist aber später als

das Sein: daher geht auch in dieser Betrachtung das Gute dem Wahren voraus. (Th. 1. 16. 1.)

2. Die transcendentalen Eigenschaften sind in der Sache selbst eins mit dem Seienden und identisch untereinander: sie unterscheiden sich aber ihrem formalen Begriffe nach durch eine Verstandesunterscheidung. Daher schliessen sie sich auch gegenseitig ein und durchdringen sich ganz. Das Wahre ist ein Gut, das Gute ist etwas Wahres, und beides ist jedem Seienden gemein. Darum sind auch das Wahre und das Gute gleich vorzüglich. Dennoch ist das Wahre als solches einfacher, abstracter, mehr absolut und mehr dem Seienden entsprechend als das Gute (Th. 1. 16. 4; Q. de ver. 21 a. 3.)

§ 9. Die Schönheit.

1. Das Schöne ist zwar selbst keine transcendentale Eigenschaft des Seienden; aber der Begriff der Schönheit folgt gewissen transcendentalen Begriffen. Deshalb ist er an dieser Stelle zu behandeln, wie sich zeigen wird, sobald wir ihn näher untersuchen. — Ganz allgemein nennen wir dasjenige schön, was uns gefällt; aber nur dann, wenn wir es erkennen. Der Ausdruck Schönheit wird in der gebildeten Sprache nicht auf die Objecte aller sinnlichen Wahrnehmungskräfte angewendet, sondern nur auf diejenigen Dinge, die wir durch das Gesicht und Gehör in Erfahrung bringen; denn man kann nur missbräuchlich sagen, dass etwas schön schmeckt oder sich schön anfühlt. Die Sprache selbst lehrt uns, nur dasjenige schön zu nennen, was wir durch die allgemeinsten und edelsten Sinne wahrnehmen, wodurch wir die grösste sinnliche Kenntniss von den materiellen Dingen gewinnen. Schön nennen wir diejenigen materiellen Dinge, die uns gefallen, nachdem wir sie gesehen oder gehört haben. Ebenso nennen wir diejenigen unkörperlichen oder geistigen Dinge schön, die uns gefallen, nachdem wir sie erkannt und verstanden haben. Das Gefallen ist nicht das Schöne selbst, sondern seine Wirkung auf unsere Seele. Die Erfahrung führt uns daher zuerst dazu, aus der Wirkung des Schönen die Schönheit zu beschreiben.

2. Zwei Momente sind in dieser Erklärung gegeben: das Gefallen des schönen Dinges und das Erkennen eines Grundes, weshalb uns das Ding gefällt. Das erste Moment ist offenbar subjectiv, nämlich der Eindruck oder die Wirkung der Schönheit auf ein empfängliches Subject. Das zweite Moment wurzelt in dem schönen Gegenstand selbst. Daher müssen wir bei der Schönheit ein subjectives und ein objectives Element unterscheiden, von welchem lezteren das erstere abhängt. Die Schönheit kann daher nicht ausschliesslich subjectiv sein; wir dürfen sie also nicht als ein blosses Gedankending fassen, sondern müssen ihr eine objective Grundlage in den realen Dingen selbst zuerkennen. Das Object des Gefallens ist das Gute: denn das Gute ist das Object des Begehrungsvermögens, welches sich

im Gefallen bethätigt. Das Erkennen dagegen bezieht sich auf das Wahre. Das Schöne setzt also das Gute und Wahre voraus, und damit auch die Einheit und das Sein. Das Schöne ist also objectiv in den Dingen, sofern sie eine Relation zum Begehrungs- und Erkenntnissvermögen haben. Es ist also in den Dingen nur insofern, als sie gut und wahr sind. Daher ist es selbst keine transcendentale Eigenschaft des Seienden, sondern gehört dem Seienden nur insofern an, als es auf das Gute folgt. Es ist daher eher eine Eigenschaft des Guten selbst zu nennen und fügt zum Begriff des Guten eine Hinordnung oder Relation auf die erkennenden Seelenkräfte hinzu. Vollkommen ist es daher erst im Intellect, als der höchsten Erkenntnisskraft, und nur in unvollkommener Weise in den Sinnen, nämlich im Gesicht und Gehör, insofern sich diese dem Intellect gegenüber dienend verhalten und ihm das Material für seine eigenthümliche Erkenntniss darbieten. Darum bestimmte Plato die Schönheit tiefsinnig als die Nahrung der Seele, wodurch ihr das Gefieder wächst. Und ein bedeutender italiänischer Aestethiker nennt das Schöne die Speise, welche die Vernunft dem Willen darbietet, um ihn mit Liebe für das Gute zu entflammen. (Marchese, delle benemerenze di San Tommaso verso le arti belle p. 30. Vgl. Dante Parad. 27, 91.)

3. Die Erfordernisse, damit etwas als schön erkannt wird und somit gefällt, sind diese drei: Vollkommenheit der Theile, Ordnung und Klarheit. (Th. ad Hebraeos 1, 3.) 1) Die Grundbedingung des Schönen ist die Integrität eines Dinges oder die Vollständigkeit seiner Theile. Die wesentlichen Theile eines Dinges, sofern es schön sein soll, dürfen nicht fehlen. Betrachten wir also den menschlichen Körper als organisirt, so dürfen keine Glieder fehlen, welche zur Vollständigkeit des Ganzen gehören. Das schönste Antlitz hört auf schön zu sein als Ganzes, als das, was es ist, sobald die Nase oder ein Auge fehlt. Es müssen also alle Theile vollständig da sein, die zum Wesen des Dinges, zu seiner integralen Vollkommenheit oder zu seiner Quantität und zu seiner accidentalen Vollkommenheit gehören. Wegen Mangels der Quantität machen Zwerge und kleine Menschen keinen schönen Eindruck. Wegen Mangels der Farbe ist der Grad der Schönheit, der einem Leichnam zukommen kann, nicht genügend für die vollkommene Schönheit des lebenden menschlichen Körpers. Die Grade der Vollständigkeit der Theile bestimmen daher auch den Grad der Schönheit. 2) Das zweite Erforderniss ist die Ordnung oder die nöthige Proportion. Jede Ordnung ist die Einheit einer Vielheit. Das materielle oder, wenn wir so sagen dürfen, das stoffliche Element, woraus die Ordnung hervorgeht, ist eine Vielheit von Dingen: und dieses Element ist unter dem ersten Erforderniss schon enthalten. Dasjenige aber, was diese vielen Dinge gestaltet und ihre Ordnung formirt, ist die Vereinigung der vielen Dinge oder Theilmerkmale zu einem Ganzen, zur Einheit. Bei den wirklichen Dingen in der Natur entsteht das Eine an sich, bei den künstlichen Dingen das in ge-

wisser Hinsicht Eine. Nach der Stärke der Einheit richten sich ebenfalls die Grade der Schönheit. Darum sind die Werke der Natur an sich betrachtet schöner als die Werke der Kunst, weil die ersteren an sich mehr Eins und darum mehr ein Seiendes sind, also der Schönheit eine realere Unterlage gewähren. Die Ordnung ist eigentlich das was die Schönheit als solche bestimmt. Da aber nicht jede Ordnung schön ist, denn nicht jede Ordnung gefällt sofort, so können wir das Formale der Schönheit nur in einer gewissen Vollkommenheit der Ordnung suchen. Die grösste Ordnung ist die Ordnung des Weltganzen denn hier ist die Einheit am stärksten, da sie die grössten Gegensätze und die grösste Anzahl von Theilen durchdringt. Daher sagt auch Aristoteles: das, wodurch die Natur uns besiegt, darin überwinden wir die Natur durch Kunst: denn je grösser und je verschiedenartiger die Vielheit ist, desto schwieriger ist es, sie zur Einheit zurückzuführen; gelingt es aber, so ist auch die Schönheit, die dadurch entsteht, am grössesten. Unter den Werken der Kunst scheint die Tragödie deshalb den höchsten Rang einzunehmen, weil sie die meisten Elemente vereinigt und in der That die Ordnung der ganzen moralischen Welt künstlich nachzuschaffen versucht. Die Ordnung selbst kann nur von einem Intellect erkannt werden, weil sie selbst nicht aus dem Zufall entspringt, sondern planmässig angelegt ist. Das Zweckmässige als solches, welches in der Ordnung liegt, kann aber selbst nur von einem Intellect hervorgebracht sein: und das was der Intellect allein schaffen kann, ist auch dem Intellect allein erkennbar. Das Thier fühlt das Angenehme als solches, weil es darnach begehren kann, was ihm gut ist. Die in der Sache liegende Ordnung aber nimmt es als solche nicht wahr. Darum ist es dem mit Verstand begabten Menschen allein vorbehalten, sich der Schönheit zu freuen und das Schöne als solches im Guten zu erkennen. Dass aber die Ordnung thatsächlich diese Bedeutung für die Schönheit hat, das nachzuweisen, ist Sache der mathematischen Wissenschaften, welche in den mannigfachen Verhältnissen des Quantitativen die bestimmte Ordnung und Harmonie aufzeigen, in deren Unveränderlichkeit sich das Schöne und Gute offenbart. (Vgl. Biese II, 234; Arist. Met. 13, 3.) Um nur ein Beispiel anzuführen, so berufen wir uns auf die Herrschaft des Gesetzes vom goldenen Schnitt in den Künsten welches A. Zeising nachgewiesen hat in seiner „neuen Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers (Leipzig 1834)." Das Gesetz des goldenen Schnittes ist enthalten in der Proportion $a : b = b : (a-b$ Für die Einheit 1000 heisst diese Proportion $1000 : 618 = 618 : 382$ und für praktische Zwecke kann sie einfach so heissen $8 : 5 = 5 : 3$. Diese Proportion findet sich sowohl bei schönen menschlichen Körpern wie bei den besten Gebilden der Kunst. Wir entlehnen die folgenden Maasse, die Zeising gefunden hat, aus H. Riegel's Grundriss der bildenden Künste (Hannover 1870).

Maasse des menschlichen Körpers:		Durchschnittsmaasse griech. Statuen:	
Ganze Höhe der Figur	1000	1000	Theile.
Unterkörper vom Nabel abwärts .	618	607	„
Oberkörper vom Nabel aufwärts .	381	393	„
Rumpf	236	—	„
Kopf	145	130	„

Die fünf angegebenen Maasse des menschlichen Körpers sind sämmtlich Proportionen des goldenen Schnittes, beweisen also seine Herrschaft über das Naturschöne. Die Abweichungen davon in den Statuen beweisen ebenfalls die Gültigkeit des Gesetzes für die bildende Kunst; denn sie verschwinden für das Auge. „Die Differenz von $\frac{15}{1000}$ der Gesammthöhe von 5 bis 6 ist selbst bei Kunstwerken von 20 Fuss Höhe kaum zu bemerken," sagt Riegel (a. a. O. S. 82). Auch hat Violet le Duc gezeigt, dass solche Abweichungen in der Architectur nöthig sind wegen der Wirkung des Profiles am Horizont: und es scheint, dass dieselbe Ursache auch bei Kolossalstatuen zur Erklärung dienen kann. Als Beispiele der Malerei für die Anwendung des goldenen Schnittes führt Riegel an: eine Madonna von Pietro Perugino im Belvedere zu Wien, Tizian's Himmelfahrt Mariä in der Akademie zu Venedig, Rafael's Galathea in der Farnesina zu Rom, Leonardo da Vinci's Abendmahl, A. Dürer's Dreifaltigkeit, Cornelius' Anbetung der Könige in der Ludwigskirche zu München. Derselbe Aesthetiker hat die geometrischen und arithmetischen Verhältnisse des goldenen Schnittes an Rafael's Sixtina eingehend untersucht. (Vgl. von Thimus, harmonicale Symbolik des Alterthums 1876, II, 137 ff.)

3) Das dritte Erforderniss des Schönen ist Klarheit oder Deutlichkeit. Nicht jede Ordnung ist schön: sie gefällt nur dann, wenn sie als solche leicht und schnell erkannt wird. Bei der Schönheit der sichtbaren Dinge wird diese Klarheit durch die Farben, d. h. durch die Vertheilung von Licht und Schatten bewirkt. Für das Gehör geht sie aus der Intensität der Töne und dem Rhythmus hervor. Bei geistigen Dingen ist es die Erkennbarkeit und liegt in der Schärfe der begrifflichen Unterscheidungen, welche der Gegenstand darbietet, noch vielmehr und direct aber in seiner Einfachheit, also in der Intensität seines Seins. Dieses letzte Erforderniss der Schönheit ist allerdings ein solches, welches in der Sache selbst gegeben sein muss. Aber es bezieht sich auf die erkennenden und wahrnehmenden Seelenkräfte, hängt also auch von der Vollkommenheit derselben ab und ist insofern eine subjective Bedingung des Schönen.

4. Versuchen wir jetzt, die Schönheit philosophisch zu bestimmen, nachdem wir ihren Begriff aus der Erfahrung entwickelt haben. Objectiv genommen ist das Schöne, wie Augustinus sagt, splendor ordinis (de vera relig. c. 47 n. 77). In diesem Ausdrucke sind die drei Erfordernisse enthalten. Ordnung ist Einheit einer Vielheit. In der Ordnung ist daher material die vollständige Vielheit, die Integrität der Theile angegeben, und formal besagt sie die Proportion der Theile oder die Einheit selbst. Der Ausdruck splendor aber bezeichnet

das Erforderniss der Klarheit. Alle anderen Beschreibungen des Schönen lassen sich auf diese zurückführen. Die formale Natur des Schönen ist in dem Ausdruck enthalten: schön ist das, was die nothwendige Proportion besitzt. (Th. 1. 5 4 ad 1.) Die Wirkung des Schönen ist bezeichnet, wenn man das schön nennt, was uns gefällt, nachdem wir es sinnlich oder intellectuell erkannt haben. (Th. 1. 5. 4 ad 1; 1. 2 ae 27. 1 ad 3. Aug., de vera relig. c. 32 n. 59.) Der Grund des Schönen ist angegeben, wenn man es als das Gute bezeichnet, und ebenso wenn man es mit Plato und Schelling als das Wahre auffasst, weil das Gute dem Wahren folgt: denn das Schöne ist sachlich dasselbe wie das Gute und Wahre; formal aber und im begrifflichen Unterschiede zum Guten und Wahren drückt es das Gute aus, sofern es als solches erkannt das Begehrungsvermögen mit Lust erfüllt, und ebenso das Wahre, sofern es als solches erkannt den Erkennenden erfreut. Daher bezeichnet Thomas von Aquin die Schönheit auch als das Licht und den Glanz des ersten ursächlichen Intellectes. (1. 39. 8.) Richtig beschreibt auch Niccolò Tommasso die natürliche Schönheit: l'unione di più veri abbraciati dal' anima in un solo concetto, nel che si ha l'uno nel vario, la proporzione e la percezione facile delle convenienze. (Bellezza e civiltà o delle Arti del Bello sensibile p. 7.) Wenn endlich Göthe sagt: „Die Schönheit kann nie über sich selbst deutlich werden" (W. III, 181), so bezeichnet er damit ihre Objectivität in den Dingen und die Nothwendigkeit eines erkennenden Subjectes für dieselbe. (Vgl. Mullach. fragm. phil. Graec. I, 514. 516. 517.)

5. Die Arten des Schönen ergeben sich aus seinem Begriffe. Weil das Schöne als solches eine Relation zu den erkennenden Seelenkräften besagt, so muss das Schöne sich nach der Erkenntnissweise specifisch unterscheiden; und weil die Erkenntnissweise vom Object des Erkennens abhängt, so müssen wir das schöne Object nach dem Seienden oder dem Guten, welches fundamental die Schönheit enthält, in seine Arten eintheilen. Das Seiende ist aber entweder materiell oder immateriell. Die Ordnung der immateriellen Dinge ist weiter die logische und die ethische. Daher ist das Schöne entweder materiell, körperlich, oder immateriell, geistig; und das geistige Schöne zerfällt wieder in das intellectuelle und moralische Schöne. 1) Die körperliche oder sinnlich wahrnehmbare Schönheit ist die Deutlichkeit der Ordnung in den materiellen Dingen: und diese Deutlichkeit besteht in der Ordnung der integrirenden Theile, verbunden mit der Klarheit der nothwendigen Farben oder der Harmonie der angenehmen Töne. 2) Die geistige Schönheit ist die leichte Erkennbarkeit der Ordnung in den intelligibelen Dingen, welche Ordnung in der Einheit der virtuellen Theile besteht. Diese Ordnung ist entweder von unserem Verstande in den Dingen verursacht; und die Erkenntniss dieser Ordnung offenbart uns die intellectuelle Schönheit, wie sie in der Consequenz eines wissenschaftlichen Systemes, z. B. im römischen Pan-

:nrecht und im canonischen oder gemeinen Civilprocess hervortritt; ıeisten aber erscheint sie in den mathematischen Wissenschaften, 'egen ihrer deductiven Methode am deutlichsten und am klarsten Oder unser Wille verursacht jene Ordnung in den Dingen; und rkenntniss dieser Ordnung offenbart uns die ethische oder mo- ıe Ordnung. Das Schöne der moralischen Ordnung ist das ı Gute, welches sich als schön durch die vom freien Willen gebrachte Einheit und Harmonie der sittlichen Handlungen im .ı des einzelnen Menschen, ganzer Genossenschaften, des Volkes und Staates offenbart. Je grösser die Verschiedenheit der individuellen Bedingungen, der Hindernisse und Versuchungen im Leben des Einzelnen, und je grösser ferner die Anzahl der Individuen im Leben des sittlichen Organismus sind, desto grösser ist die ethische Schönheit, wenn alle Theile von einem moralischen Principe übereinstimmend zum Handeln bewegt werden. 3) Das körperliche Schöne ist das Erste, was wir wahrnehmen, weil unsere Erkenntniss mit sinnlicher Wahrnehmung beginnt. Allein das geistige Schöne steht höher, weil es mehr intelligibel ist. Weil aber thatsächlich, wegen der Verbindung und Einheit der Seele mit dem Leibe das geistige Schöne uns im Zustande der Einheit von Seele und Leib niemals ganz rein entgegentritt, sondern stets mit einem sinnlichen Element in der Phantasie associirt wird; so entsteht eine dritte Hauptart des Schönen, nämlich das menschlich Schöne. Das rein sinnliche Schöne ist an sich nur Gegenstand der Sinne; sobald der Mensch es gewahr wird, sucht er es auch zu erkennen und erfasst daher im einzelnen sinnlichen Schönen das Allgemeine, also etwas Geistiges. Das geistige Schöne an sich erfassen wir thatsächlich nicht rein ohne ein sinnliches Element, welches durch die nie versagende Thätigkeit der Phantasie ihm beigemischt wird. Daher ist das eigentlich menschlich Schöne das geistig-sinnliche Schöne, welches aus zwei unterschiedenen, aber von uns subjectiv verbundenen Elementen besteht und als solches beide Wesensbestandtheile des Menschen mit Lust erfüllt. (Vgl. Zigliara, Summa philosophica, Romae 1876, Ont. 19, VI.)

6. Von einem anderen Gesichtspunct aus theilen wir die Schönheit ein in die natürliche und künstliche. Diese Eintheilung richtet sich nach der bewirkenden Ursache des Schönen, ist also eine nur äusserliche, weil sie nicht den inneren Principien des Schönen, sondern nur den äusseren Principien desselben folgt. 1) Das Naturschöne ist dasjenige, was sowohl in den einzelnen seienden Naturen wie in dem aus ihnen zusammengesetzten Weltganzen hervortritt. Die Natur eines jeden Dinges besteht aus mehreren Principien, welche die Wesenheit bilden, und die letztere wiederum vereinigt sich mit der Existenz. Die Erkenntniss dieser Wesenseinheit der einzelnen Dinge und der Ordnung des aus ihnen bestehenden Weltganzen offenbart uns das natürlich Schöne. (Aug., in ps. 134, n. 4; de vera rel. c. 30 n. 50.) Deshalb ist auch der Name Kosmos auf das Weltganze angewendet

worden (Hilarius, de Trin. 1, 7,). Kopernicus sagt, de revolut. orbium coelest. lib. 1: „Quid autem caelo pulcrius, nempe quod continet pulcria omnia; quod vel ipsa nomina declarant. Coelum et Mundus, hoc puritatis et ornamenti, illud caelati appellatione. Ipsum plerique philosophorum ob nimiam eius excellentiam visibilem deum vocaverunt." Jede Wesenheit als solche, wenn wir sie als ein Ganzes auffassen, ist daher schön und zwar durch Theilnahme an der höchsten Schönheit der ersten Ursache, von welcher das Wesen jedes Dinges abhängt. Betrachten wir die Welt als die Realisirung und Erscheinung der vorbildlichen Ideen des ersten ursächlichen Intellectes, so finden wir darin die sichtbar oder hörbar gewordene Ordnung jener Ideen wieder als Schönheit der Natur. Von der Materie aber als dem Grunde der Individuation, sofern sie für bestimmte Quantitäten empfänglich ist, hängt der verschiedene Grad der Schönheit ab. Die Natur, sagt daher Dante, Par. 13, 67 ff., spiegelt das Licht oder den Glanz der in der vorbildlichen Ursache enthaltenen Schönheit nur mangelhaft ab, indem sie ähnlich wie der Künstler wirksam ist; zwar besitzt er die Gewandtheit der Kunst, aber seine Hand zittert. Die Zweckbedeutung des Naturschönen für die Vervollkommnung unserer Erkenntnisskräfte spricht Göthe in den Worten aus: „Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben" (W. III, 184). Schön sagt auch der amerikanische Dichter Emerson:

> Thou canst not wave thy staff in the air,
> Or dip thy paddle in the lake,
> But it carves the brow of beauty there,
> And the ripples in rhymes the ours forsake.

2) Dem Naturschönen steht in dieser Eintheilung das Schöne der Kunst gegenüber. Es ist die Schönheit, die uns in den Werken der menschlichen Kunst entgegenstrahlt. Der allgemeine Begriff des Schönen wird dadurch nicht geändert, sondern die bewirkende Ursache ist es allein, durch welche das Schöne der Kunst sich vom Naturschönen unterscheidet; denn das künstlich entstandene Schöne ist das Werk der künstlerischen Thätigkeit. Die Kunst selbst ist eine Aeusserung der menschlichen Vernunftthätigkeit und steht daher unter der Leitung der praktischen Vernunft. Daher nimmt auch die Kunst Theil an dem Vorrecht der Vernunft, so dass beide auf das Allgemeine gerichtet sind. Die Kunst selbst ist daher eine Kenntniss des Allgemeinen (Arist. Eth. 6, 2; Met. 1, 1), weshalb auch eine Wissenschaft von der Kunst möglich ist. Die künstlerische Thätigkeit an sich betrachtet fällt als eine seelische Function offenbar der psychologischen Wissenschaft anheim; von ihr werden wir daher in der Psychologie zu reden haben. Die Lehre vom künstlerischen Schönen selbst bildet eine eigene Wissenschaft, die Aesthetik, welche der allgemeinen Metaphysik subalternirt ist und deshalb im System der reinen Philosophie nicht behandelt werden kann. Sie empfängt

aber von der Metaphysik ihre obersten Grundsätze, die sich aus der Definition des besonderen Objectes ergeben, welches die aesthetische Wissenschaft zu erkennen hat. Daher begnügen wir uns hier mit einer Beschreibung des Kunstschönen im Allgemeinen. „Wem die Natur ihr offenbares Geheimniss zu enthüllen anfängt, der empfindet eine unwiderstehliche Sehnsucht nach ihrer würdigsten Auslegerin, der Kunst.“ In diesen Worten Goethe's (W. III, 186) ist neben anderen Wahrheiten auch die Thatsache ausgesprochen, dass der Nachahmungstrieb die bewirkende Ursache der künstlerischen Thätigkeit ist. (Biese II, 671 f.; Arist. Poet. c. 6.) Die Kunst ist daher die Nachahmung des natürlichen Schönen durch sinnliche Mittel. Als directes Object der Nachahmung dient daher das körperliche oder materielle Schöne. Das geistige Schöne kann von uns an sich nicht nachgeahmt werden, weil wir es nicht rein für sich erkennen können, und wegen der substanziellen Einheit von Seele und Leib nicht im Stande sind, rein geistige Substanzen hervorzubringen. Weil aber das eigentlich menschliche Schöne, welches wir erkennen und geniessen können, das geistig-sinnliche ist, so ist dasselbe auch der Gegenstand unserer Nachahmung, indem wir künstlich eine körperliche oder materielle Schönheit hervorbringen, welche das Zeichen für eine geistige Schönheit ist, ebenso wie die Worte der Sprache das sinnlich wahrnehmbare Zeichen für rein geistige Gedanken sind. Auf diese Weise ist es uns möglich, das Allgemeine oder die Idee, welche rein geistig ist, auch durch sinnlich wahrnehmbare Mittel wirklich darzustellen. Und so gelingt es, das Schöne, was in der Wirklichkeit an einzelne Dinge vertheilt ist, durch die vernünftige Kunst, die mehr vermag als die Natur, in eins zu vereinigen. (Vgl. Xenophon, memorab. 3, 10, 2.) Die künstlerische Thätigkeit folgt daher der Erkenntniss des in der Natur zuerst uns dargebotenen Schönen. Deshalb muss die Kunst selbst der Wissenschaft folgen, wenn wir beide an sich betrachten, obwohl der einzelne Künstler, eben weil er nur nachzuahmen hat, nicht zugleich im Besitze der Wissenschaft als solcher zu sein braucht. Wir müssen daher das Schöne der Kunst gemäss den drei Stufen der wissenschaftlichen Erkenntniss eintheilen, aus denen es hervorgeht. Alle wissenschaftliche Erkenntniss wird aber durch Abstraction aus der Materie gewonnen. Indem wir stufenweise fortschreiten, erkennen wir zuerst die Schönheit der naturwissenschaftlichen Objecte; zweitens die Schönheit der Dinge, welche das besondere Object der mathematischen Wissenschaften sind; drittens endlich das Schöne der metaphysischen Objecte. Es gibt daher drei Arten des Kunstschönen. Das Erste ist die Nachahmung der physischen oder naturwissenschaftlichen Schönheit: unn diese ist die klare Ordnung der Bewegung in den körperlichen Dingen; denn das eigenthümliche Object der wissenschaftlichen Erkenntniss dieser ersten Stufe ist die Bewegung oder Veränderung der materiellen Dinge. Die Darstellung des Schönen auf dieser Stufe

geschieht durch die mimische Kunst, wozu wir die Orchestik rechnen, und wozu als subalternirte Künste Gymnastik, Fechtkunst u. s. w. gezählt werden müssen. Hierauf folgt die Nachahmung des mathematischen Schönen, welches in der klaren Ordnung des Unveränderlichen besteht, was in den materiellen Dingen sinnlich wahrnehmbar ist; denn das eigenthümliche Object der wissenschaftlichen Erkenntniss der zweiten Stufe ist die Quantität der materiellen Dinge. Das mathematische Schöne zerfällt daher in zwei Unterarten: das räumliche und numerische Schöne. Das räumliche Schöne ist weiter in das geometrische und stereometrische zu theilen. Die Nachahmung des geometrischen Schönen ist Aufgabe der Malerei. Das stereometrische Schöne ist wieder doppelt: insofern es aus der Nachahmung der unbelebten und der belebten Körper entsteht und somit zwei weitere Künste, nämlich die Architectur und die Plastik verursacht. Das numerische Schöne, welches in der Harmonie der Zahlenverhältnisse als solcher besteht, ist anfangsweise im Rhythmus, vollendet aber erst in der Musik nachgeahmt, die deshalb an sich als die besondere Kunst des numerischen Schönen zu zählen ist. Endlich folgt die Nachahmung des metaphysischen oder philosophischen Schönen als solchen, welches in der klaren Ordnung des Seins besteht; denn das eigenthümliche Object der wissenschaftlichen Erkenntniss auf der dritten und höchsten Stufe ist das Sein selbst, indem wir aus den materiellen Dingen das, was rein intelligibel ist, nämlich das Wesen der Dinge selbst, was im Allgemeinen oder in der Idee enthalten ist, abstractiv erfassen. Die Nachahmung des metaphysischen Schönen, welches als solches vollkommen nur in unserem Intellecte sich findet, ist daher die Aufgabe der Poesie, welche das Schöne des Gedankens in der Sprache darstellt. Die Poesie ist daher die höchste und edelste unter den Künsten und der Philosophie am meisten verwandt; und deshalb ist sie so oft, sei es unabsichtlich oder absichtlich, benutzt worden, um philosophische Wahrheiten mitzutheilen, wie es z. B. im platonischen Mythus der Fall ist. Die Poesie bedient sich noch des Wortes, welches unter allen sinnlichen Mitteln zur Darstellung des Schönen das am wenigsten materielle ist. Weil aber die Kunst an sinnliche Mittel gebunden ist, so hört sie da auf, wo dieses Mittel ihr fehlt. Es gibt also nur drei oberste Gattungen von Künsten. Die Nachahmung des Schönen, was in der ganzen Natur, also auch in der geistigen Welt gegeben ist, hört aber nicht mit den Künsten auf. Auf der dritten Stufe der Erkenntniss steht die metaphysische, logische und ethische Wissenschaft. Der metaphysischen Wissenschaft entspricht noch eine Kunst, nämlich die Poesie. Der Logik entspricht dagegen keine Kunst mehr: sondern die praktische Nachahmung des logischen Schönen, d. h. der klaren Ordnung der Gedankenwelt, ist in der Weisheit enthalten. Die Nachahmung des ethischen Schönen endlich ist Tugend.

7. Weil die Erkenntniss des Schönen Lust gewährt, so reizt es von selbst zu weiterer Betrachtung. Allein die metaphysische Wissenschaft ist sich ihrer Grenze bewusst und überlässt die fernere Untersuchung ihrer untergeordneten Wissenschaft, der Aesthetik. Ihr bleibt auch die Betrachtung des Hässlichen überlassen, welches der Gegensatz des Schönen ist, so wie das Uebel dem Guten gegenübersteht, nämlich so wie die Privation der Gegensatz eines Zustandes ist. Das Hässliche ist daher weder ein Nichts, noch ein Seiendes, noch auch ein Gedankending, sondern das Fehlen der Schönheit, die in einem bestimmten Dinge seiner Natur nach da sein sollte. Daher wird es auch nur durch seinen Gegensatz, das Schöne erkannt. Weil das Hässliche als solches kein Sein hat, sondern nur in der Weise der Privation an etwas ist, kann es auch nicht der directe Zweck der künstlerischen Nachahmung sein, sondern nur als Folie des Schönen gebraucht werden, um durch den Gegensatz der Schönheit grössere Klarheit zu verschaffen.

Fünftes Capitel.

Die Vollkommenheiten des Seins.

„Οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια. ἀκινησίας."

Arist. Et

Das Sein ist in den einzelnen Dingen nur durch die oder geringere Seinsfülle unterschieden. Nachdem wir die all Eigenschaften des Seins erkannt haben, müssen wir daher besonderen Eigenschaften oder Vollkommenheiten des Sei trachten. Diese sind doppelter Art: einmal solche Seins- kommenheitsunterschiede, nach denen wir die Dinge in ihr Arten classificiren: und davon ist bei den Arten des Seins Zweitens sind es solche Unterschiede, welche weder in Bezu Art noch auf die Gattung einem anderen Sein ausser einem ten Seienden zukommen und deshalb von Art und Gattung absehen. Insofern also diesen Begriffen eine gewisse Tra zukommt, so müssen sie hier gleich nach den transcendenta schaften folgen. Da wir im Seienden Wesen und Exist scheiden, so müssen wir auch die Vollkommenheiten des S Bezug auf Wesen und Existenz betrachten. Was erstens betrifft, so unterscheiden wir die Vollkommenheiten der bildenden Principien, nämlich Einfachheit und Zusammense die Vollkommenheiten des Wesensumfanges, nämlich Un und Endlichkeit. Was zweitens die Existenz betrifft, so un wir die directen Vollkommenheiten der Existenz, nämlich N keit und Contingenz, und die Vollkommenheiten der Weis Seiende sowohl die Existenz als auch andere Vollkomme sitzt, nämlich Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit. trachten wir drittens die Vollkommenheiten, welche sowohl wie die Existenz betreffen, nämlich Möglichkeit und Un Daher zerfällt das fünfte Capitel in sechs §§: 1. die Voll des Seins, 2. das einfache und zusammengesetzte Sein, 3. liche und endliche Sein, 4. das nothwendige und conti 5. das unveränderliche und veränderliche Sein, 6. das m unmögliche Sein.

§ 2. Die Vollkommenheit der Natur

Integrität der Theile entspringenden Wesensform des Ganzen. (Th. 1. 73. 1; 5 Metaph. lect. 18.) Der Form nach ist alles das vollkommen, dem nichts zu seiner Vollständigkeit mangelt, sowohl in wesentlicher, wie substanzieller Beziehung und in Bezug auf die quantitative Vollständigkeit. Wir nennen diese Vollkommenheit schlechthin die Seinsvollkommenheit des Dinges und theilen sie ein in die Vollkommenheit des Wesens an sich und seiner Eigenschaften. 2) Die Vollkommenheit der Kraft oder des Vermögens ist die zweite. In diesem Sinne ist dasjenige vollkommen, was weder einen Ueberfluss noch einen Mangel besitzt, um sich als gut zu bethätigen innerhalb der ganzen Gattung der bestimmten activen Kraft. Wir sagen nämlich, das verhält sich gut, was weder mehr noch weniger hat, als was es haben soll. In diesem Sinne heisst der Arzt vollkommen, der alles besitzt, was zur Ausübung seines Berufes gehört; denn die Tüchtigkeit eines jeden Dinges ist diejenige, welche sowohl den, der sie besitzt, als auch sein Werk gut macht. (Th. 5 Met. lect. 18). Auch diese Vollkommenheit ist eine innere Vollkommenheit ihres Subjectes, betrifft aber nicht das Wesen des Dinges selbst, sondern seine Accidenzen, unterscheidet sich aber von der accidentellen Seinsvollkommenheit, die wir unter Nr. 1 genannt haben, dadurch, dass sie nur das eine Accidenz, nämlich die Thätigkeit betrifft. (Vgl. Th. 1. 6. 3; 1. 73. 1.) 3) Die Vollkommenheit aus dem Zwecke ist die dritte. Vollkommen in diesem Sinne ist das Ding, welches den Zweck erfüllt, um dessenwillen es seine Wesensform besitzt. Der Zweck ist entweder die Thätigkeit selbst, wie z. B. der Zweck des Citherspielers als solchen das Citherspielen ist, oder er ist etwas, wozu man durch die Thätigkeit gelangt, wie z. B. der Zweck des Baumeisters das Haus ist, welches er baut. (Th. 1. 73. 1.)

4. Man unterscheidet eine relative und eine absolute Vollkommenheit. Relativ vollkommen nennen wir das, was alle diejenigen Theilvollkommenheiten besitzt, die seiner Natur zukommen, nämlich in Bezug auf seine Art oder auf sein besonderes Zweckverhalten. Absolut vollkommen heisst dasjenige, dem alle möglichen Vollkommenheiten ohne jede Beschränkung zukommen. Dasjenige also, was die Vollkommenheiten entbehrt, die einer Natur zukommen, heisst privativ unvollkommen. Diese Unvollkommenheit ist ein Uebel in dem Subject, in welchem sie sich findet. Was aber keine absolute Vollkommenheit besitzt, heisst negativ unvollkommen; und diese Unvollkommenheit ist kein Uebel im eigentlichen Sinne, sondern nur das, was Leibnitz das metaphysische Uebel nannte, nämlich die Begrenztheit des Seienden, die durch die Aufnahme des Seins in die bestimmte Wesenheit bedingt ist. Und nur in diesem Sinne hat der Satz Jacob Böhme's eine Wahrheit, dass die Qualität, nämlich die Bestimmtheit und Begrenztheit des Seins, die Qual der Dinge ist, insofern wir unter Qual das von Leibnitz metaphysisch genannte Uebel verstehen.

5. Die Eintheilung in das schlechthin Vollkommene und das in gewisser Hinsicht Vollkommene betrifft nur die Theilvollkommenheiten. Schlechthin ist diejenige Vollkommenheit eine solche, in deren Begriff nichts als Vollkommenheit enthalten ist. Eine solche ist in jeder Beziehung besser oder vorzüglicher als ihr contradictorisches Gegentheil (Anselmus Canterb., Monolog c. 15), z. B. Leben und Intelligenz. Nur in gewisser Hinsicht ist eine Vollkommenheit vorhanden, deren Begriff ein Sein und dadurch eine Vollkommenheit besagt, aber dennoch zugleich eine Unvollkommenheit einschliesst. Für ein bestimmtes Subject kann es daher besser sein, eine solche Vollkommenheit gar nicht zu besitzen, als sie zu haben. Das Goldsein z. B. ist eine Vollkommenheit, aber für den Menschen ist es besser, sie nicht zu besitzen, weil sie den Begriff des Lebensmangels einschliesst.

6. Formal ist eine Vollkommenheit in einem Subjecte, wenn sie ihrer specifischen Natur nach in ihm ist, wie z. B. die Wärme als solche im Feuer ist. Virtuell ist sie im Subject, wenn das letztere diese Vollkommenheit hervorbringen kann, wie z. B. die Pflanze im Samen ist, oder wenn das Subject alles das leisten kann, was jene Vollkommenheit thun könnte, wenn sie getrennt von diesem bestimmten Subjecte vorkäme. Auf höhere oder eminente Weise ist eine Vollkommenheit in einem Subject, wenn es diese Vollkommenheit in vorzüglicherer Weise besitzt, als die Seinsweise dieser Vollkommenheit formal genommen an und für sich ist. Diese Unterscheidungen dienen für die genaue philosophische Ausdrücke als nützliche Hülfsmittel.

§ 2. Das einfache und zusammengesetzte Sein.

1. Das einfache Sein ist dasjenige, welches nicht aus Theilen zusammengesetzt ist. Ein solches ist z. B. der mathematische Punct, der keine quantitativen Theile hat; ferner eine unkörperliche Substanz, deren Wesenheit als nicht aus realen Wesenstheilen bestehend gedacht wird. Ein zusammengesetztes Sein ist das Ganze, in welchem Theile unterschieden werden. (Th. in lib. de causis lect. 28). Das einfache Sein ist entweder absolut einfach oder relativ einfach. Das absolut einfache Seiende ist das, was durchaus keine Zusammensetzung enthält. Das relativ einfache Seiende ist das, welches zwar im Vergleich zum ersteren zusammengesetzt ist, aber in Beziehung auf andere Dinge als weniger zusammengesetzt gedacht werden muss. Jedes verursachte Seiende ist im Vergleich zum absolut einfachen Seienden ein zusammengesetztes. Unter den verursachten Wesen sind aber diejenigen, in denen nur eine Zusammensetzung aus Wesenheit und Existenz oder aus Potentialität und Actualität erkannt wird, die einfachen. (Th. 1. D. 8. q. 5. a. 2.) Das einfache Sein ist der Natur nach eher und vollkommener als das zusammengesetzte. Das letztere

Fünftes Capitel.

Die Vollkommenheiten des Seins.

„Οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια, ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας."

Arist. Eth. 7, 14.

Das Sein ist in den einzelnen Dingen nur durch die grössere oder geringere Seinsfülle unterschieden. Nachdem wir die allgemeinen Eigenschaften des Seins erkannt haben, müssen wir daher jetzt die besonderen Eigenschaften oder Vollkommenheiten des Seienden betrachten. Diese sind doppelter Art: einmal solche Seins- oder Vollkommenheitsunterschiede, nach denen wir die Dinge in ihre obersten Arten classificiren: und davon ist bei den Arten des Seins zu reden. Zweitens sind es solche Unterschiede, welche weder in Bezug auf die Art noch auf die Gattung einem anderen Sein ausser einem bestimmten Seienden zukommen und deshalb von Art und Gattung vollständig absehen. Insofern also diesen Begriffen eine gewisse Transcendenz zukommt, so müssen sie hier gleich nach den transcendentalen Eigenschaften folgen. Da wir im Seienden Wesen und Existenz unterscheiden, so müssen wir auch die Vollkommenheiten des Seienden in Bezug auf Wesen und Existenz betrachten. Was erstens das Wesen betrifft, so unterscheiden wir die Vollkommenheiten der das Wesen bildenden Principien, nämlich Einfachheit und Zusammensetzung, und die Vollkommenheiten des Wesensumfanges, nämlich Unendlichkeit und Endlichkeit. Was zweitens die Existenz betrifft, so unterscheiden wir die directen Vollkommenheiten der Existenz, nämlich Nothwendigkeit und Contingenz, und die Vollkommenheiten der Weise, wie das Seiende sowohl die Existenz als auch andere Vollkommenheiten besitzt, nämlich Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit. Endlich betrachten wir drittens die Vollkommenheiten, welche sowohl das Wesen wie die Existenz betreffen, nämlich Möglichkeit und Unmöglichkeit. Daher zerfällt das fünfte Capitel in sechs §§: 1. die Vollkommenheit des Seins, 2. das einfache und zusammengesetzte Sein, 3. das unendliche und endliche Sein, 4. das nothwendige und contingente Sein. 5. das unveränderliche und veränderliche Sein, 6. das mögliche und unmögliche Sein.

§ 1. Die Vollkommenheit des Seins.

1. Der Begriff der Vollkommenheit ist durch sich selbst verständlich und erlaubt daher keine stricte Definition, sondern nur eine Verdeutlichung. Vollkommen ist das, was ganz zu Stande gekommen ist. Das Vollkommene oder Vollendete ist das fertig Gemachte oder Gewordene, also im weitesten Sinne das schlechthin Seiende. Das Sein ist aber die Actualität aller Dinge. Daher ist jede Vollkommenheit ein Act, denn beide Begriffe fallen zusammen mit dem Begriff des wirklichen Seins. Der philosophisch gefasste Begriff der Vollkommenheit bezeichnet daher dasjenige, dem nach der Seinsweise seiner Natur nichts mangelt. Die realen oder virtuellen Theile, aus denen eine vollkommene Sache hervorgeht, oder aus denen sie als entstanden gedacht wird, heissen ihre Theilvollkommenheiten, die Form dagegen, welche das Ganze bestimmt, heisst ihre totale Vollkommenheit. (Th. 1. 4. 1 ad 1; 1. 73. 1.) Ebenso wie jedes Ding naturgemäss nach seinem Sein strebt, so strebt es daher auch nach seiner Vollkommenheit.

2. Jedes Ding ist das, was es ist, durch seine Wesensform. Diese aber setzt einiges voraus, während anderes mit Nothwendigkeit aus ihr folgt. Damit also etwas vollkommen und demzufolge gut ist, wird erfordert, erstens dass es eine bestimmte metaphysische Form hat; zweitens dass es alles besitzt, was der Form vorausgeht; und drittens dass es alles hat, was der Form folgt. Voraussetzung der Form ist die Bestimmung und somit die Begrenzung der materialen und bewirkenden Principien, welche die Wesensform bilden. Diese Voraussetzung ist der Modus oder das Maassverhältniss für die Form. Die Form selbst wird durch ihre Art bezeichnet, weil jedes Ding durch seine Wesenheit specifisch bestimmt wird: denn ebenso wie die Einheit durch Addition und Subtraction die Zahlenspecies verändert, so verändert auch die specifische Differenz durch Addition oder Subtraction die Art des Dinges bei unseren Definitionen. Das, was der Wesensform folgt, ist die naturgemässe aus dem Wesen des Dinges hervorgehende Hinneigung oder das Streben zum Zweck, zur Thätigkeit oder zu etwas derartigem. Jedes Ding ist, sofern es wirklich ist, auch wirkend oder thätig und strebt darin nach allem, wofür es seinem Wesen nach empfänglich ist: und diese Hinneigung ist eine Hinordnung, gehört also zum Begriff der Ordnung. Insofern daher das Gute im Vollkommensein besteht, liegt es sachlich im Maass, in der specifischen Art und in der Ordnung. (Th. 1. 5. 5.) Aus drei Gründen kann also etwas vollkommen genannt werden: erstlich wegen der Wesensform des Ganzen, zweitens wegen seiner thätigen Kraft, drittens wegen seines Zweckes.

3. 1) Die Vollkommenheit aus der Wesensform ist die erste, insofern eine Sache in Bezug auf ihre ganze Substanzialität vollkommen genannt wird. Diese Vollkommenheit besteht in der aus

Integrität der Theile entspringenden Wesensform des Ganzen. (Th. 1 73. 1; 5 Metaph. lect. 18.) Der Form nach ist alles das vollkommen dem nichts zu seiner Vollständigkeit mangelt, sowohl in wesentlicher wie substanzieller Beziehung und in Bezug auf die quantitative Vollständigkeit. Wir nennen diese Vollkommenheit schlechthin die Seinsvollkommenheit des Dinges und theilen sie ein in die Vollkommenheit des Wesens an sich und seiner Eigenschaften. 2) Die Vollkommenheit der Kraft oder des Vermögens ist die zweite. In diesem Sinne ist dasjenige vollkommen, was weder einen Ueberfluss noch einen Mangel besitzt, um sich als gut zu bethätigen innerhalb der ganzen Gattung der bestimmten activen Kraft. Wir sagen nämlich, das verhält sich gut, was weder mehr noch weniger hat, als was es haben soll. In diesem Sinne heisst der Arzt vollkommen, der alles besitzt was zur Ausübung seines Berufes gehört; denn die Tüchtigkeit eines jeden Dinges ist diejenige, welche sowohl den, der sie besitzt, als auch sein Werk gut macht. (Th. 5 Met. lect. 18). Auch diese Vollkommenheit ist eine innere Vollkommenheit ihres Subjectes, betrifft aber nicht das Wesen des Dinges selbst, sondern seine Accidenzen unterscheidet sich aber von der accidentellen Seinsvollkommenheit die wir unter Nr. 1 genannt haben, dadurch, dass sie nur das eine Accidenz, nämlich die Thätigkeit betrifft. (Vgl. Th. 1. 6. 3; 1. 73. 1. 3) Die Vollkommenheit aus dem Zwecke ist die dritte. Vollkommen in diesem Sinne ist das Ding, welches den Zweck erfüllt, um dessenwillen es seine Wesensform besitzt. Der Zweck ist entweder die Thätigkeit selbst, wie z. B. der Zweck des Citherspielers als solchen das Citherspielen ist, oder er ist etwas, wozu man durch die Thätigkeit gelangt, wie z. B. der Zweck des Baumeisters das Haus ist, welches er baut. (Th. 1. 73. 1.)

4. Man unterscheidet eine relative und eine absolute Vollkommenheit. Relativ vollkommen nennen wir das, was alle diejenigen Theilvollkommenheiten besitzt, die seiner Natur zukommen, nämlich in Bezug auf seine Art oder auf sein besonderes Zweckverhalten. Absolut vollkommen heisst dasjenige, dem alle möglichen Vollkommenheiten ohne jede Beschränkung zukommen. Dasjenige also, was die Vollkommenheiten entbehrt, die einer Natur zukommen, heisst privativ unvollkommen. Diese Unvollkommenheit ist ein Uebel in dem Subject, in welchem sie sich findet. Was aber keine absolute Vollkommenheit besitzt, heisst negativ unvollkommen; und diese Unvollkommenheit ist kein Uebel im eigentlichen Sinne, sondern nur das, was Leibnitz das metaphysische Uebel nannte, nämlich die Begrenztheit des Seienden, die durch die Aufnahme des Seins in die bestimmte Wesenheit bedingt ist. Und nur in diesem Sinne hat der Satz Jacob Böhme's eine Wahrheit, dass die Qualität, nämlich die Bestimmtheit und Begrenztheit des Seins, die Qual der Dinge ist, insofern wir unter Qual das von Leibnitz metaphysisch genannte Uebel verstehen.

5. Die Eintheilung in das schlechthin Vollkommene und das in gewisser Hinsicht Vollkommene betrifft nur die Theilvollkommenheiten. Schlechthin ist diejenige Vollkommenheit eine solche, in deren Begriff nichts als Vollkommenheit enthalten ist. Eine solche ist in jeder Beziehung besser oder vorzüglicher als ihr contradictorisches Gegentheil (Anselmus Canterb., Monolog c. 15), z. B. Leben und Intelligenz. Nur in gewisser Hinsicht ist eine Vollkommenheit vorhanden, deren Begriff ein Sein und dadurch eine Vollkommenheit besagt, aber dennoch zugleich eine Unvollkommenheit einschliesst. Für ein bestimmtes Subject kann es daher besser sein, eine solche Vollkommenheit gar nicht zu besitzen, als sie zu haben. Das Goldsein z. B. ist eine Vollkommenheit, aber für den Menschen ist es besser, sie nicht zu besitzen, weil sie den Begriff des Lebensmangels einschliesst.

6. Formal ist eine Vollkommenheit in einem Subjecte, wenn sie ihrer specifischen Natur nach in ihm ist, wie z. B. die Wärme als solche im Feuer ist. Virtuell ist sie im Subject, wenn das letztere diese Vollkommenheit hervorbringen kann, wie z. B. die Pflanze im Samen ist, oder wenn das Subject alles das leisten kann, was jene Vollkommenheit thun könnte, wenn sie getrennt von diesem bestimmten Subjecte vorkäme. Auf höhere oder eminente Weise ist eine Vollkommenheit in einem Subject, wenn es diese Vollkommenheit in vorzüglicherer Weise besitzt, als die Seinsweise dieser Vollkommenheit formal genommen an und für sich ist. Diese Unterscheidungen dienen für die genaue philosophische Ausdrücke als nützliche Hülfsmittel.

§ 2. Das einfache und zusammengesetzte Sein.

1. Das einfache Sein ist dasjenige, welches nicht aus Theilen zusammengesetzt ist. Ein solches ist z. B. der mathematische Punct, der keine quantitativen Theile hat; ferner eine unkörperliche Substanz, deren Wesenheit als nicht aus realen Wesenstheilen bestehend gedacht wird. Ein zusammengesetztes Sein ist das Ganze, in welchem Theile unterschieden werden. (Th. in lib. de causis lect. 28). Das einfache Sein ist entweder absolut einfach oder relativ einfach. Das absolut einfache Seiende ist das, was durchaus keine Zusammensetzung enthält. Das relativ einfache Seiende ist das, welches zwar im Vergleich zum ersteren zusammengesetzt ist, aber in Beziehung auf andere Dinge als weniger zusammengesetzt gedacht werden muss. Jedes verursachte Seiende ist im Vergleich zum absolut einfachen Seienden ein zusammengesetztes. Unter den verursachten Wesen sind aber diejenigen, in denen nur eine Zusammensetzung aus Wesenheit und Existenz oder aus Potentialität und Actualität erkannt wird, die einfachen. (Th. 1. D. 8. q. 5. a. 2.) Das einfache Sein ist der Natur nach eher und vollkommener als das zusammengesetzte. Das letztere

setzt daher das einfache Sein voraus. Das zusammengesetzte Seiende ist nämlich vor seiner Actualisirung nur der Potenz nach ein Seiendes. Als blos potentiales Sein kann es sich nicht selbst verwirklichen, sondern dazu ist ein von ihm verschiedenes, also äusseres Princip erfordert, welches die Anlage zum Sein in dem anderen ursächlich vollendet und realisirt. Und dieses äussere Princip muss in letzter Instanz selbst ein unzusammengesetztes, also ein einfaches Seiendes sein, weil sonst die thatsächlich beobachtete Zusammensetzung des Seins in den Dingen nicht wahrhaft erklärt werden könnte.

2. In jedem zusammengesetzten Sein müssen wir einen Act und eine Potenz unterscheiden. Entweder ist nämlich der eine Theil die Actualität bezüglich des anderen Theiles, oder alle Theile sind wenigstens potential in Bezug auf das wirkliche Ganze. (Th. 1. 3. 7.. Nichts Zusammengesetztes kann absolut vollkommen sein. Das Zusammengesetzte als solches ist offenbar vollkommener als seine Theile einzeln genommen, aus deren Vereinigung erst das Ganze resultirt. Daher können die Theile nicht absolut vollkommen sein. Wenn sie aber selbst nicht absolut vollkommen sind, so kann auch aus ihrer Vereinigung nicht etwas absolut Vollkommenes entstehen, weil das Ganze die Natur seiner Theile behält. Weil endlich das Ganze der Natur nach später als seine Theile ist, so kann auch das erste Seiende kein zusammengesetztes sein. (Th. c. gent. 3, 118 Nr. 3). Die Natur des Ganzen bestimmt die Vielheit des zusammengesetzten Seins. Die Theile sind entweder selbst Realitäten oder blos Gedankendinge. Die realen Theile sind wieder mehrfach: 1) der Stoff und seine bestimmende Form, 2) das Wesen und die Existenz, 3) die Natur des Dinges und seine Subsistenz oder seine höchste selbständige Seinsweise, 4) die quantitativen und integrirenden Theile der körperlichen Dinge. Die Zusammensetzung, die unser Verstand vollzieht, besteht aus der Gattung und dem Artunterschied, welche zusammen das Ganze der bestimmten Art bilden.

§ 3. Das unendliche und endliche Sein.

1. Unendlich nennen wir im Allgemeinen dasjenige, was kein Ende hat oder keiner Begrenzung unterliegt. Dieser Mangel einer Grenze kann dreifach verstanden werden. Er wird privativ verstanden, wenn er sich an einem Subject findet, das seiner Natur nach eine solche Beschränkung haben kann, dieselbe aber entbehrt. Die Quantität als solche ist ein solches Subject. Das privativ Unendliche wird daher von Aristoteles so bestimmt: es ist dasjenige, von dem man einen Theil wegnehmen kann und doch immer noch etwas ausserhalb des weggenommenen Theiles übrig behält. Der Mangel einer Grenze wird in negativem Sinne verstanden, d. h. die Begrenzung wird vom Begriff des Subjects geradezu negirt, wenn dasselbe seiner Natur nach einer endigenden Grenzbestimmung gar nicht

fähig ist. Und der Grund dafür kann ein doppelter sein. Er liegt einmal in der Vollkommenheit des Subjectes, wenn dasselbe seiner Natur nach gar keine Begrenzung oder Beschränkung zulässt. In dieser Weise kann nur das absolute Sein, in dem gar keine Anlage oder Potenz gedacht werden kann, unendlich sein. Der Begriff dieser Unendlichkeit selbst ist durchaus positiv, nur der Ausdruck dafür ist negativ, denn er negirt alle endlichen oder beschränkten Vollkommenheiten eben wegen ihrer Begrenzung, aber nicht wegen ihres Inhaltes. Zweitens liegt der Grund eines Mangels an Begrenzung oder Bestimmtheit in der Unvollkommenheit des Subjectes, wenn dieses seinem Begriffe nach so unvollkommen, also so wenig verwirklicht ist, dass es überhaupt nichts an sich hat, was begrenzt oder beendigt werden könnte, weil nämlich sein Seinsinhalt so gering ist, dass er gar keine Bestimmtheit zulässt. In dieser Weise ist z. B. der Punct negativ unendlich, seiner Unvollkommenheit wegen; denn sein ganzes Sein besteht nur im Begrenzen eines anderen Seins, so dass er selbst keiner Begrenzung fähig ist.

2. Die privative Unendlichkeit oder Unbegrenztheit kann sowohl auf Substanzen wie auf Accidenzen bezogen werden. Eine unendliche Substanz ist eine solche, welche keine Seinsgrenze hat, wodurch sie als Substanz im eigentlichen Sinne constituirt wird. Die Substanz ist das Seiende schlechthin, während die Accidenzen nur in der Substanz ein Sein haben. Die unendliche Substanz ist deshalb das eigentlich Unendliche in der ganzen Gattung des schlechthin Seienden. Die Grenzen der Substanz sind aber die metaphysische und die physische Grenze. Die metaphysische Grenze oder Begrenzung der Substanz ist diejenige, wodurch die Substanz ihrem Wesen nach metaphysisch gebildet wird; und das ist die Gattung und der Artunterschied, wodurch die besondere Wesenheit eines Dinges bestimmt und in Bezug auf das Sein begrenzt oder beschränkt wird. Das Unendliche innerhalb der ganzen Gattung des substanziellen Seins entbehrt also der Gattung und des Artunterschiedes. Die physische Begrenzung ist das, wodurch das actuelle Sein constituirt wird. Die einfache Substanz wird aber, wenn nur von den verursachten Dingen die Rede ist, durch Actualität und Potentialität physisch oder real constituirt. Die zusammengesetzte Substanz dagegen wird in ihrer Realität aus einem stofflichen Princip, das wir als Substanzmaterie auffassen, und aus ihrer Wesensform gebildet. Daher ist die erste Materie, die wir noch als ganz formlos denken müssen, das privativ Unendliche, weil sie in Bezug auf die Begrenzung des substanziellen Seins, nämlich auf die Wesensform, die ihr fehlt, durchaus grenzenlos ist. Das privativ unendliche Accidenz kann entweder Quantität oder Relation oder Qualität sein. Bezüglich der übrigen Accidenzen scheint eine Unendlichkeit im privativen Sinne deshalb nicht denkbar, weil ihr Sein ein so wenig intensives ist, dass es selbst vielmehr als Seinsgrenze des schlechthin Seienden (der Substanz) oder des acci-

dentellen Seins erscheint. Das quantitativ Unendliche ist die unbegrenzte Ausdehnung. Das Unendliche der stetigen oder continuirlichen Quantität ist das Grenzenlose der Grössen; das Unendliche der discreten oder numerischen Quantität ist das Unendliche der Menge oder Vielheit. Das Unendliche der Qualität ist gemäss den Graden derselben das Unendliche der Intensität. Das Unendliche in Bezug auf die Wesenheit, aus welcher die Substanz besteht, führen wir auf das Unendliche der Substanz zurück, und das Unendliche der Kraft müssen wir auf das Unendliche der Accidenzen zurückführen und nach der Weise bemessen, in der es sich äussert, nämlich als Quantität oder Intensität.

3. Das wirklich Unendliche ist dasjenige, das nicht allein grenzenlos ist, sondern das auch in Wirklichkeit über alle Grenzen hinausgeht, ohne seine bezüglichen Theile, die wir begrenzen könnten, jemals zu wiederholen. Eine solche Wiederholung findet z. B. bei der Kreisperipherie statt, so dass die in ihr stattfindende Bewegung wenigstens in gewisser Hinsicht unendlich ist. Das potentiale Unendliche ist dasjenige, was in Bezug auf die schon erreichte Realität und Actualität nothwendig begrenzt ist, aber mit Rücksicht auf seine Anlage oder Potentialität grenzenlos ist, so dass man keine bestimmte Grenze dafür angeben kann. Offenbar ist daher das potentiale Unendliche, insofern es ist, etwas Endliches, und nur der Anlage nach unendlich, d. h. grenzenlos oder unbestimmt.

4. Unendlich nennen wir etwas, insofern es grenzenlos ist. Die Begrenzung des Seins kann aber als eine innere und eine äussere gedacht werden. 1) Die innerlich beschränkenden Grenzen des Seins sind die Bestandtheile, welche die formale Wesenheit bilden. Fehlt also jede Zusammensetzung der Wesenheit als solcher, so ergibt sich ihre innere Wesensunendlichkeit. Unbegrenzt in diesem Sinne ist nur das Sein selbst, insofern es reinste Actualität und das in kein begrenztes Etwas aufgenommene oder von ihm participirte Sein ist, also dasjenige Seiende, dessen Wesen und Existenz sachlich ein und dasselbe ist. Das Sein dagegen, welches von irgend einer Wesensform aufgenommen wird und mit ihr eine Verbindung oder Zusammensetzung eingeht, wird eben dadurch der Seinsintensität nach begrenzt durch die Potentialität oder Empfänglichkeit des aufnehmenden Principes; und deshalb ist kein verursachtes Sein wahrhaft unendlich. Schlechthin unendlich kann daher nur das Sein genannt werden, welches reinste Actualität ist. Alles andere ausser diesem kann nur in gewisser Hinsicht unendlich heissen. (Th. 1. 7. 2; c. gent. 1, 43.) 2) Aeusserlich begrenzt ist dagegen alles, was eine bewirkende Ursache hat; während dasjenige, welches keine bewirkende Ursache, sondern nur ein Princip hat, dem die Ursächlichkeit nicht zukommt, deshalb noch nicht in Bezug auf das Sein begrenzt ist, sondern nur relativ in Bezug auf sein Princip, aber nicht nach aussen und nicht in Bezug auf seine Seinsintensität begrenzt oder beschränkt

wird, so dass in dieser einen Relation vielmehr ein Seinszuwachs als eine Beschränkung zu finden ist. Die Begrenzung durch eine bewirkende Ursache besagt immer zugleich eine Begrenzung durch innere Principien. Bei allen verursachten Dingen müssen wir wenigstens eine Zusammensetzung aus Potentialität und Actualität immer annehmen, falls wir überhaupt das Sein des Dinges erklären oder begrifflich verdeutlichen wollen, was doch Aufgabe der Philosophie ist, so dass Mangels der Erklärungs- oder Erkennungsmöglichkeit die philosophische Wissenschaft überhaupt aufhört. Potentialität und eine Materie sind aber die endigenden Grenzen für Actualität und Form. Soweit ein Act noch mit Anlage oder Potentialität behaftet ist, soweit ist er noch beschränkt und unvollkommen. Die Form selbst wird aber nur als eine Actualität gefasst. Soweit also die Potentialität noch nicht actualisirt, und soweit eine Form von der Materie aufgenommen ist, ist daher die formale Wesenheit immer eine begrenzte, kann also kein wirklich Unendliches sein. Ueber jede bestimmte Actualität hinaus ist aber immer noch eine höhere oder stärkere möglich; es kann also wohl ein Unendliches der Potenz nach geben: allein dieses bleibt immer nur das, was es ist, nämlich ein Unendliches in Bezug auf die Potentialität zum Sein, also nur ein in gewisser Hinsicht Unendliches, aber kein wirklich Unendliches. Weil aber die Wesenheit aller verursachten Dinge, wie wir gesehen, keine reine Actualität ist, so kann sie niemals ein Unendliches der Substanz oder Wesenheit oder des Seins schlechthin sein. Aeusserlich begrenzt ist ferner jedes Sein, worin sich eine metaphysische Zusammensetzung von Gattung und Artunterschied wirklich findet; denn Gattung und Artunterschied haben, obwohl sie selbst nur Gedankendinge sind, dennoch einen realen Grund in der Sache, an welcher sie von unserem Verstand unterschieden werden. Auch können wir sie nur da unterscheiden, wo sich keine reine Actualität findet. Die Differenzirung der Wesenheit ist aber wieder eine Begrenzung derselben, verbietet uns also die Annahme einer wirklichen Unendlichkeit.

5. Das Unendliche der Grösse, welche vollständig in den körperlichen Dingen zur Erscheinung kommt, muss doppelt aufgefasst werden: einmal mathematisch, insofern wir an den Körpern nur ihre Quantität betrachten, und zweitens physisch, insofern wir jeden Körper als zusammengesetzt aus einem stofflichen Element und einer den Stoff gestaltenden Wesensform betrachten. Der physische Körper als solcher kann nicht unendlich sein, weil er eine bestimmende und daher das Sein begrenzende Wesenform hat. Wie man sich auch den Körper denkt, sei es als zusammengesetzt aus Atomen oder Monaden oder aus Kräften oder als Einheit von Stoff und Form, immer muss man ihm eine Seinsbestimmtheit und damit eine Seinsgrenze zuschreiben. Der substanzialen Wesensform, die wir in jeder Theorie dem Körper beilegen müssen, wenn man auch noch so viel verschiedene Benennungen dafür hat, können nur bestimmte Accidenzen folgen,

deren Bestimmung und Begrenzung in der Bestimmtheit der Wesensform liegt. Dazu aber gehört die Quantität. Daher hat jeder Körper eine in Bezug auf das Mehr oder Weniger in jedem einzelnen Zeitpunct seiner Dauer bestimmte Quantität. Kein physischer Körper kann daher der Grösse nach unendlich sein. Wir müssen ferner auf Grund der naturwissenschaftlichen Thatsachen dem Körper die Bewegungsmöglichkeit zuschreiben. Ein unendlich grosser Körper könnte aber keine Bewegung haben Wäre diese Bewegung eine geradlinige so müsste der bewegte Körper jedenfalls seinen Ort verändern. Der unendliche Körper nimmt aber alle Orte ein, selbst wenn wir den Raum unendlich denken, denn der Körper würde dann den Raum ganz erfüllen: und so wäre jeder anzugebende Ort der Ort dieses Körpers, also eine Ortsbewegung desselben undenkbar. Die Bewegung wäre dann für diesen Körper innerlich unmöglich, seiner Natur nach. und deshalb würde ein solcher Körper seinem Wesen nach verschieden sein von alle dem, was wir erfahrungsmässig Körper nennen, wäre also kein wahrer Körper mehr. Wollten wir aber dem unendlichen Körper eine Kreisbewegung beilegen, so müsste jedenfalls ein Theil desselben an den Ort gelangen, in welchem schon ein anderer Theil dieses Körpers gewesen ist, weil nach der Voraussetzung der unendliche Körper alle Orte erfüllt. Zwei Radien aber stehen um so weiter von einander ab, als sie vom Mittelpunct aus verlängert werden. Wäre also der Körper unendlich, so würde auch der Abstand der Radien von einem Puncte, worin ein Theil des Körpers gewesen wäre. zu dem Puncte worin ein anderer Theil ist, unendlich werden: und weil eine unendliche Entfernung nicht durchschnitten werden kann. so würde der eine Theil des Körpers nie wirklich dahin gelangen. wo der andere Theil desselben schon gewesen ist: daher ist für den unendlichen Körper auch die Möglichkeit der Kreisbewegung ausgeschlossen. Es bliebe noch die Annahme übrig, dem unendlichen Körper eine Curve vorzuschreiben, die kein Kreis ist. Allein eine solche Bewegung müsste nach den Gesetzen der Mechanik immer auf geradlinige und kreisförmige Bewegung zurückzuführen sein, kann also, da beide letzteren ausgeschlossen sind, selbst nicht möglich sein. Wegen Mangels der Bewegungsmöglichkeit kann daher kein physischer Körper wirklich unendlich sein. Stellen wir uns aber einen rein mathematischen Körper vor, der wirklich existiren sollte, so müssten wir ihn immer unter einer Form vorstellen, denn nichts ist wirklich ausser durch seine Wesensform. Die Form des Quantitativen als solchen ist aber irgend eine Figur. Der unendliche Körper, rein mathematisch betrachtet, müsste daher irgend eine Figur haben und würde schon dadurch begrenzt sein; denn Figur ist das, was von Grenzen umfasst wird. Es kann also auch keinen unendlichen mathematischen Körper geben. Man könnte einwenden, das Unendliche widerspricht nicht dem Begriffe der Grösse im Allgemeinen, weil das Endliche und Unendliche sich als Zustände der Quantität auffassen

liessen: deshalb sei auch die Annahme einer wirklich unendlichen Grösse kein Widerspruch. Allein wenn auch das Unendliche nicht gegen den Begriff der Grösse an sich verstösst, so ist es doch gegen den Begriff jeder beliebigen Art von Grösse, z. B. gegen den Begriff einer zwei oder hundert Fuss langen Grösse, gegen den Begriff des Kreises, des Dreieckes, des Polygons u. s. w. Was aber in keiner Art einer Gattung vorkommt, das kann unmöglich in der Gattung selbst vorkommen. Weil aber keine Art der Grösse wirklich unendlich ist, kann es überhaupt keine wirklich unendliche Grösse geben. (Th. 1. 7. 3.)

6. Ebensowenig kann es ein Unendliches der Menge oder Vielheit geben. Die Arten der Vielheit folgen den Arten der Zahlen. Jede Zahl ist eine Vielheit, die durch eine Einheit gemessen wird. Daher ist jede Zahlenart messbar, also nicht grenzenlos. Es kann also keine unendliche Vielheit oder Menge in der Wirklichkeit geben. Ferner ist jede in der Wirklichkeit existirende Vielheit hervorgebracht oder verursacht. Die erste hervorbringende Ursache kann aber nur planmässig thätig sein, weil alle Ordnung in letzter Instanz aus einem Intellect entspringen muss, also eine Absicht einschliesst. Alles Verursachte muss daher, insofern es verursacht ist, unter einer bestimmten Absicht des hervorbringenden Principes einbegriffen sein. Daher muss alles von der ersten und allgemeinsten Seinsursache Hervorgebrachte unter einer bestimmten Zahl enthalten sein, die jener Absicht entspricht. Es kann also keine unendliche Vielheit der Wirklichkeit nach geben. Wohl aber ist eine unendliche Vielheit der Potenz nach möglich, denn der Zuwachs der Vielheit folgt der Theilung der Grösse. Je weiter nämlich etwas getheilt wird, desto mehr Theile resultiren der Anzahl nach. Ebenso wie es daher ein Unendliches der Potenz nach bei der Theilung continuirlicher oder räumlicher Grössen gibt, die beliebig nach einander fortgesetzt werden kann, so muss es auch ein Unendliches der Potenz nach bei der Addition der Vielheit geben. Der Einwand, es folge kein Widerspruch, wenn das Mögliche auch wirklich würde, kann aber nicht gelten. Jedes Ding, was nur der Potenz nach ist, wird seiner Seinsanlage oder seiner Seinsweise entsprechend verwirklicht. Der Tag z. B. wird nicht so verwirklicht, dass er ganz zu gleicher Zeit wirklich ist, sondern nur successiv. Aehnlich wird auch das Unendliche der Vielheit nicht so verwirklicht, dass es zugleich ganz wirklich ist, sondern nur successiv; denn man kann über jede beliebige Vielheit hinaus ohne Ende eine andere Vielheit annehmen. Das aber, was vom Unendlichen der Vielheit jedesmal wirklich ist, ist immer begrenzt, also schlechthin etwas Endliches. (Th. 1. 7. 4.)

§ 4. Das nothwendige und contingente Sein.

1. Das Nothwendige ist dasjenige, dessen Nichtsein unmöglich ist. Das Contingente dagegen ist das, was so beschaffen ist, dass es auch nicht sein kann, wenn wir es nämlich in der Gegenwart betrachten; oder vom Standpunct der Zukunft angesehen ist es das, was einmal sein und auch nicht sein oder werden kann. Das Nothwendige hat eine doppelte Bedeutung. Absolut nothwendig wird etwas genannt nach dem Verhalten der Termini, aus denen sein Begriff in der Definition zu Stande komme. Wenn nämlich das Prädicat im Subjectsbegriffe enthalten ist, so kommt es ihm mit absoluter Nothwendigkeit zu, z. B. der Mensch ist nothwendig ein Thier, weil der Begriff von Thierheit im Begriffe Menschheit schon enthalten ist als der Gattungsbegriff, der daher keinem Menschen fehlen kann, ohne das menschliche Wesen zu zerstören. Ebenso, wenn das Subject zum Prädicatsbegriffe gehört, wie es z. B. nothwendig ist, dass jede Zahl entweder gerade oder ungerade ist, weil das Gerade und Ungerade selbst den Zahlbegriff einschliessen. Dagegen ist es nicht absolut nothwendig, dass ein bestimmter Mensch sitzt oder steht. In der Voraussetzung aber, dass er wirklich sitzt, ist es nothwendig, dass er sitzt, aber nur so lange diese Voraussetzung erfüllt ist. (Th. 1. 15. 3.)

2. Nothwendig ist das, was nicht nichtsein kann. Der Grund dafür kann ein doppelter sein: er kann in inneren oder in äusseren Principien liegen. Die inneren Principien sind materiale oder formale. Wegen der ersteren muss z. B. alles, was zusammengesetzt ist, nothwendig durch seine conträren Gegensätze zerstört werden. Wegen der letzteren muss z. B. das Dreieck nothwendig zwei Rechte zur Winkelsumme haben. Die äusseren Principien sind die bewirkende Ursache oder der Zweck. Dem bewirkenden Princip nach ist etwas nothwendig, wenn es von seinem thätigen Princip so bestimmt wird, dass es durch seine eigene Thätigkeit das Entgegengesetzte nicht zu leisten vermag: diese Nothwendigkeit heisst die Nothwendigkeit des Zwanges. Dem Zwecke nach nothwendig ist das, ohne welches ein bestimmter Zweck entweder gar nicht oder doch nicht gut erreicht werden kann: dies heisst die Zwecknothwendigkeit. Andere Eintheilungen der Nothwendigkeit lassen sich leicht auf die hier angedeuteten zurückführen.

3. Etwas kann rücksichtlich eines ihm innerlichen Principes absolut nothwendig sein, contingent aber bezüglich eines äusseren Principes. Die absolute Nothwendigkeit in den verursachten Dingen ist eine solche im Vergleich zu Dingen, die nicht durch sich nothwendig Ursachen sind; allein im Vergleich zum ersten Princip, welches an sich als nothwendig seiend gedacht wird, erscheint diese Nothwendigkeit nicht an den verursachten Dingen. (Th. c. gent. 2, 30)

4. Der Gegensatz des Nothwendigen ist das Contingente. Es ist das, was sein und nicht sein oder so und auch anders sein kann: also dasjenige, was eine Potentialität zum Sein und zum Nichtsein hat. Fassen wir das Sein im Sinne von Existenz, so ist das Contingente der Gegensatz dessen, was im absoluten Sinne nothwendig existirt. Fassen wir aber das Sein in Bezug auf die Seinsbeschaffenheit, so ist das Contingente der Gegensatz der absolut nothwendigen Wesenheit. Das Contingente als solches ist ein nur der Potenz nach Seiendes. Wenn es wirklich wird, so ist ein Grund dafür da: aber kein nothwendiger, sondern wieder nur ein contingenter Grund für das jetzt durch die Verwirklichung bestimmte Wesenssein. Die Contingenz des Grundes bezieht sich aber zunächst nur auf die nächste formale Ursache. Daher enthält das Contingente die formale Ursache seines bestimmten Seins nicht in sich selbst, sondern sie muss in einem anderen Princip ausserhalb des bestimmten contingenten Dinges gesucht werden. Alles Contingente als solches setzt daher in letzter Instanz ein durchaus nicht Contingentes, also ein absolut nothwendiges Sein voraus; denn das Contingente als solches ist wesentlich ein potentiales Sein, kann sich also nicht selbst zum einen oder anderen bestimmen. (Th. 1. 3. 4.)

5. Alle contingenten Dinge lassen eine zweifache Betrachtung zu: erstlich sofern sie contingent sind, zweitens sofern sich in ihnen etwas Nothwendiges findet. Alles Contingente nämlich enthält doch etwas Nothwendiges in sich, insofern es die Nothwendigkeit einmal in einem äusseren Principe voraussetzt, nämlich in dem absolut nothwendigen Sein, zweitens auch innerlich. Wenn z. B. ein bestimmter Mensch läuft, so ist diese Thatsache an sich contingent; allein die Bewegung ist nothwendig mit dem Laufen verbunden, und deshalb ist es nothwendig, dass der Mensch sich bewegt, wenn er wirklich läuft, d. h. selbst innerhalb dieser Contingenz. (Th. 1. 86. 3.)

§ 5. Das unveränderliche und veränderliche Sein.

1. Der Begriff der Veränderung ist ein sehr allgemeiner und weitgreifender. Wir gewinnen ihn durch Induction aus der Erfahrung von verschiedenen Arten der Veränderung. Zunächst bietet sich uns die Ortsveränderung in der Bewegung der Körper dar. Ferner beobachten wir den Wechsel von Erscheinungen an einem und demselben Subject; weiter die accidentellen Veränderungen einer Substanz u. s. w.; endlich fassen wir auch die Verwirklichung einer Potenz, den Uebergang des der Anlage nach Seienden zum wirklichen und vollkommenen Sein als eine Veränderung auf. Wir schliessen daraus, es gehört zum Wesen der Veränderung, dass ein und dasselbe Subject sich jetzt anders verhält wie früher. Die Veränderung ist daher, immer noch bildlich gesprochen, der Uebergang des Seienden von einem Zustand seines Verhaltens zu einem anderen Zustand.

Dass wir das im Worte Uebergang liegende Bild nicht aus der Begriffsbestimmung entfernen können, liegt in der Natur der Sprache, die den allgemeinen Gedanken nur durch ein sinnliches Beispiel sinnlich anzeigen und mittheilen kann. Der Hörer oder Leser bildet sich aber durch Induction den allgemeinen Begriff Veränderung in solcher Weise, dass er ihn nicht mehr auf die im Worte Uebergang angedeutete Ortsveränderung beschränkt, sondern auf alle möglichen Arten der Veränderung analog erweitert. Die Disposition, Anlage oder Potentialität des Seienden zu einem Zustande seines Verhaltens der von dem Zustande, den es hat, verschieden ist, heisst abstract genommen Veränderlichkeit. Drei Erfordernisse ergeben sich daher für den Begriff der Veränderlichkeit: erstens ein Subject, in welchem ein solcher Uebergang aus einem Zustand in den anderen stattfindet; zweitens eine Grenze, von welcher das veränderliche Subject durch die Veränderung sich entfernt; drittens eine Grenze, zu welcher das Subject durch die Veränderung hingelangt. Beide Grenzen können sowohl positiv wie negativ aufgefasst werden. Die Grenze, zu welcher das Subject gelangt, beendet die ganze Veränderung und bestimmt sie in der Weise des Zweckes. Daher erhält die Veränderung selbst von dieser Grenze ihre Wesensart und ihre Benennung.

2. Veränderlich kann etwas in doppelter Beziehung genannt werden: einmal wegen der Potenz, die in ihm ist; zweitens wegen der Potenz, die in etwas anderem ist. Bezüglich der letzteren sind alle verursachten Dinge veränderlich: denn ehe sie hervorgebracht waren, konnten sie durch keine selbst wieder hervorgebrachte Ursache ihr Sein erlangen. Daher sind alle Dinge, insofern sie ein verursachtes Sein haben, veränderlich in Bezug auf die active Potenz oder Kraft der ersten Seinsursache, von welcher sie im Sein hervorgebracht werden konnten, und von welcher sie aus dem Sein ins Nichtsein zurückgeführt werden können. In Bezug auf die in den Dingen liegende Potenz sind alle verursachten Dinge ebenfalls in gewisser Hinsicht veränderlich. Diese Potenz ist, wie wir oben gesehen, eine active und eine passive. Die passive Potenz ist die Anlage zum Sein. Hiernach sind nur diejenigen Dinge veränderlich, in welchen das, was in ihnen möglich ist, mit dem Nichtsein zusammen gedacht werden kann. In diesem Sinne gibt es in den körperlichen Dingen eine Veränderlichkeit in Bezug auf ihr substantielles Sein; denn wenn wir sie als aus einer Materie und einer Wesensform bestehend denken, so kann die Materie zugleich mit dem Mangel der bestimmten Wesensform gedacht werden. Ebenso können wir die körperliche Substanz mit dem Mangel ihrer accidentellen Bestimmungen denken. Wenn aber das Accidenz mit den Wesensprincipien des bestimmten Subjectes nothwendig zusammenhängt, so kann sein Mangel nicht zugleich mit dem Sein des Subjectes vorkommen, und das Subject kann bezüglich dieses Accidenz nicht veränderlich sein. Die rein unkörperlichen Substanzen, wenn es solche gibt, sind das

was sie sind, nur durch ihre Wesensform. In dieser Form ist also keine Potenz zum Nichtsein. Daher sind diese Substanzen, wenn sie sind, unveränderlich dem Sein nach. Insofern sie aber eine Potenz in Bezug auf ihren Zweck haben, sind sie immer noch veränderlich. (Th. 1. 9. 2.) Hieraus ergeben sich die Eintheilungen der Veränderung in eine innere und äussere und in eine absolute und relative.

3. Das Unveränderliche ist der Gegensatz des Veränderlichen. Das unveränderliche Sein ist daher dasjenige Seiende, was nicht von einem Zustand seines Verhaltens in einen anderen übergeht. Absolut oder schlechthin unveränderlich ist das Seiende, von dem jede Potentialität sowohl innerlich wie äusserlich ausgeschlossen ist. In gewisser Hinsicht unveränderlich ist dagegen etwas, insofern es keine Potentialität hat, während es veränderlich ist, soweit es noch mit Potentialität behaftet ist.

§ 6. Das mögliche und unmögliche Sein.

1. Möglich wird etwas in doppelter Hinsicht genannt (Arist. Met. 5, 17); einmal in Beziehung auf ein Vermögen, wie z B. alles was der Mensch vermag, ihm möglich ist; zweitens in absoluter Weise wegen des Verhaltens der Begriffselemente eines Dinges. Absolut möglich ist etwas, wenn das Prädicat dem Subject nicht widerspricht. Absolut unmöglich ist das, was einen Widerspruch in seinem Begriffe enthält. Das, was in Beziehung auf ein Vermögen möglich heisst, ist als solches nur in Hinsicht auf seine nächste Ursache etwas Mögliches. Das absolut Mögliche dagegen heisst an sich so und nicht in Bezug auf irgend eine Ursache. Die absolute Möglichkeit ist daher eine innere, und ebenso die ihr entsprechende Unmöglichkeit. Aeussere Möglichkeit müssen wir diejenige nennen, welche zwar nicht in sich, wohl aber mit Bezug auf eine hervorbringende Ursache, die nur ein äusseres Princip des möglichen Dinges ist, einen Widerspruch enthält. Relativ möglich nennen wir das an sich oder absolut Mögliche mit Hinsicht auf eine active Potenz, welche das absolut Mögliche zu verwirklichen vermag, und von der seine reale Existenz abhängt. Das blos Mögliche als noch nicht wirklich steht dem Wirklichen gegenüber, ist aber von dem Zukünftigen als solchem verschieden. Das rein Mögliche ist das, was seine Existenz in der Zukunft erhalten kann; das blos Zukünftige dagegen ist das, was in seinen Ursachen schon zur Verwirklichung in der Zukunft bestimmt ist. Das relativ Mögliche ist verschieden, je nachdem das Vermögen, woraus es hervorgeht, nach physischen oder nach moralischen Gesetzen wirksam ist. Physisch unmöglich ist das, was nach den thatsächlichen Naturgesetzen nicht eintreten kann; moralisch unmöglich ist das, was wegen der Schwierigkeit der Ausführung oder wegen des Widerspruches moralischer Gesetze nicht eintreten kann.

2. Jedes active Princip wirkt etwas, das ihm selbst irgendwie ähnlich ist: denn die Wirkung entspricht der Anlage ihrer Ursache. Jeder activen Potenz muss also eine Möglichkeit entsprechen nach der Natur der Thätigkeit, worauf die Potenz sich gründet. So ist z. B. das besondere Object der Möglichkeit für das Licht alles Sein, welches der Lichterscheinung fähig ist. Das absolut unendliche Sein aber, worauf der Begriff der ersten activen Potenz sich gründet, ist nicht auf eine bestimmte Gattung des Seins in seiner Ursächlichkeit beschränkt, sondern besitzt in sich die Vollkommenheit jedes Seins voraus. Alles, was die Natur des Seienden hat oder haben kann, ist daher unter den absolut möglichen Objecten enthalten, auf welche wir die Ursächlichkeit der ersten activen Potenz ausdehnen müssen. Dem Begriff des Seienden ist aber nur der Begriff des Nichtseienden entgegengesetzt. Nur das widerspricht daher dem Begriffe des absolut Möglichen, als dem Object der ersten activen Potenz, was in sich zugleich ein Sein und ein Nichtsein enthalten würde. Das Mögliche als solches können wir als ein wirkliches Nichts auffassen, weil es nicht wirklich ist, müssen es aber als ein ideales Sein betrachten, weil es absolut verwirklicht werden kann, und dürfen es nicht als ideales Nichts bezeichnen, weil es vom absoluten Nichts wesentlich verschieden ist. (Th. 1. 25. 3.)

3. Da das unendliche Sein auch auf unendliche Weise mittheilbar ist, so sind die rein möglichen Dinge unendlich viele. Der endliche Intellect kann nicht alle möglichen Dinge erkennen, sonst müsste er das unendliche Sein erkennen, also selbst unendlich sein. Je grösser die Zahl der möglichen Dinge ist, die wir erkennen, desto vollkommener erkennen wir das unendliche Sein.

Sechstes Capitel.

Die höchsten Gattungen des Seins.

„The necessity of an enumeration of Existences . . . did not escape the attention of the schoolmen, and of their master, Aristotle, the most comprehensive, if not the most sagacious of ancient philosophers."
J. Stuart Mill, System of Logic I, 60.

„We require of a good system of Categories that it provide a place for every simple notion, and that its heads or divisions be specific enough to furnish real help in finding the attributes of any subject; in two words that it be exhaustive and suggestive."
Thomson, Laws of Thought p. 279.

„Substanz und Accidens und ihr Verhalten
In solcher Art zusammen all geschmolzen,
Dass, was ich sage, nur ein schwacher Schein ist."
Dante, Paradiso 33, 82.

„*Παραφυάδι γὰρ τοῖ τ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος.*"
Arist. Eth. 1, 6.

Auf die Betrachtung des Seins im Allgemeinen folgt die Betrachtung des bestimmten Seins, welches wir durch Aufstellung von sogenannten allgemeinen Kategorien classificiren. Jedes bestimmte Seiende ist entweder so beschaffen, dass es zum Behufe der metaphysischen selbständigen Existenz sich allein genügt, oder so angelegt, dass es nur in einem anderen Sein existiren kann. Darnach sind die obersten Classen des Seienden die Substanz und das Accidenz. Die erste ist sowohl an sich als in Bezug auf ihre höchste Vollkommenheit zu betrachten. Die zweite Classe bezeichnet das nicht selbständige Sein, also einen weniger deutlichen Begriff, der von allem, was zu seinem Umfang gehört, nur in analoger Weise ausgesagt werden kann. Daher wird die zweite Classe von Aristoteles wieder in neun analoge Arten eingetheilt, die wir einzeln untersuchen. Das sechste Capitel zerfällt daher in eilf §§: 1. die Kategorien, 2. die Substanz, 3. die Vollkommenheit der Substanz, 4. das Accidenz, 4. die Quantität, 6. die Relation, 7. die Qualität, 8. das Thun und das Leiden, 9. das Wann, 10. das Wo und die Lage, 11. das Behaftetsein.

§ 1. Die Kategorien.

1. Die durch Erfahrung bezeugte Verschiedenheit der einzelnen Naturen veranlasst eine Classification der Dinge. Die Bestimmung der höchsten Classen geht über das Vermögen der einzelnen Wissenschaften hinaus, die uns nur die Eintheilung ihres besonderen Objectes geben können. Der Metaphysik fällt daher die Eintheilung der Dinge und ihre Zurückführung auf die allerallgemeinsten Classen zu. Der Versuch, den Aristoteles zur Lösung dieser Aufgabe gemacht hat, besteht in der Kategorienlehre. Trendelenburg hat den Ursprung derselben in der Sprache aufgezeigt. Die logische Betrachtung der Eintheilung, insofern sie unsere Allgemeinbegriffe classificirt, ist hier ausgeschlossen. Die Metaphysik hat es mit den realen Dingen zu thun und sucht deshalb nach einer durchgreifenden letzten Classification für alle Realitäten. In diesem Sinne verstehen wir den aristotelischen Versuch, nicht nur nach der Absicht seines Erfinders und dem Zeugniss der Geschichte, sondern aus der inneren Anlage und dem Resultat der Kategorienlehre selbst. Die Angriffe, die z. B. John Stuart Mill in seinem „System of Logic" (I, 60. 61) dagegen gemacht hat, sind nur Verleumdungen; denn sie beruhen geradezu auf einer Verdrehung des Sinnes, den die Kategorien-Namen unbestritten haben. Andere Versuche, wie z. B. Cousin's und J. St. Mill's, welcher den aristotelischen eine abortive Eintheilung nennt, seinem eigenen aber auch nur eine vorläufige und bedingte Richtigkeit beilegt (I, 102), sind weder so allgemein anerkannt noch philosophisch so fruchtbar, dass ihre Widerlegung nothwendig wäre. Wenn man von den Namen absieht, so wird man die am meisten vorkommenden Classen, die Aristoteles besonders benennt, bei allen modernen Eintheilungen leicht wiederfinden. J. Stuart Mill selbst nimmt sechs von den aristotelischen Kategorien unter verändertem Namen versteckt in seine Eintheilung auf. Die meisten Versuche weichen von Aristoteles nur darin ab, dass sie eine Classe, die der Relation, nicht scharfsinnig und vollständig untersuchen und deshalb dabei stehen bleiben. Sie unterscheiden nämlich nicht die Relation selbst von dem sachlichen Grunde, woraus sie entsteht, und dehnen deshalb den Relationsbegriff auch auf sachlich sehr verschiedene Realitäten aus.

2. Als Eintheilungsprincip, wonach wir alles Seiende classificiren, kann nur das Sein selbst, abstract ausgedrückt, oder das Seiende, concret genommen, gelten. (Arist. Met. 6, 1.) Alles nämlich, was von einem Dinge ausgesagt wird, bezieht sich offenbar auf das Sein des Dinges. Nur seinem Sein nach ist es real. Daher ist auch das Sein im copulativen Sinne nicht der Eintheilungsgrund, sondern vielmehr das reale Sein im Sinne der Existenz. In den Kategorien drücken wir nicht die Wesensart eines Dinges aus, sondern viel allgemeiner und höher den ganzen Zustand des Wirklichseins. Das

wird durch die unter den Kategorien enthaltenen Gattungen
n eingetheilt. Die Art und Weise oder die Intensität des
wir in den Wesenheiten finden, welche die reale und uns
e Welt ausmachen, ist das Actuale, was wir in den Dingen
nnen, und woran wir daher auch ihren ganzen Seinsgehalt
ssen. Die Kategorien bezeichnen daher nichts als die
Zustände des Seienden im Allgemeinen. Die Eintheilung
die wir jetzt in den Kategorien vorzunehmen haben,
lso nicht auf das Seiende als auf die oberste Gattung,
r Kategorien nennen müssten. Das Sein ist nämlich
griff und hat überhaupt keine andere als eine rein
deutung, die in jedem einzelnen Falle verschieden ist, je
der thatsächlichen ganzen Seinsverschiedenheit der einzelnen
enden Dinge. Die einzelnen Kategorien fügen nichts zum Seinsbegriff hinzu, was nicht schon in seiner Natur liegt, sondern nur den bestimmten Seinszustand, in welchem das Sein in den verschiedensten Dingen sich findet. (Th. Q. disp. de veritate q. 21. a. 1.) Die Bedeutung des Soseins in den einzelnen Kategorien ist daher auch nur eine analoge. Das Seiende in Bezug auf jede einzelne Kategorie besagt einen ganz bestimmten Zustand, wird also in jeder einzelnen Kategorie in einem neuen und nur analogen Sinne gebraucht. Das Sein der Substanz ist total verschieden vom Sein eines Accidenz, z. B. vom Ausgedehntsein eines wirklich seienden Körpers, so dass im Vergleich zum Körpersein das blosse Ausgedehntsein oder das Gefärbtsein kaum noch ein Sein zu nennen ist: so unendlich gross erscheint der Unterschied.

3. Ein und dasselbe kann nicht von etwas zugleich behauptet und verneint werden. Dieser Eintheilung in Bejahung und Verneinung entspricht in der Wirklichkeit der Dinge die Eintheilung in die unmittelbaren Gegensätze des selbständigen und des nicht selbständigen Seienden. Die Erfahrung zeigt uns den Unterschied von Dingen, von denen das eine, z. B. der einzelne Mensch, vielmehr ein Seiendes ist, als das andere, z. B. die rothe Farbe seiner Haare. Beides sind Realitäten: allein diese individuelle rothe Farbe findet sich so an der bestimmten Person, dass das Sein der Farbe unter diesen Umständen ganz vom Sein der Person, welche diese Farbe besitzt, abhängig ist. Es ist also in diesen beiden Seinszuständen ein unmittelbarer Gegensatz, der sich auf das Princip des Widerspruches gründet, das selbst aus dem Seinsbegriff entspringt. Diese beiden ersten Kategorien, welche das selbständige Sein und seinen realen Zustand umfassen, heissen Substanz und Accidenz. Das nichtselbständige Sein kann selbst wieder verschiedene Zustände bezeichnen. Diese möglichen Zustandsverschiedenheiten entspringen aber aus dem Zustand des substantiellen Seins, sind also sachlich begründet und keine willkürlichen Erfindungen unseres Verstandes. In dem stofflichen Princip der Substanz ist die Möglichkeit des Ausgedehntseins gegeben; in der formalen

Wesensbestimmung der Substanz liegt die Möglichkeit eines weiteren Bestimmtseins, was wir Qualität nennen. Aus dem Seinsverhalten der Substanz zu einem von ihr verschiedenen äusseren Seienden entspringt die Möglichkeit der Relation, des Thuns, des Leidens und der örtlichen Lage. In diesen vier Seinszuständen fassen wir die Substanz als dasjenige, wovon die Vergleichung ihren Anfang nimmt. Fassen wir die Substanz aber als die Grenze der Vergleichung, worin diese letztere endet, so ergibt sich die Möglichkeit von drei anderen allgemeinen Seinszuständen, in Bezug auf welche die Substanz die örtliche Grenze, die zeitliche Grenze und die Grenze des mit etwas Behaftetseins bezeichnet. Die meisten Einwendungen gegen diese Classification entspringen aus einer Verwechselung der genannten Seinszustände mit gewissen Principien, welche für diese Zustände nothwendig sind, während diese Zustände selbst sowohl begrifflich wie real zu einer anderen Classe von Seinszuständen gehören. Wir können z. B. sehr wohl den örtlichen Seinszustand, den Aristoteles als das Wo bezeichnet, als eine bestimmte Kategorie festhalten, müssen ihn dann aber vom Raume durchaus unterscheiden, der jenen Zustand verursacht, selbst aber, sofern wir ihm Realität beilegen, zu einer anderen Kategorie des Seins zu rechnen ist. Alle Einwände aber beruhen zuletzt immer auf einem Verstoss gegen das Gesetz der Analogie des Seins, indem sie fälschlich das Sein in ein und demselben Sinne von real verschiedenen seienden Dingen aussagen. Die hier nur der Möglichkeit nach angedeutete Classification von zehn verschiedenen Seinszuständen oder Kategorien wird weiter zu untersuchen sein, wenn wir das Accidenz betrachten.

4. Vier Bedingungen sind erfordert, damit etwas überhaupt zu den Kategorien gezählt werden kann. Es muss erstens ein reales Seiendes sein; ausgeschlossen von den Kategorien sind daher alle Gedankendinge, also auch alle Negationen und das Nichts selbst. Denn die Seinszustände, die wir kategorisiren, können nur das ausserhalb des Nichts vorkommende Sein, also das wirklich Seiende oder das Seiende, welches wirklich werden kann, zum Gegenstand haben. Will man die Kategorien weiter ausdehnen, so hebt man ihren Begriff auf; sie würden nicht mehr Seinszustände bezeichnen, sondern mehr oder weniger willkürliche Gedankenassociationen umfassen. Das zweite Erforderniss für den kategorischen Gegenstand ist seine Wesenseinheit: es muss ein an sich Eines sein; denn was nicht an sich Eins ist, hat keine Wesenseinheit, kann also auch nicht zu einer einzigen obersten Gattung von Realitäten gehören, sondern muss als etwas Zusammengesetztes an verschiedenen Gattungsbegriffen theilnehmen. Drittens wird ein vollständiges Seiendes erfordert; denn die Theile eines Seienden sind nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen des Ganzen Theile, gehören also als solche selbst zur Gattung dessen, was aus ihnen besteht. Aus diesem Grunde müssen wir das rein potentiale Sein zu der Gattung zählen, in welcher es verwirklicht

wird. Endlich ist viertens erfordert, dass der kategorische Gegenstand ein endliches Seiendes ist; denn nur dieses kann unter eine Gattung fallen: das unendliche Sein als etwas Grenzenloses kann auch durch keine Gattung begrenzt werden. Mangels der ersten Bedingung schliessen wir die logischen Begriffe von den Kategorien aus. Mangels der zweiten gehören die concreten Accidenzen nicht dazu, weil sie ein Subject und seine Form, also verschiedene Wesenheiten ausdrücken. Nur wenn man das Concrete für das Abstracte nimmt, wenn man z. B. unter dem Quantitativen nicht das Subject mit seiner Quantität, sondern die Quantität allein versteht, kann man auch sagen, das Quantitative gehört in die Kategorien: allein streng genommen ist diese Ausdrucksweise falsch. Mangels der dritten Bedingung gehören die abstract ausgedrückten Substanznamen, z. B. Thierheit, Menschheit, nicht dazu; denn sie bezeichnen nur Wesenstheile. Mangels der letzten Bedingung gehört das erste Seiende nicht zu den Kategorien.

§ 2. Die Substanz.

1. Das Wort Substanz kann in doppeltem Sinne gebraucht werden: einmal für die eigentliche Wesenheit der Sache: dann bezeichnet es dasjenige, wodurch etwas das ist, was es ist; zweitens für das Subject, welches in der Gattung des selbständigen Seins wirklich existirt: dann bezeichnet es dasjenige reale Seiende, welches metaphysisch betrachtet selbständig ist, obwohl es physikalisch oder mathematisch betrachtet andere Dinge voraussetzt, von denen seine physikalisch-mathematische Seins- und Thätigkeitsweise abhängt. In der ersten Bedeutung bezieht sich das Wort auf alle Dinge ohne Ausnahme, also auch auf die Accidenzen, sofern sie eine bestimmte Wesenheit haben, gehört aber nicht zu den Kategorien, deren Eintheilungsgrund das Sein der Existenz, d. h. das wirklich Seiende ist. In der ersten Bedeutung gebrauchen wir das Wort, wenn wir von der Substanz des Wassers, des Goldes u. s. w. reden. In der zweiten Bedeutung, die wir hier allein zu behandeln haben, bezeichnet es den Gegensatz zum Accidenz und ist der Name für die erste Kategorie, welche das selbständige Sein umfasst. Wir beschreiben die Substanz in diesem Sinne als das in sich existirende Seiende: ens per se existens. Weil aber die Substanz eine der obersten Gattungen ist, also nicht mehr aus Gattung und Artunterschied zusammengesetzt gedacht werden kann, lässt sie auch keine eigentliche Definition zu. Denn das Seiende kann nicht mehr die Gattung von etwas sein, weil ihm nichts hinzugefügt werden kann, was nicht selbst wieder Theil hat am Seienden. Beschreiben kann man die Substanz aber als die Sache, zu deren Wesenheit es gehört, dass sie nicht in etwas anderem existirt. (Th. Q. 7 de pot. a. 3 ad 4.) Der Ausdruck „das durch sich Seiende" kann fünf Bedeutungen haben: 1) im Gegensatz zu dem

durch etwas anderes Seienden drückt es die Selbständigkeit aus, während das Zweite ein abhängiges Sein besagt. 2) Durch sich Sein bezeichnet das Ganze, durch etwas anderes Sein bezeichnet den Theil, der nur im Ganzen sein Sein empfängt. 3) Durch sich Sein bezeichnet die substantielle Vollendung, z. B. einen bestimmten Menschen, im Gegensatz zu der Wesenheit, z. B. der Menschheit, die im einzelnen Menschen vollständig verwirklicht ist. 4) Durch sich Sein ist der Gegensatz zu dem zufälligen Sein im rein logischen Sinne, in welchem wir das Letztere das logische Accidenz nennen. 5) Endlich bedeutet das durch sich Sein, oder das in sich Sein, den Gegensatz zu dem metaphysischen Accidenz, welches nur in etwas anderem ist. Nur in dieser letzten Bedeutung nennen wir die Substanz das durch sich existirende Seiende. Substanz bedeutet also nicht dasjenige Seiende, welches den Grund oder die Ursache seiner Existenz in sich besitzt. Der Begriff von Substanz besagt also nicht, das das Ding, welches wir darunter verstehen, von keinem anderen Seienden hervorgebracht ist; er sagt überhaupt über die Seinsursache nichts aus, sondern bezeichnet nur thatsächlich einen vorhandenen Seinszustand als solchen im Vergleich zu anderen erfahrungsmässig vorhandenen Zuständen wirklicher Dinge.

2. Der Begriff von Substanz ist daher so zu verstehen, dass er die Sache bezeichnet, der es nach ihrer eigenthümlichen Natur zukommt, nicht in einem anderen Subjecte zu existiren. (Th. c. gent. 1, 15.) Die Selbständigkeit der Substanz wird also nur gegenüber einem anderen Seinszustand behauptet, der dieser vergleichsweisen Selbständigkeit entbehrt. Die Substanz bedarf zu ihrem Wirklichsein, nachdem es einmal vollendet geworden, keines anderen ihr vorausgehenden Seins innerhalb derselben Reihe des gleich ihr entstandenen oder gewordenen Seins. Das unendliche Sein gehört daher gar nicht in diese Kategorie, sondern kann höchstens als ein übersubstantielles Sein gefasst werden, insofern es überhaupt wegen seiner grenzenlosen Vollkommenheit keinem anderen Sein als Seinsunterlage dienen kann, wodurch es begrenzt werden würde. In dem Begriff der Substanz sind aber zwei Momente enthalten. Der eine ist positiv und bezeichnet das vollkommene Sein; der andere ist negativ und bezeichnet nur das Nichtsein oder Nichtinnewohnen in etwas anderem im entitativen Sinne. Das, wodurch die Substanz als solche vollendet wird, kann nicht die Negation sein. Betrachtet man die Substanz in Bezug auf sich selbst, so ist das positive Moment in der Vollendung des Seins, in der Seinsselbständigkeit zu suchen. Das, was wir Subsistiren nennen, drückt dagegen die eigenthümliche Seinskraft der Substanz aus, vermöge deren sie anderem Seienden, welches diese Kraft nicht besitzt, als Unterlage oder Träger für seinen Seinszustand dienen kann. In dem Ausdruck Substanz ist also angezeigt, das sie ein Etwas, eine Sache ist, dass sie also eine Wesenheit hat, der es zukommt, nicht in einem anderen Dinge der Existenz nach zu sein.

Jene Negation drückt also selbst etwas Positives aus, und dieses ist es, was die Substanz als solche bildet. (Th. c. gent. 1, 25.) Direct drückt der Substanzbegriff etwas Positives aus; nur indirect bezeichnet er zugleich etwas Negatives. Wir bestimmen ihn daher als die Sache, welche eine Wesenheit hat, der das Sein der Existenz nicht in etwas anderem zukommt. (Th. 4. D. 12. q. 1 a. 1 quaestiunc. 3 ad 2.)

3. Die Realität der Substanzen ist von verschiedenen Seiten in Frage gestellt worden. (Vgl J. Stuart Mill, System of Logic I, 72—82. V. Cousin, Cours d'Histoire de la Philosophie Morale au 18me siècle, 8. leçon.) Mill fasst das Resultat seiner Untersuchung in diese Sätze zusammen: „Körper ist die nichtfühlende Ursache, auf welche wir einen gewissen Theil unserer Gefühle zu beziehen natürlich geneigt sind. Ebenso ist Geist (mind) das fühlende Subject aller Gefühle, dasjenige, welches sie hat oder fühlt. Aber nach der besten Ansicht, die es bis jetzt darüber gibt, wissen wir gar nichts weiter über die Natur von Körper und Geist als die Gefühle, welche der erstere erregt, und welche der letztere erfährt." Allein wenn unser Erkennen diese Grenzen nicht überschreiten könnte, so wäre doch für unser Wissen die reale Existenz der beiden hier genannten Substanzarten gesichert. In allem wissenschaftlichen Denken wären wir genöthigt, sie vorauszusetzen, und die Folgerung, die Cousin zieht, dass darnach die Realität der Substanzen für uns zweifelhaft sei, ist nicht stichhaltig. Wenn wir die Realität unseres Denkens einmal zugeben, — und das muss jeder vernünftige Mensch, wenn er überhaupt davon reden, geschweige darüber philosophiren will —, so müssen wir ebenfalls die Realität dessen annehmen, was wir bei allem Denken thatsächlich so voraussetzen, dass es die nothwendige Bedingung des Denkens ist. Wie beschaffen die Substanz auch sein mag, ihre Existenz als etwas, und damit ihre Realität ist nicht zu leugnen. Jemand mag eher an der Realität der Accidenzen zweifeln, oder dieselbe auch zu Substanzen machen wollen; etwas bleibt aber immer, woran er nicht zweifeln kann, und diese Realität von etwas ist das Erste, was wir hier Substanz nennen. Wenn es nichts gäbe als die Realität der Qualitäten, die Locke annimmt, oder des Fühlens (feelings or states of consciousness), was Stuart Mill zugibt, so ist wiederum das Realste das, was wir hier Substanz nennen.

4. Die Eintheilung der Substanz in ihre Arten ist eine mehrfache. 1) Erste Substanz nennt Aristoteles das substantiale Individuum, also jedes substantielle Ding, wie es concret und einzeln existirt. Diese erste Substanz, die wir nämlich zuerst als solche erkennen, kann wieder doppelt genommen werden: entweder als physisches Subject, sofern es als solches concrete Accidenzen in sich aufnehmen kann; oder zweitens als logisches Subject, von dem etwas ausgesagt wird, ohne dass das Ausgesagte dem Subjecte physisch innewohnt oder inexistirt Zweite Substanz ist nicht das individuell existirende substantielle Ding, sondern das Allgemeine der Substanz, das real

zwar nur im Individuum existirt, aber durch Abstraction von der zuerst wahrgenommenen individuellen Substanz durch Weglassung der individuellen Besonderheiten von uns gebildet wird. 2) Die Substanz ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Einfach nennen wir diejenige, die selbst nicht wieder aus substantiellen Theilen besteht. Zusammengesetzt nennen wir diejenige, deren Theile selbst substantiell sind, aber doch einzeln für sich nicht die besondere Wesenheit des aus ihnen gebildeten Ganzen haben, so dass erst das Ganze als diese der Art nach bestimmte Substanz in ihrem Sein selbständig ist. 3) Die Substanz ist entweder vollständig oder unvollständig, und zwar in doppelter Beziehung: einmal in Bezug auf die Wesensart, zweitens in Bezug auf den Substanzbegriff selbst. Der Unterschied in Bezug auf die Wesensart besteht darin, dass thatsächlich einige Substanzen ausser dem Substanzbegriff noch eine Negation ausdrücken, welche ihre Verbindung oder Zusammensetzung mit etwas anderem zu einer einzigen Wesenheit ausschliesst: solche Substanzen sind vollständig in Bezug auf ihre specifische Wesenheit. (Th. Q. disp. de anima a. 1.) Andere, welche eine natürliche Bestimmung enthalten, sich mit etwas von ihnen Verschiedenem zur Wesenseinheit zu verbinden, sind unvollständig der Wesenheit nach. In Bezug auf die Substantialität gibt es solche Substanzen, die durch sich selbst alle eigenthümlichen Thätigkeiten verrichten können, wenigstens in subjectiver Beziehung: und diese sind vollständig der Substantialität nach. Andere dagegen verbinden sich so mit etwas anderem, dass sie nur mit diesem zusammen als ein einziges Princip thätig und wirksam sein können: und diese nennen wir unvollständig der Substantialität nach. Die besondere Metaphysik kann erst diese Eintheilungen, die hier nur als mögliche angedeutet sind, verificiren. 4) Nach dem Unterschied der Seinsvollkommenheit oder Seinsintensität sind die Substanzen erstens rein materielle oder körperliche; zweitens solche Wesenheiten, die zwar an sich nicht materiell sind, aber dennoch für ihre Existenz und ihre eigenthümliche Thätigkeit eine Zusammensetzung mit der Materie verlangen; drittens solche Wesenheiten, die weder in Bezug auf Existenz noch auf ihr Thätigsein einer Verbindung mit der Materie bedürfen. Diese Eintheilung ist logisch möglich; ihre Wirklichkeit aber kann erst die besondere Metaphysik beweisen.

5. Von den besonderen Eigenschaften der Substanz sind folgende zu bemerken. 1) Die Substanz haftet keinem anderen Subject an. Diese Eigenschaft, wodurch sie sich vom Accidenz unterscheidet, kann ihr niemals fehlen. 2) Die Substanz hat kein conträres Gegentheil; denn nur die Dinge sind conträr, die sich gegenseitig an ein und demselben Subject ausschliessen. Weil aber die Substanz nicht einem anderen Subject anhaften kann, so giebt es auch nichts, was sie von einem Subject ausschliesst. Vermöge der Substantialität können also zwei Substanzen nie conträr sein, wohl aber in anderer Beziehung, nämlich ihrer besonderen Wesensart nach. 3) Die Sub-

stanz als solche lässt keine Gradunterschiede zu. Eine Substanz kann zwar vollkommener sein als eine andere, allein sie kann nicht mehr oder weniger Substanz werden. 4) Die Substanz dient als Seinsunterlage für conträre Eigenschaften, weil sie entgegengesetzte Accidenzen annehmen kann. 5) Die Substanz wird von allem, was unter ihren Begriff fällt, in ein und demselben Sinne ausgesagt. Diese Eigenschaft kommt aber nur den zweiten Substanzen zu, denn die ersten Substanzen haben logisch nichts unter sich, weil sie die Individuen selber sind. 6) Die Substanz ist dieses Etwas, das selbständige Sein, also das Seiende schlechthin.

§ 3. Die Vollkommenheit der Substanz.

1. Unter dem Ausdruck Zustand einer Sache (modus rei) verstehen wir etwas, was von der Substanz allerdings verschieden ist, aber doch nicht so wesentlich von ihr verschieden ist, wie das Accidenz. Der Zustand einer Sache als solcher, wenn wir ihn begrifflich von der Sache selbst unterscheiden, ist immer noch etwas und nicht ein Nichts. Wir müssen ihm eine gewisse, wenn auch noch so geringe Realität zuerkennen. Der Seinsgehalt derselben ist sicherlich ein geringerer als derjenige, welcher der Substanz zukommt, und ebenso immer noch geringer als derjenige, den wir dem Accidenz beilegen. Der Zustand einer Sache ist ferner viel inniger mit ihr verbunden als ihre Accidenzen oder eine andere Substanz, mit der sie sich verbinden könnte. Wir können z. B. die Linie von ihrer Krümmung begrifflich unterscheiden. Dieser Krümmungszustand ist aber viel inniger mit der Linie selbst verbunden als ihre Länge oder Quantität. Die bestimmte Quantität einer Hyperbel ist etwas ihr äusserlich Hinzukommendes, und wir können sie unbestimmt verlängern oder verkürzen, ohne das Wesen der Hyperbel zu zerstören: allein der bestimmte Krümmungsgrad erscheint viel inniger mit dem Wesen des Kegelschnittes verbunden. Einerseits bringt der blose Zustand nichts Neues zum Wesen der Sache hinzu; andererseits besagt er aber doch eine Veränderung, insofern ein und dieselbe Sache in verschiedenen Zuständen wesentlich dieselbe sein kann: diese Veränderung liegt aber nur im Zustand, nicht im Wesen der Sache selbst. Wenn wir die Wirklichkeit einer Sache Sein oder Entität nennen, so können wir die Realität ihres Zustandes nur noch im rein analogen Sinne als etwas bezeichnen, was ganz entfernt ein Sein ist: im Gegensatz zur Entität pflegte man es Entitatulum zu nennen. Frägt man daher, zu welcher Seinskategorie der Zustand als solcher gehört, so kann man, weil er immer noch eine Realität im Gegensatz zum Nichts bezeichnet und doch der Sache selbst entitativ inniger als das Accidenz zukommt, ihn nur als etwas zur Sache selbst Gehöriges auffassen: deshalb muss man ihn auf die Kategorie zurückführen, zu

welcher die Sache gehört, deren besonderer Zustand er eben ist. Direct können wir den Zustand nicht zu den Kategorien zählen, weil er kein vollständiges Seiendes ist: aber wir können nicht umhin, die Kategorien indirect auch auf die besonderen Zustände ihrer Objecte auszudehnen, insofern die Zustände den Objecten real anhaften, wie die Erfahrung uns lehrt, durch die wir allein diesen Unterschied zwischen einer Sache und ihren wechselnden Zuständen als etwas Thatsächliches feststellen. Wenn wir aber den Seinsbegriff auf Grund der Erfahrung richtig als einen rein analogen festhalten, so ist in ihm Raum genug, um auch diese Unterscheidung einzugliedern. Das ist in der That für sich selbst ein starker Beweis der Richtigkeit der aristotelischen Kategorienlehre, dass sie keine Schwierigkeit findet alle Thatsachen zu classificiren, während alle anderen Versuche entweder den Zustand als solchen nicht classificiren können oder den ganzen von der Erfahrung bezeugten Unterschied zwischen einer Sache, z. B. einem Menschen, und seinem Zustand, z. B. seinem Sitzen oder Gehen, als einen wirklichen Unterschied leugnen müssen. Was einer der bedeutensten englischen Logiker von einer guten Kategorienlehre mit Recht verlangt, dass sie sowohl erschöpfend wie fruchtbar (suggestive) sei, leistet in diesem Falle die aristotelische Eintheilung allein.

2. Der Zustand einer Sache ist ein mehrfacher. 1) Wir unterscheiden den inneren vom äusseren Zustand. Die Krümmung der Linie z. B. haftet innerlich ihrem Wesen an, denn jede Linie hat ihren Krümmungszustand, und die Krümmung der geraden Linie fassen wir mathematisch als eine solche auf, deren Radius gleich Null ist. Dagegen ist der Zustand, den ich in Bezug auf eine Himmelsgegend oder ein bestimmtes Gebäude habe, insofern es rechts oder links von mir liegt, für mich nur ein äusserlicher. Der innere Zustand ist entweder ein absoluter, wie z. B. die Krümmung der Linie, oder ein beziehungsweiser wie z. B. der Zustand einer Wissenschaft in Bezug auf ihr besonderes Object, insofern er die Sache mit etwas anderem innerlich verknüpft oder in Beziehung setzt, wobei wir die daraus entspringende Relation begrifflich von dem ihr zu Grunde liegenden Zustande der Sache trennen müssen, wie es die Analyse unserer Gedanken nothwendig und von selbst mit sich bringt. 2) Der Zustand ist ferner entweder positiv, wie z. B. die Krümmung der Linie, oder negativ, wie z. B. die Kürze der Ausdehnung und das Ende oder der Grenzpunct der Linie. 3) Der Zustand ist endlich, insofern wir ihn auf die Kategorien seiner Sache zurückführen, ein substantialer oder ein nicht substantialer, d. h. ein accidentaler Zustand. Ueberall nämlich, wo etwas von einem anderen im metaphysischen Sinne dem Sein nach aufgenommen wird, muss sich ein Zustand vorfinden, weil das Aufgenommene gemäss der Natur des Aufnehmenden selbst beschränkt oder begrenzt wird. Weil aber das wesentliche Sein und das accidentelle Sein der hervorgebrachten

Dinge nur ein aufgenommenes Sein ist (denn das Sein selbst ist die Actualität der Dinge), so muss sich der Zustand sowohl bei Substanzen wie Accidenzen finden. (Th. Q. 21 de ver. a. 6. obiect. 5.) Der substantiale Zustand ist entweder die Vollkommenheit, das Vollendetsein der Substanz, was wir Subsistenz nennen, oder die Vereinigung selbst, welche die Substanz mit einer andern erfährt.

3. Der negative Zustand fügt zur Sache, deren besonderer Zustand er ist, nur die Negation eines von der Sache unterschiedenen Dinges hinzu. Der beziehungsweise Zustand fügt nichts Neues zur Sache hinzu, wenn diese schon durch ihre eigenste Wesenheit die Beziehung auf etwas anderes enthält. Durch diese Betrachtung sind wir gegen den Einwurf geschützt, dass wir durch die Annahme realer Zustände willkürlich Realitäten erfinden. Wenn aber die Sache wesentlich eine solche Beziehung nicht besagt, und wenn dann doch ein solcher Beziehungszustand hinzutritt, so muss dieser Zustand von der Sache wirklich verschieden sein. Der absolute und positive Zustand fügt zur Sache etwas Wirkliches hinzu: aber natürlich keine neue Sache oder Sachrealität, sondern nur jene eigenthümliche Zustandsrealität. Der innere Zustand einer Sache, sei es ein absoluter oder beziehungsweiser, ist als solcher von der Sache wirklich unterschieden und kann auch an Accidenzen vorkommen.

4. Der substantiale Zustand, den wir Subsistenz genannt haben, erfordert eine nähere Untersuchung. Wir gebrauchen das Wort in der bestimmten philosophischen Bedeutung, ohne auf die Etymologie Rücksicht zu nehmen. Ob das Wort gerade der glücklichste Ausdruck für das ist, was es bezeichnen soll, kann dahin gestellt bleiben. Der Ausdruck Substanz bezeichnet die Sache mit Rücksicht auf die Accidenzen, die in der Sache sein können. Der Ausdruck Subsistenz besagt dagegen die letzte und in ihrer Art höchste Seinsbegrenzung der Substanz oder die wirkliche Vollendung des substantialen Seins im Zustand der Ruhe. Unter dem Worte Subsistenz fassen wir die Vollendung des selbständigen Seins als dasjenige, was in dieser Weise selbständig ist oder, wie wir sagen, subsistirt. Subsistenz bedeutet also die letzte Vollendung der Substanz in der ganzen Reihe des substantialen Seins. Zur letzten Vollendung der Seinsselbständigkeit gehört aber offenbar, dass ein Ding, nachdem es dem Sein nach vollendet geworden ist, keine fernere Mittheilung seines eigenen Seins an etwas Fremdes zulässt: und diese Bedingung nennen wir Unmittheilbarkeit des Seins.

5. Wenn wir die substantiale Seinsvollendung eines Dinges abstract auffassen, ohne das Ding selbst mitzubezeichnen, was so vollendet ist, so nennen wir sie die Subsistenz. Fassen wir sie dagegen concret, indem wir das Ding oder das Subject mitbezeichnen, welches subsistirt, d. h. dasjenige, welches die Subsistenz besitzt, so nennen wir dieses, nämlich das subsistirende Subject, mit einem alten Ausdruck Suppositum oder Hypostase, welche beide Worte in der alten

philosophischen Sprache ganz dasselbe bedeuten. Hypostase nennen wir also das Concrete der Subsistenz, bezeichnen daher ein Subject und seine besondere Form, nämlich seine Subsistenz. Das Subject ist also irgend eine Substanz; jene Form ist, wie wir gezeigt haben, nur der Zustand des Vollendetseins, in dem eine Substanz sich befinden kann. Wir haben aber vorher zwischen der ersten und zweiten Substanz unterschieden. Betrachten wir das Subject, welchem die Subsistenz zukommt, so ist es das einzelne Individuum, z. B. dieser bestimmte Mensch als das Concrete, dessen Abstractum wir „Menschheit" nennen. In diesem Sinne ist also die Hypostase der ersten Substanz oder des Individuums dasjenige, was die bestimmte Gattung und Art besitzt, und worin gewisse metaphysische Accidenzen existiren. Fassen wir das Subject für die Subsistenz als zweite Substanz auf, so ist in diesem Falle die Hypostase die concrete zweite Substanz, also der Träger der Wesenheit, wodurch etwas ist. In diesem Sinne fällt also die Hypostase zusammen mit der Wesenheit, sofern sie concret genommen ist als ein die Wesenheit besitzendes Subject; z. B. der Mensch im Allgemeinen, dessen Abstractum „Menschheit" genannt wird.

6. Nach dieser Begriffserklärung untersuchen wir jetzt die Hypostase selbst näher. Die Hypostase ist die concrete Subsistenz oder die concrete letzte und in ihrer Seinsart höchste reale Vollendung des Substanzseins. Sie ist daher dasjenige, von dem die ganze Thätigkeit und Wirksamkeit der Substanz ausgeht, nachdem die Substanz einmal in ihrem Sein vollendet worden ist. Drei Momente sind im Begriff der Hypostase enthalten: 1) es ist die vollständige Substanz, 2) so wie sie in ihrer letzten substantiellen Seinsvollendung ist, also im Zustande der Subsistenz, 3) und daher im Besitz der Unmittheilbarkeit an etwas anderes. Der Theil eines Ganzen wirkt, wenn er überhaupt thätig ist, nur als Theil des Ganzen; seine Thätigkeit ist nicht für sich selbst, sondern für das Ganze bestimmt, dem er wesentlich angehört, insofern er Theil ist. Die Thätigkeit des Ganzen ist dagegen für den Zweck des Ganzen bestimmt. Daher sagt Aristoteles nicht die Seele, als Theil des Menschen, ist es, welche zürnt oder baut oder webt, sondern der Mensch selbst, nämlich das Ganze. Diese Vollendung zum Ganzen ist für die Theile aber erst in der Hypostase gegeben, wie aus dem Begriff von Hypostase einleuchtend ist. Also ist die Hypostase selbst der reale Seinsgrund für die Thätigkeiten, die wir von dem Ganzen aussagen. (Th. 1. D. 4. q. 1. a. 2 ad 1.) Daher bezeichnen wir auch das Ganze als das zusammengesetzte Sein durch concrete Ausdrücke, aber nicht durch abstracte. Zu dem Begriff von Hypostase genügt also erstens noch nicht, dass eine Sache Substanz ist; sie muss vielmehr auch als Substanz vollständig sein. Zweitens gehört dazu, dass eine Sache auch in der ganzen Linie des substantiellen Seins vollständig ist, also Subsistenz besitzt. Und daraus folgt weiter: die Sache muss durchaus dem Sein nach unmittheilbar, also diese einzelne Sache oder Individuum sein.

Die Hypostase ist daher dasjenige Princip, von welchem die Thätigkeit ausgeht, also das Princip, welches selbst ist oder existirt und thätig ist. Die besondere Natur dagegen oder die Wesenheit ist nur das Princip, durch welches die Hypostase dem Wesen nach bestimmt und thätig ist. Die Hypostase hat oder besitzt die Wesenheit oder Natur. Die Natur oder das Wesen wird von der Hypostase besessen.

7. In den intellectuellen, d. h mit Verstand begabten Naturen nennt man die Hypostase mit einem besonderen Ausdruck Person. Person ist also die concrete Subsistenz einer intellectuellen Natur, z. B. des Menschen oder des reinen Geistes. So erklärt Boethius die Person: intellectualis naturae individua substantia, und versteht unter individueller Substanz die concrete Subsistenz. Die Begriffe Hypostase und Person fügen zu dem Begriffe der Wesenheit auch noch die individuellen Principien hinzu, weil sie das concrete Individuum bezeichnen, welches ausser der allgemeinen Natur oder der specifischen Wesenheit auch noch die Individuationsprincipien mit enthält. Daher kann auch die Wesenheit, weil sie weniger besagt, nicht dasselbe sein wie die Persönlichkeit in den dem Wesen nach aus einer Materie und einer Form zusammengesetzten Dingen. (Th. 1. 29. 2 ad 3.) Unter Persönlichkeit, was der abstracte Ausdruck für das concrete Wort Person ist, verstehen wir also nicht anderes als die höchste Selbständigkeit oder Subsistenz der intelligenten Natur. Die Ausdrücke Individuum, Subsistenz, Hypostase oder Person bezeichnen alle die Vollkommenheit und Vollendung der Existenz und somit die unmittheilbare Substanz: aber jedes dieser Worte bezeichnet es unter einem neuen Gesichtspuncte. (Th. 3. 2. 2 ad 3.) Mit gutem Grunde enthält aber das concrete Individuum der Substanzgattung einen besonderen Namen, nämlich Hypostase, weil die Substanz aus ihren eigensten Principien individuirt wird und nicht, wie das Accidenz, aus fremden: denn das Accidenz wird erst durch das Subject, in welchem es existirt, zum Individuum. Ebenso erhält das Individuum der intellectuellen Substanzgattung den besonderen Namen Person, weil diesem Individuum das Thätigsein in besonderer höherer Weise zukommt, wie in der Psychologie zu zeigen ist, insofern die Person allein sich den Zweck ihrer Thätigkeit gibt und die Mittel zur Erreichung desselben auswählt. (Th. Q. 9 de pot. a. 2.)

8. Person bedeutet also eine bestimmte Natur mit einem bestimmten Existenzzustande. Diese Natur ist aber die edelste, nämlich die höchste in der Stufenreihe des Lebendigen. Ebenso ist daher ihr vollkommenster Seinszustand der Wirklichkeit nach, nämlich das Personsein, der edelste und vollkommenste, der die höchste Selbständigkeit besagt. Daher liegt in ihm der Grund der Sittlichkeit und der Rechtsfähigkeit, wie die Ethik näher zu zeigen hat. Wir müssen daher festhalten, dass die Persönlichkeit als solche weder ein Nichts noch ein blosses Gedankending, sondern etwas sehr Reales ist: weil wir eben die höchste Seinsvollendung innerhalb der realen Existenz

darunter verstehen. Dasjenige also, wodurch die Natur, das Wesen und das Individuum der intellectuellen Substanz so real vollendet und vervollkommnet wird, dass wir es im angegebenen Sinn als Person auffassen können entsprechend der Erfahrung der Wirklichkeit, dieses kann selbst doch nur etwas durchaus Reales sein. Wenn das Sein der Existenz irgend eine Realität hat, so muss sicher dem höchsten Existenzgrund diese Realität zugesprochen werden. Wir müssen aber das Subject von seinem Zustand unterscheiden. Deshalb dürfen wir unter Persönlichkeit keine neue reale Sache denken, die von dem Subject, d. h. vom menschlichen Individuum total verschieden ist. Gegen eine solche Auffassung müsste man mit Recht Einspruch erheben. Wohl aber können wir die Persönlichkeit als den vollendeten Existenzzustand des individuellen Menschen fassen und so den Seinszustand von dem Dinge unterscheiden, dessen besonderer Zustand er ist. Diese Unterscheidung ist eine reale, denn sie ist nicht blos von unserem Denken willkürlich gemacht Sie unterscheidet im Sein der Existenz das, was thatsächlich zu unterscheiden ist. Sie ist deshalb eine modale zu nennen, die aus dem in der Erfahrung gegebenen analogen Seinsbegriff entspringt. Dieser Zustand ist also ein positiver und absoluter. Er fügt wirklich etwas zu seinem Subjecte hinzu. Das, was er hinzufügt, ist eine Realität, die wir nothwendig zur Kategorie der Substanz zählen müssen, wenn wir sie überhaupt in die Kategorien einreihen wollen. Allein diese Realität ist keine neue Substanz, die zum menschlichen Individuum hinzukommt, — denn das ist unmöglich; sondern nur die Zustandsrealität, welche wir substanzialen Seinszustand nennen, und der so innig mit der Substanz selbst zusammenhängt, dass er nicht einmal ihr Accidenz genannt werden kann. Diejenigen Principien, welche das menschliche Individuum im Sein der Existenz hervorbringen, bringen zugleich in ihm und mit ihm die Realität der Persönlichkeit hervor, für die das menschliche Wesen bestimmt ist, und welche die letzte Seinsgrenze in dem Process des Werdens für das menschliche Individuum bezeichnet. (Vgl. Th. Q. de pot. 9 a. 2 ad 1; 1. D. 23 q. 1 a. 1 ad 2: 1. 30. 4. Plassmann, Metaphysik V, 258—283.)

§ 4. Das Accidenz.

1. Alles reale Seiende, was nicht auf die erste Kategorie der Substanz zurückgeführt werden kann, nennen wir ein Accidenz. Unter Substanz verstehen wir eine Sache, deren Wesenheit so beschaffen ist, dass sie nicht in etwas anderem existirt. Der Gegensatz zu diesem selbständigen Sein ist also das nichtselbständige Sein, welchen Begriff wir in rein analoger Weise in die neun übrigen Kategorien des Accidenz eintheilen, so dass jede derselben eine Gattung des nichtselbständigen Seins bezeichnet, welches aber in jeder Gattung

dem ganzen Seinsgehalte nach ein total verschiedenes ist. Der Begriff des metaphysischen Accidenz ist daher ganz verschieden von dem des logischen Accidenz, welches sich nur auf die Begriffe von Gattung und Art bezieht. Das metaphysische Accidenz bezeichnet nicht das Sein in einem Subjecte. Einmal kommt ein solches Sein auch den Zuständen einer Sache zu, und diese Zustände sind zu den Kategorien zu zählen, in welche die mit dem Zustand behaftete Sache selbst gehört. Zweitens kann das Sein selbst nicht als Gattung angenommen werden und ist als Sein der Existenz nicht die Wesenheit. Vom Substanzbegriffe ausgehend, der erfahrungsmässig garantirt ist, müssen wir daher den Begriff von Accidenz darnach bestimmen, was jedem einzelnen Accidenz als Accidenz zukommt und nicht davon getrennt werden kann, und wodurch wir es im Gegensatz zur Substanz und ihrem Zustande auffassen. Wir nennen daher Accidenz diejenige reale Sache, welche nach dem Begriffe ihres Wesens in einem anderen Subject existiren muss. (Th. 4. D. 12. q. 1. a. 1 quaestiunc. 3 ad 2.) Das Accidenz ist also eine Realität, die nur dadurch existirt, dass sie in einem anderen realen Sein entweder ihr Sein besitzt oder verwirklicht werden kann. Für das reale Sein eines Accidenz wird also ein anderes Sein der Wirklichkeit immer schon vorausgesetzt; und das muss nach diesem Begriff von Accidenz zuletzt eine Substanz sein, die dem Accidenz die Seinsmöglichkeit durch ihren grösseren Seinsgehalt verschafft, wenn überhaupt das accidentelle Sein als solches realisirt werden soll. Unter dieser Voraussetzung ist aber das Sein des Aceidenz so ermöglicht, dass man das Accidenz in unserem Sinne auch ein absolutes Accidenz genannt und vom Zustande, als dem modalen Accidenz, unterschieden hat. Diese Unterscheidung kann freilich nicht gelten, weil wir den Zustand als solchen überhaupt nicht als Accidenz auffassen dürfen, sondern nur als die Seinsweise der Sache, die sich substanziell verhält, wenn die Sache eine Substanz ist, aber accidentell, wenn die Sache, die in dem bestimmten Zustande gefunden wird, selbst ein Accidens ist. Der Begriff von Zustand folgt dem Seinsbegriff; das Sein abstract genommen ist aber weder Substanz noch Accidenz, sondern dazu gehören nur die einzelnen seienden Dinge.

2. In der neueren Philosophie macht sich eine Tendenz geltend, erstens das Accidenz und den Zustand zu identifiziren, und daraus ist, wie uns scheint, erst die unserer Meinung nach haltlose Eintheilung in das absolute und modale Accidenz entstanden. Zweitens führt diese aus der Verkennung der Seinsanalogie entspringende Ansicht zu einer ebenso unrichtigen Leugnung des Unterschiedes zwischen Substanz und Accidenz selbst. Wer den Zustand als Accidenz auffasst, kommt schnell dazu, auch die Substanz zum Accidenz zu machen, wegen der innigen Verbindung mit ihrem Zustande. Dann aber ist unsere ganze Erkenntniss auf Qualitäten beschränkt, verliert ihre Gewissheit und wird mehr und mehr subjectiv. Es

bleibt dann nur noch der eine Ausweg, dass man alle unsere Substanzen als Accidenzen oder Erscheinungen einer einzigen Substanz ansieht, die allem zu Grunde liegt, und die deshalb nur als unendliche Substanz aufgefasst werden kann. Dann aber sind wir bald in Spinoza's Falle gefangen und können uns dem Entwickelungsgange der pantheistischen Lehre nicht mehr entziehen, die von Spinoza bis auf Schopenhauer und Hartmann alle Krankheitsstadien des Begriffes durchgemacht hat. Die Philosophie Hegel's sowie der Ontologismus der Italiäner sind nichts als nothwendige Entwickelungsmomente dieses Irrthums. Wir halten daher fest an der realen Verschiedenheit von Substanz und Accidenz. Die Schwierigkeit, die man darin finden will, beruht nur auf einem Missverständnisse der Begriffe. Wenn man das Sein des Accidenz selbst wieder als ein selbständiges Sein fasst, so macht man es allerdings zu einer neuen Substanz, indem man den Begriff des Seins der Existenz nach in ein und demselben Sinne von Substanz und Accidenz aussagt. Das ist aber eben der Grundirrthum. Sobald ich aber erkenne, dass das Sein kein Gattungsbegriff sein kann, dann ist es auch nicht mehr schwer, die einzelnen realen Dinge sachlich oder ihrem Sein nach als total verschiedene Wesenheiten ausserhalb des Nichts zu verstehen. Die Erfahrung zeigt uns aber mit wissenschaftlicher Gewissheit den Wechsel von realen Erscheinungen an ein und derselben realen Sache. Die Naturwissenschaften selbst setzen den Begriff von Bewegung oder Veränderung als Grundlage für ihre Erklärungen voraus. Aus der Bewegung erklären sie die Erscheinungen des Schalles, des Lichtes, der Wärme, ja selbst der Electricität, des Magnetismus u. s. w. Zum Begriffe der Bewegung und Veränderung gehört aber ein Subject, welches selbst in Bewegung und Veränderung als bleibend vorausgesetzt wird. Ohne Voraussetzung eines den Tonwellen zu Grunde liegendes körperlichen Mediums wäre die Erscheinung der Bewegung, die wir als Töne empfinden, nicht als Erscheinung zu erklären. Ohne Voraussetzung eines den Licht- und Wärmewellen zu Grunde liegenden körperlichen Mediums, würde die Erscheinung der Bewegung, die wir Farbe und Wärme nennen, unerklärlich sein. Wie beschaffen dieses Subject auch in physikalischer und chemischer Hinsicht sein mag, metaphysisch müssen wir es immer als das ansehen, worin die Bewegung vorgeht, und dadurch fassen wir es sofort als eine einzige Sache, der wir ein aus unveränderlichen Merkmalen bestehendes Wesen beilegen. Diese Sache kann physikalisch ein einfaches Element oder ein Aggregat von Atomen oder eine Combination sehr verschiedener sachlichen Bedingungen sein: immer müssen wir diese Sache als Träger der Bewegung real auffassen, sie als real von der Bewegung selbst verschieden denken und endlich die eigenthümliche Bewegung auch wieder als etwas Reales gelten lassen: denn sie ist das Erste, was wir sinnlich wahrgenommen haben. Die Realität der Accidenzen als solche muss daher festge-

halten werden, solange wir uns überhaupt von der Realität irgend einer Art von Dingen durch die sinnlichen Wahrnehmungen überzeugen lassen. Mit der Realität der Accidenzen als solcher ist aber auch ihre wirkliche Verschiedenheit von der Substanz oder dem Subjecte, woran sie erscheinen, nothwendig gegeben. Darin ist aber nicht gesagt, dass ein Accidenz als solches auch wirklich von seiner Substanz getrennt ist und getrennt von ihr vorkommen muss. Die Realität des Unterschiedes zwischen beiden besagt nur, dass jedes von beiden eine wesentlich bestimmte Realität ist, und dass beide nicht ein und dasselbe sind. Alle Accidenzen sind gewisse Seinsformen, welche zu der Substanz hinzukommen; sie werden also in die Substanz aufgenommen, und diese Aufnahme hängt von der Aufnahmefähigkeit der Substanz ab, also von den Wesensprincipien der besonderen Substanz Das Sein der Accidenzen kommt also zum Sein der Substanz hinzu und hängt von dem letztern ab. Das Sein des einen Accidenz ist aber der Natur nach früher als das Sein eines anderen, wenn die eine accidentelle Seinsform vollkommener ist als die andere, oder was dasselbe besagt, wenn die eine accidentelle Form ihrem eigentlichen Begriffe nach der Substanz näher kommt. Niemals aber erreicht das accidentelle Sein das Sein und die Seinszustände der Substanz. In beiden bleibt also der Seinsbegriff immer nur ein analoger. (Th. c. gent. 4, 14; 1. D. 19. q. 5. a. 2 ad 1.)

3. Das Accidenz ist also eine Realität, die zur Substanz, nachdem diese letztere schon als vollendet gedacht ist, erst hinzutritt. Es hat daher selbst keine Subsistenz und kann auch nicht einmal ohne eine Substanz gedacht werden. In Bezug auf das Sein des Accidenz müssen wir daher zweierlei wohl unterscheiden: das Sein und den Zustand des Seins. Zum Begriffe des accidentellen Seins gehört das rein entitative Verlangen oder Streben in der von uns Accidenz genannten Sache nach einer Seins- oder Existenzergänzung durch eine Substanz, welcher jene Sache wirklich innewohnen kann. Zum Zustand des accidentellen Seins gehört ausser diesem Verlangen oder Streben auch das wirkliche Dasein der Sache in einer Substanz. Weil aber das Accidenz keine eigene Subsistenz, d. h. keinen substantial vollkommenen Existenzzustand hat, so ist es auch nicht ein Seiendes schlechthin und im vollsten Sinne, sondern nur im analogen Sinne ein Seiendes an dem vollen oder substantialen Seienden. Allein durch die Substanz hat das Accidenz auch seine eigene wirkliche Realität; denn da die Substanz als solche kein mehr oder weniger zulässt, so kann das Accidenz auch nicht als eine blosse Modification oder als Zustand der Substanz gedacht werden, sondern muss ein in seiner eigenthümlichen Weise bestimmtes Sein besitzen.

§ 5. Die Quantität.

1. Unter allen Accidenzen ist die Quantität der Substanz am nächsten verwandt; denn von allen Accidenzen hat allein die Quantität, ebenso wie die Substanz, besondere Theile. Qualitäten dagegen, z. B. eine Farbe, können nicht getheilt und in Folge dessen auch nicht individualisirt werden, ausser durch ihr Subject. Weil also die Begriffe von Substanz und Quantität einander darin nahe kommen, so ist auch die Quantität das einzige Accidenz, innerhalb dessen Gattung man eine Quantität als Subject, und eine andere als Eigenschaft auffassen kann. Die Untersuchung der einzelnen Kategorien des Accidenz muss daher füglich mit der Quantität beginnen. (Th. in Arist. Met. 3 lect. 15.) Der Begriff der Quantität ergibt sich aus der Erfahrung durch Induction. John Stuart Mill behauptet, dass wir quantitative Unterschiede in den Dingen nur auf den Unterschied der Sensationen, welche die Dinge in uns hervorrufen, gründen können. (System of Logic, I, 95—96.) Weil wir aber gar keine andere Wahl haben, als entweder auf alles Erkennen und Wissen zu verzichten, was doch gegen unsere Natur und gegen die Geschichte ist, oder aber die Ordnung, die zwischen unseren Sensationen und ihrem Veranlasstwerden in unserem Denken ebenfalls nothwendig vorhanden ist, als eine reale wenigstens in dem Sinne aufzufassen, dass die Veranlassung einer bestimmten Sensation eine irgendwie fest bestimmte Realität ist: so genügt die Erfahrung, um uns von der Realität von Quantitäten zu überzeugen. Nach den verschiedenen Sensationen, die wir dabei empfinden, können wir uns einen wissenschaftlich gültigen Begriff bilden, der für alle übrigen Fälle ausreicht. Durch Nachdenken oder Reflectiren kommen wir endlich dahin, die objective Veranlassung der durch Quantitäten erregten Sensationen von der Veranlassung anderer Sensationen und ebenso von dem Substanzbegriffe zu unterscheiden. Diejenigen Quantitäten, welche unserer Erfahrung zunächst liegen und mit unserem Substanzbegriff näher verwandt sind, werden wir daher zum Ausgangspuncte der Untersuchung nehmen. Das sind aber diejenigen, die wir an den Körpern wahrnehmen und mit dem Namen Ausdehnung bezeichnen. Aus der Erfahrung kennen wir folgende Merkmale der Körper, insofern sie eine Ausdehnung besitzen. 1) Die Körper sind messbar. Unter gleichen Bedingungen erregt ein Eimer Wasser andere Sensationen in uns als eine Wassermasse, zu deren Anfüllung wir zwei Eimer Wasser bedurften. Ein Eimer Wein dagegen erregt ähnliche Sensationen, wie ein Eimer Wasser. Dennoch wissen wir aus einer anderen Art von Sensationen, dass Wasser und Wein verschieden sind, während sie in Bezug auf die Messbarkeit, die wir an ihnen vornehmen, nicht verschieden sind. (Vgl. Mill I, 95.) Wir müssen daher Wein und Wasser als Substanzen unterscheiden, und ebenso müssen wir in beiden Substanzen eine andere

reale Eigenschaft annehmen, wonach beide in gleicher Weise gemessen werden können. Die Eigenschaft der Körper, die wir als Ausdehnung bezeichnen, offenbart sich uns also durch die Messbarkeit, wodurch wir grössere und geringere Ausdehnung unterscheiden. 2) Aus der Messbarkeit eines Körpers folgt nothwendig, wenn wir sie ausführen, die Theilbarkeit in Theile. Wir können die Messbarkeit realisiren und den Körper wirklich in Theile zerlegen, die nach der vollzogenen Theilung von einander getrennt sind. 3) Hieraus lernen wir aber, dass die Theile vor der Trennung sich gegenseitig von ihrem besonderen Raume ausschlossen. Es ergibt sich also die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit in einem ausgedehnten Körper, insofern die messbaren Theile in dem Ganzen sich nicht gegenseitig durchdringen, sondern schon vor der Theilung, solange sie also nur der Potenz nach Theile sind, doch für sich bleiben und einander Widerstand leisten. 4) Aus der Undurchdringlichkeit folgt aber weiter die Ausdehnung des Körpers im Raume. Indem jeder potentiale Theil nicht in dem anderen, sondern räumlich neben ihm besteht und dadurch selbst einen gewissen Theil des Raumes ausfüllt, wird das Ganze als Summe der Theile auch so ausgedehnt, dass es einen bestimmten Raum erfüllt. Jeder Körper hat daher Theile, die in verschiedenen Orten des Raumes bestehen, wodurch der Körper wirklich ausgedehnt wird. Diese vier Merkmale gewinnen wir mit Hülfe der Erfahrung und des Experimentes. Durch Reflexion darüber erhalten wir endlich 5) ein neues Merkmal. Wir müssen in jedem Körper potentiale Theile anerkennen. Allein schon ehe sie durch die Theilung getrennt und wirkliche Theile geworden sind, haben sie die Eigenschaft, sich gegenseitig auszuschliessen, einen Raum zu erfüllen und dadurch das Ganze räumlich auszudehnen. Diese Eigenschaft muss in ihnen selbst begründet sein; sie kann nicht von der specifischen Natur der Substanz, deren Theile sie sind, herkommen, weil diese Eigenschaft bei allen bekannten körperlichen Substanzen zwar graduell verschieden, aber doch immer vorhanden ist. Wir müssen also zugestehen, dass die Theile eines Körpers, die wir potentiale Theile nannten, mit Bezug auf die wirkliche Trennung von einander, doch schon vorher von einander so verschieden sind, dass sie die Undurchdringlichkeit und die räumliche Ausdehnung hervorzubringen vermögen. Diese Theile müssen also nicht nur in Bezug auf den Raum, sondern auch in Bezug auf einander unterschieden sein. Man hat diese Eigenschaft so bezeichnet, dass man sagt, der Körper hat eine Ausdehnung der Theile in sich. Es ist verständlicher, zu sagen, der Körper muss aus Theilen bestehen, die schon durch sich selbst verschieden sind, ohne dass ihre Verschiedenheit das Wesen betrifft, welches der bestimmten körperlichen Substanz eigen ist. Dem Wesen nach müssen wir die Theile des Wassers als ganz gleich denken. Allein wir müssen zugeben, dass ein und dasselbe körperliche Wesen schon aus wesentlich gleichen in sich unterschiedenen Theilen besteht, wodurch es auch räumlich aus-

gedehnt wird. Das Denken, welches von der Erfahrung ausgeht und nach einem Erklärungsgrunde verlangt, findet ihn in Bezug auf die wirkliche Ausdehnung der Körper nur in der Annahme von Theilen in der Substanz, die schon durch sich selbst von einander unterschieden sind. Wir können dieses letzte Merkmal kurz als Ausdehnung der Theile selbst bezeichnen und müssen es für jeden Körper annehmen.

2. Das Wesen der Quantität, die wir zunächst als Ausdehnung betrachtet haben, müssen wir offenbar in dem suchen, was begriffsmässig das Erste in der Ausdehnung ist, und woraus alle übrigen Merkmale als aus ihrer nothwendigen Voraussetzung entspringen. Das aber ist nur die Ausdehnung der Theile selbst, die wir als letztes Merkmal erkannten. Wenn diese nicht vorhanden wäre, d. h. wenn die Substanz nicht aus Theilen bestünde, die unter sich unterschieden sind, deren Verschiedenheit aber keine wesentliche ist in Bezug auf die specifische Substanz, worin sie sind; so könnten diese Theile auch nicht räumlich erscheinen, nicht räumlich ausgedehnt sein, sich nicht gegenseitig von ihrem Raume ausschliessen, nicht wirklich von einander getrennt, nicht gemessen werden. Sobald wir erkannt haben, dass etwas Theile in sich selbst besitzt, ohne Beziehung auf den Raum, erkennen wir sofort, dass es etwas Ausgedehntes oder eine Quantität ist. Dieser Begriff findet auch auf Zahlen seine Anwendung: sobald wir erkennen, dass die Zahl Vier Theile in sich selbst besitzt, anerkennen wir eine Ausdehnung darin und bilden uns den Begriff der Quantität davon. Wir müssen also das Wesen der Quantität in die an sich unräumliche Ausdehnung der Theile setzen und die vier ersten Merkmale als Attribute der Quantität auffassen. Hiernach erklären wir die Quantität als das, was eine Substanz in Theile ausdehnt. (Th. op. 41; c. gent. 4, 65. Arist. Met. 4, 13 ed. Bekker. Albertus M., Met. 5 tract. 3 c. 1. Th Met. 5 lect. 15; Q. disp. de pot. q. 7 a 10; q. 9. a. 7. Arist. Categ. c. 6. p. 92. 93.)

3. Wenn das Wesen der Quantität in der Ordnung von Theilen in einem Ganzen besteht, so muss sie in dem Ganzen als solche sein, kann also nicht wieder eine Substanz sein. Wir mögen die Quantität und ihre vier Attribute als Kräfte bezeichnen, wenn wir wollen, so bleibt doch bestehen, dass sie mit unserem Begriffe von Substanz nichts zu thun haben. Die Quantität kann daher nur ein Accidenz sein: dasjenige, was eine Substanz in sich in Theile ausdehnt. Das Sein dieses Etwas oder dieser Kraft ist ein solches, welches eine Substanz erfordert, um wirklich zu Stande zu kommen. Die Quantität verleiht dem Körper nur das Ausgedehntsein, nicht sein Sein schlechthin, also nur ein Sein in gewisser Hinsicht. Dasjenige aber, was nicht das Sein schlechthin, sondern nur in gewisser Hinsicht verleiht, ist aber das Accidenz; während das, was einer Sache das Sein der Wirklichkeit schlechthin gibt, die Substantialität ist. Wir müssen ferner einen Körper zuerst als Körper fertig denken, ehe wir

ihn in einer bestimmten Ausdehnung vorstellen, so dass wir ihn dazu bereits als Substanz gebildet denken. Endlich können wir mathematisch z. B. eine Linie und Fläche quantitativ klar erkennen, ohne sie als Substanzen zu fassen, also muss das Wesen der Quantität verschieden vom Wesen der Substanz sein: es bleibt also nur übrig, die Quantität zur Classe der Accidenzen zu zählen. Die Quantität ist aber etwas Reales: denn sie ist kein Nichts und keine Negation; kein rein subjectiver Name und kein blosses Gedankending, sondern etwas Positives in den wirklichen Dingen. Sie ist also ein reales Accidenz. Als solches muss sie daher von der Substanz, in der sie ist, wirklich verschieden sein. Die reale Wesenheit oder Natur des Körpers als solche ist noch nicht wirklich ausgedehnt; denn die Totalität einer Substanz ist indifferent in Bezug auf eine kleine oder grosse Quantität. Ein Regentropfen hat weniger Theile als der Ocean, aber als Wasser ist der Tropfen nicht weniger das, was er ist, als der Ocean. (Th. 3. 76. 1 ad 3.) Wenn aber ein Subject seinem Wesen nach sich ganz indifferent zu etwas anderem verhält, was sich real in dem Subjecte vorfindet, so kann dieses andere nicht aus dem Wesen des Subjectes entspringen; denn keine Natur kann sich zu dem indifferent verhalten, was ihr wesentlich ist. Also muss auch die Quantität, welche das Subject ausdehnt, als etwas vom Wesen des Subjects, d. h. von der Substanz, wirklich Verschiedenes zu ihr hinzutreten, kann also nicht ein blosser Zustand der Substanz sein. Jedes Accidenz wird individuell durch das Subject, worin es existirt. Hierdurch wird also auch die Quantität individualisirt. Allein bei der Quantität findet sich noch ein anderer Grund für die Individuation. Quantität ist die Ordnung von Theilen in einem Ganzen. Diese Theile sind aber durch sich selbst zwar nicht substanziell, wohl aber als Theile verschieden. Dadurch ist es möglich, die Quantität als solche an einer Substanz selbst schon als ein Subject aufzufassen in Bezug auf fernere Accidenzen. Wir können daher nicht sagen, der Apfel ist die Röthe, sondern nur: der Apfel ist etwas Rothes. Wohl aber können wir sagen, eine Fläche ist eine Quantität oder eine Ausdehnung zweier Dimensionen, ebenso wie wir auch sagen dürfen: eine Fläche ist etwas, was eine Ausdehnung besitzt. In Bezug auf die Substanz wird also die Quantität durch diese Substanz als das Subject eine individuelle im vollkommenen und eigentlichen Sinne. In Bezug auf sich selbst und dadurch auch in Bezug auf gewisse andere Accidenzen ist aber die Quantität selbst schon, wenn auch in unvollkommener Weise etwas Individuelles und dient deshalb als Subject für jene Accidenzen. Dies geschieht aber nur unter Voraussetzung einer substantiellen Kraft, welche der Quantität das wirkliche Sein ermöglicht; und daher ist diese zweite Individualität nur eine solche in gewisser Hinsicht. Daraus erklärt sich aber auch, dass die Quantität unter allen Accidenzgattungen am meisten ein vergleichsweise selbständiges Sein besitzt und der Substanz darin am nächsten kommt, obwohl das Sein

der Quantität im Vergleich zum Sein der Substanz immer nur ein unselbständiges bleibt. was vielmehr ein So-Sein des schlechthin Seienden, nämlich der Substanz, und nur im analogen Sinne ein Sein genannt werden kann. (Th. c. gent. 4, 65.)

4. Die Arten, in welche die Gattung der Quantität direct einzutheilen ist, ergeben sich aus der Verschiedenheit der Ordnung von Theilen. Fassen wir das Ganze als ein wirkliches, so müssen seine Theile alle zugleich in ihm vorhanden sein. Damit haben wir aber die sogenannte permanente oder eigentliche Quantität. Die Theile können in ihr als so vereinigt gedacht werden, dass je zwei derselben eine gemeinschaftliche Grenze besitzen. Diese Art der Quantität, worin wir ein „dazwischen" bestimmen und eine auch räumlich wirkende Berührung der Theile in einer einzigen gemeinsamen, aber selbst nicht mehr theilbaren Grenze annehmen können, ist die continuirliche Quantität, die man auch die geometrische nennen kann. Wenn wir diese Quantität nach ihrem wirklichen Sein betrachten, wonach sie immer endlich sein muss, so findet sich in ihr eine Grenze der Grösse, also ein Maximum. Dagegen lässt sich in ihr kein Minimum bestimmen, weil wir die Theilung der Theile beliebig fortsetzen können, ohne eine Grenze für die Theilung wenigstens mit dem Verstande zu erreichen. Es können die Theile aber auch als so im Ganzen vereinigt gedacht werden, dass sie ganz auseinander und von einander getrennt bestehen, und dass wir nur ein „nacheinander" und eine Reihenfolge, aber keinen räumlich wirkenden Zusammenhang derselben finden. Diese Art der Quantität ist die discrete Quantität. die wir auch die arithmetische nennen können. In ihr gibt es ein Minimum, nämlich die Einheit des Maasses, aber kein Maximum, weil die Einheit beliebig wiederholt werden kann, ohne dass wir eine Grenze erreichen. Weil aber die Theile der discreten Quantität ihre specifische Wesensbestimmung von der Einheit erhalten, nämlich von der Ordnung der übrigen Einheiten zur letzten, wonach wir die Zahl als ein Ganzes benennen, so bilden sie doch zusammen eine Einheit an sich. (Th. 8 Met. lect. ult.; c. gent. 4, 41.) Weil aber die Bedeutung des Maasses sich eher und vollkommener in der discreten Quantität findet, die sich darauf ausschliesslich gründet, so dient auch die Zahl wiederum als Maass für die continuirliche Quantität. (Vgl. Th. op. 36. c. 1. Vgl. Goudin, Philosophia, ed. Urbeveteri 1858, I. 307 sqq.)

5. Von den realen vier Attributen der Quantität, die oben Nr. 1 genannt sind, müssen folgende logische Eigenschaften der Quantität unterschieden werden. 1) Die Quantität hat keinen conträren Gegensatz im eigentlichen Sinne. Conträr sind diejenigen Dinge, die sich gegenseitig von demselben Subjecte ausschliessen. Zwei Arten von Quantität, die innerhalb derselben Gattung am weitesten von einander entfernt sind, schliessen sich nämlich nicht gegenseitig von demselben Subject aus. Fläche und Linie als Arten der continuirlichen Quan-

tität können zugleich an ein und demselben Subject, an einem Körper, vorkommen. Wohl aber kann ein relativer Gegensatz, z. B. von gross und klein, bei Quantitäten stattfinden. 2) Die Quantität ist der Grund für die Begriffe von Gleichheit und Ungleichheit in den Dingen. Gleich werden Dinge genannt, insofern sie demselben Maasse unterliegen. Die Messbarkeit ist aber ein reales Attribut der Quantität; daher entspringt aus ihr die Gleichheit und Ungleichheit als eine Eigenschaft der Quantität. Hieraus folgt das geometrische Axiom, dass zwei Grössen, die einer dritten gleich sind, auch untereinander gleich sind. Gleichheit ist daher die Bedingung für alles logische Folgern bezüglich der Quantitäten. W. Stanley Jevons, der kürzlich verstorbene Professor an University College in London, stellt daher folgendes allgemeine Axiom auf: in der Beziehung, in welcher eine Quantität zu einer anderen steht, in derselben Beziehung steht sie auch zu dem, was der anderen gleich ist. Er führt hierauf alle algebraischen Axiome zurück. Wenn Qa in der allgemeinsten Weise als Zeichen dafür dient, dass wir irgend eine Operation mit der Quantität a vornehmen, und wenn a gleich b ist; so folgt: Qa = Qb. Schlüsse mit Hülfe von Ungleichheiten sind nur unvollkommen ausgedrückte Schlüsse durch Gleichheiten. (Jevons, the Principles of Science, 3 d ed. London, Macmillan & Co. 1879, p. 162 sqq.) 3) Die Quantität nimmt kein Mehr oder Weniger an: denn in der grössten wie in der kleinsten Quantität bleibt immer derselbe Begriff von Quantität. (Th. Q. disp. de pot. q. 7 a. 10.) Allein die Quantität kann dennoch steigen und fallen oder vermehrt und vermindert werden, nicht in sofern sie Quantität ist, sondern sofern sie grösser oder kleiner als eine andere ist. Der Potenz nach kann daher die Quantität unendlich sein. (Th. 3. 7. 12 ad 1; 1. 7. 4; 2 D. 30 q. 2. a. 2. Vgl. Jevons, p. 182 sqq.)

§ 6. Die Relation.

1. Die zweite Gattung von Accidenzen ist die Relation, welche das Seinsverhalten eines Dinges zu einem anderen oder die Hinordnung des einen auf das andere bedeutet. Eine gründliche Untersuchung dieses Begriffes ist um so mehr geboten, als er durch die ganze Philosophie hindurchgeht und auch in anderen Wissenschaften, z. B. in der Theologie und Jurisprudenz von hoher Wichtigkeit ist. Dass aber der Begriff, mit dem wir es zu thun haben, kein bloss willkürlicher und subjectiver ist, sehen wir daran, dass ihm jedenfalls etwas Reales zu Grunde liegt. J. Stuart Mill nennt eine Relation zwischen zwei Objecten das Attribut, dass auf irgend eine Thatsache sich gründet, in welche das eine Object mit dem anderen zusammen eintreten. Allerdings ist für ihn die zu Grunde liegende Thatsache nur ein Zustand des Bewusstseins: allein er muss zugeben, dass diese

Zustände des Bewusstseins äussere Objecte als ihre Ursachen voraussetzen. (System of Logic I, Th. 89.) Damit ist aber der Relation eine reale Grundlage gesichert, solange wir an der Wirklichkeit des Bewusstseins und seiner Erscheinungen festhalten. Wenn wir das Wort Relation zunächst nur als die Ordnung eines Dinges zu einem anderen nehmen, so lässt sich leicht erweisen, dass es wirklich solche Relationen gibt. Ordnung ist immer die Einheit einer Vielheit. Die Einheit einer Vielheit ist aber eine Vollkommenheit dieser Vielheit. Die Vollkommenheit einer Sache ist das Gute derselben, also etwas Reales. In der Welt gibt es aber eine Ordnung, und zwar sowohl unter den einzelnen Theilen als auch in Bezug auf die erste und allgemeinste Seinsursache. Diese Ordnung ist daher das Gute des Universums: das aber ist kein Nichts und kein blosses Gedankending, sondern etwas Reales. Das Gute des Universums ist aber die Vollkommenheit desselben, sofern es nämlich eine Einheit, also eine Ordnung der Theile hat. Also müssen auch die einzelnen Beziehungen dieser Ordnung real sein. (Th. Q. 7 de pot. art. 3.) Alles Reale gehört aber zu den Kategorien, also auch die Relationen, soweit sie wirklich vorhanden sind.

2. Die Ordnung oder Beziehung eines Dinges zu einem anderen ist entweder eine wirkliche, reale, oder eine gedachte. Die reale Relation ist darnach die Ordnung, welche in den Dingen selbst vorhanden ist; z. B. die wahre Beziehung einer Wirkung zu ihrer Ursache, oder des Theiles zum Ganzen, der Potenz zu ihrem Act, der Thätigkeit zu ihrem Object. Diese Ordnung ist auch dann vorhanden, wenn selbst kein menschlicher Verstand sie erkennen würde: denn sie folgt der metaphysischen Wahrheit der Dinge. Dagegen ist die Verstandesrelation nur die von einem selbst abhängigen Intellect erdachte Ordnung zwischen zwei Begriffen; z. B. die Beziehung des Prädicats zum Subject, der logischen Art zur Gattung. Weil aber nur das Reale Gegenstand der Kategorien sein kann, so ist daher hier nur von der Kategorie der realen Relation die Rede. Diese kann entweder eine verursachte oder unverursachte sein; nur die verursachte Relation kann zu den Kategorien gehören, denn die andere fällt als etwas Unendliches nicht mehr darunter. Die reale verursachte Relation ist entweder eine solche dem Sein nach oder nur der Benennung nach. Die erstere bezeichnet nur die Hinordnung oder die blosse Beziehung zu einer Grenze: z. B. Vaterschaft drückt die Hinordnung eines Mannes zu einer anderen Person aus, welche die Grenze für diese ganze Ordnung ist; ebenso bezeichnet Gleichheit nur die Beziehung eines Dinges der Quantität nach zu einer anderen Quantität. Dagegen bezeichnet die Relation dem Ausdrucke nach etwas anderes: sie besagt nämlich nicht mehr die Beziehung der Sache zu einer anderen, sondern gleich die Sache selbst, in deren Natur schon eine Hinordnung zu einer anderen Sache enthalten ist. Diese letztere Relation gehört daher selbst nicht mehr zu den Kategorien; wenn

wir sie jedoch auf eine Kategorie zurückführen wollen, so müssen wir sie zu derjenigen zählen, zu welcher die Sache gehört, die relativ ausgedrückt ist. Die reale verursachte Relation kann ferner in die transcendentale und nichttranscendentale eingetheilt werden. Die erstere bezeichnet eine in dem Wesen der Sache selbst enthaltene Ordnung; wenn wir z. B. die Seele als das den Leib bildende und bauende Princip auffassen, so ist im Wesen der menschlichen Seele von selbst ihre Hinordnung zum Leibe enthalten. Transcendental nennt man aber eine solche Relation, weil sie in allen Gattungen von Dingen sich findet. Sie bezeichnet also ein absolutes Seiendes, und das ist wesentlich in den verschiedenen Kategorien selbst verschieden. Daher gehört sie aber auch nicht in die besondere Kategorie von Relation. Dagegen ist die nicht transcendentale Relation eine solche dem Sein selbst nach; sie ist also noch nicht im Wesen der Sache enthalten, sondern tritt erst zu ihm hinzu, wie z. B. die Vaterschaft zu dem Wesen des Menschen hinzukommt. Diese Relation allein bildet die nach ihr benannte Kategorie der Relation.

3. Versuchen wir jetzt, den Begriff derjenigen Relation, welche eine besondere Seinsgattung bildet, genauer zu bestimmen. Es ist dies also eine reale verursachte, nicht transcendentale, wirkliche Seinsrelation. Aristoteles bestimmt sie (Met. 4, 17) als ein reales Accidenz, dessen ganzes Wirklichsein ein Verhalten oder ein Bezogensein zu etwas anderem ist. Durch die Bestimmung der Relation als Accidenz sind alle nichtverursachten Relationen ausgeschlossen. Die Realität schliesst die Verstandesrelationen aus. Durch die Bestimmung des ganzen Seins als ein Sein in Bezug auf etwas anderes sind endlich auch die transcendentalen und bloss dem Ausdrucke nach so genannten Relationen von unserem Begriffe abgegrenzt. Die gegebene Erklärung ist natürlich keine strenge Definition, die ja für die obersten Seinsgattungen unmöglich ist; sondern sie ist nur eine metaphysische Beschreibung für die von unserem Verstande erkannte und Relation genannte Sache. So ist z. B. die Vaterschaft nicht blos ein Gedankending, sondern etwas Wirkliches und soweit selbst etwas Seiendes. In einem gewissen Sinne kommt der Relation sogar ein absolutes Sein zu, insofern sie nämlich eine bestimmte Wesenheit bezeichnet, z. B. die Beziehung eines Menschen als Vater zu seinem Sohne; diese Beziehung entspringt aus der Thatsache der Zeugung des Sohnes vom Vater und fügt zu dem Mensch-Sein des einen noch eine neue accidentelle Seinsvollkommenheit oder Seinsform hinzu, nämlich das Vater-Sein. Diese neue Seinsform ist aber ein äusserst schwaches Sein im Vergleich zum substantiellen Mensch-Sein und kann auch nur in dem letzteren bestehen. Ausser der Beziehung auf den vom Vater erzeugten Sohn fügt aber diese Relation nichts zur Substanz des Mannes, welcher Vater ist, hinzu. Aber diese Beziehung zum Sohne ist im Vater nicht etwas blos Gedachtes, sondern sie ist die wirkliche Folge einer Thatsache, nämlich der Zeugung. Innerhalb

des ganzen kategorischen Begriffes von Relation ist die Wesenheit derselben etwas Absolutes. In der höchsten Bedeutung des Seins aber ist nicht jedes irgendwie Seiende etwas Absolutes, sondern nur die Substanz. Wenn daher die Relation ein selbsteigenes Sein hat, was ihr freilich nur in einer Substanz möglich ist, so wird dasselbe von ihr nur im analogen Sinne ausgesagt, d. h. das Hingeordnet-Sein einer Sache zu etwas anderem ist ein vom Sein der Sache als Wesenheit und Existenz total verschiedenes besonderes Sein, so dass es im Vergleich zu dem Sein der Sache schlechthin kaum noch eine Art von Sein genannt werden kann.

4. Im Begriffe der Relation unterscheidet unser Verstand zwei Seinsbedeutungen: nämlich erstens das Sein der Relation, welches sie mit anderen Accidenzen wenigstens in analoger Weise theilt, also das Sein, wodurch sie überhaupt ein Accidenz ist; und zweitens dasjenige Sein, wodurch sie als diese bestimmte Kategorie von Accidenzen, nämlich als Relation constituirt wird. Das Erstere ist das nicht selbständig Sein, wonach die Relation wie jedes andere Accidenz in einem Subject existiren muss. Das Zweite ist das sich zu etwas anderem Verhalten, das Sein in Bezug auf etwas anderes. (Th. Q. de pot. a. 9 ad 1.) Der Begriff der Relation wird daher dadurch, dass sie in einem Subjecte ist, oder durch ihr Sein in etwas noch nicht vollendet; sondern erst dadurch, dass sie dieses bestimmte Accidenz wird, d. h. dass ihr eigentliches und wesentliches Sein nur eine Hinordnung oder ein Hingeordnet-Sein auf etwas anderes ausdrückt. Wenn dieses letztere Sein aufgehoben wird, was durch das Aufhören der Grenze geschieht, worauf die Beziehung ging; so hört die Relation auf eine actuelle zu sein, bleibt aber noch im Subjecte der Ursache nach, ohne dass das Subject selbst durch das Aufhören der Actualität verändert wird. Fassen wir jetzt die Relation als Accidenz im Allgemeinen, also nur nach ihrem Sein in einem Subjecte, so drückt sie eine wirkliche Vollkommenheit, eine accidentelle Vervollkommnung des Subjectes aus, worin sie ist. Fassen wir sie aber als dieses bestimmte Accidenz, also nach dem blossen Hingeordnet-Sein zu etwas anderem, so besagt sie weder eine Vollkommenheit noch eine Unvollkommenheit des Subjectes. Jede Vollkommenheit oder Unvollkommenheit wird nämlich von einem Subject ausgesagt, worin sie ist; das blosse Hingeordnet-Sein der Relation besagt aber nicht mehr als das, sagt also an sich nichts über das Subject selbst, worin diese Beziehung auf etwas anderes ist. (Vgl. Bañez, dub. 1. in Thom. 1. 28. 2.)

5. Drei Elemente gehören zu jeder Relation: 1) das Subject, worin die Beziehung stattfindet; 2) die Grenze, worauf die Beziehung geht; 3) die Grundlage, woraus die Beziehung entspringt. Das Subject und die Grenze pflegt man auch die Extreme der Relation zu nennen. Die Vaterschaft z. B. besagt, dass der Vater, das Subject der Relation, zu jemand als zu seinem Sohne hingeordnet ist, wodurch

die Relation begrenzt wird, und zwar wegen der Zeugungsthatsache, worauf die ganze Relation beruht. Dass aber drei Elemente erfordert sind, ergibt sich aus dem Wesen der Relation. Jede Ordnung ist Einheit von mehreren Dingen, setzt also wenigstens zwei Dinge voraus, die vereinigt werden, und ausserdem ein Princip der Einheit. Die Relation ist eine Ordnung, also verlangt sie drei Elemente; dass sie aber damit fertig gebildet ist und nicht mehr als drei Elemente, wenigstens im formalen Sinne, zulässt, das liegt in der eigenthümlichen Wesenheit dieser Ordnung.

6. Zur Kategorie der Relation gehört nur die reale Relation, wie wir gesehen. Eine reale Relation ist aber vorhanden, sobald etwas real von etwas anderem abhängt. (Th. Q. 7 de pot. a. 1 ad 9.) Dazu gehören aber vier Bedingungen. 1) Ein reales Subject ist erfordert. Die Relation als reales Accidenz kann nicht in einem Subject sein und von ihm getragen werden, wenn es ein geringeres Sein als die Relation selbst besitzt. 2) Eine reale Grundlage ist erfordert. Die Grundlage ist gleichsam die Ursache der ganzen Relation: wenn also die Wirkung eine reale sein soll, so muss auch die Ursache real sein. 3) Eine reale Grenze ist erfordert. Das Subject hängt, insofern es die Relation in sich aufnimmt, von der Grenze ab, ohne welche das Hingeordnet-Sein zu etwas nicht zu Stande kommen kann. Zu einer realen Abhängigkeit gehört also auch die Realität dessen, wovon diese Abhängigkeit hervorgeht. Wäre ferner die Grenze keine reale, so würde das eigentliche Wesen der Relation als solcher, nämlich das auf etwas anderes Bezogen-Sein, nicht real bestimmt sein: also würde gar keine reale Relation zu Stande kommen. 4) Subject und Grenze müssen real von einander verschieden sein: denn eine reale Ordnung kann nur unter mehreren Dingen statt finden, die nicht unter sich identisch sind.

7. Die Relation ist von ihrer Grundlage wirklich verschieden. Ein realer Unterschied findet zwischen den Dingen statt, deren Wesenheiten nicht identisch sind. Das Wesen der Relation als solches ist das blosse Hingeordnet-Sein zu etwas; das Wesen der als Grundlage der Relation dienenden Thatsache oder sonstigen Realität besagt dagegen an sich noch gar nichts Relatives, kein Sein in Bezug auf etwas anderes. Daher können beide Entitäten nicht der Sache nach identisch sein, sondern sind wirklich von einander verschieden. Dieser Unterschied ist also ein realer; aber es folgt nicht, dass er ein solcher ist, wie er nur zwischen zwei Dingen bestehen kann, welche beide etwas schlechthin Seiendes sind. Das der Art nach bestimmte Sein einer Relation, nämlich das Sein in Bezug auf etwas anderes, hängt nicht allein vom Sein des Subjects ab, worin diese Relation besteht, sondern auch von einem Princip, das vom Subject ganz verschieden ist, nämlich von dem Sein der Relationsgrenze. Das Sein in Bezug auf diese Grenze ist daher ein sehr schwaches, weil es ein so sehr abhängiges ist, während das Sein der Relationsgrundlage als solches

nur vom Subject abhängt, also ein viel weniger abhängiges ist: daher können die Seinsintensitäten der Relationsgrundlage und der Relation selbst nicht identisch sein. Eine Relation, die real zu einer Substanz hinzukommt, hat selbst das letzte und unvollkommenste Sein. Diese Relation setzt nicht nur das Sein der Substanz voraus, sondern auch das hiervon wieder wirklich verschiedene und schon weniger intensive Sein von anderen Accidenzen, aus welchen die Relation selbst erst verursacht wird, wie z. B. die Einheit in der Quantität Gleichheit und die Einheit in der Qualität Aehnlichkeit verursacht. Daher ist das Sein der Relation das letzte, was als accidentelle Seinsvervollkommnung zum substantiellen Sein, das schon mit gewissen Accidenzen behaftet ist, hinzutritt. Die besondere Natur der Relation besteht darin, dass etwas auf etwas anderes hingeordnet ist. Daher hängt das besondere Sein, welches die Relation zu der Substanz hinzufügt, nicht allein vom Sein der Substanz, sondern auch von dem Sein des äusseren Dinges ab, worauf die Relation geht. Daher ist das Sein der Relation als solches das unvollkommenste. Aus diesen Gründen muss also das Sein der Relation vom Sein der Substanz, welche das Subject der Relation ist, und damit auch von der im Subjecte liegenden Grundlage für die Relation wirklich und real verschieden sein. (Th. c. gent. 4, 14.) Die gegentheilige Meinung nimmt an, dass das Absolute und Relative real identisch ist. Allein die dafür vorgebrachten Gründe beruhen auf einer falschen Auffassung des Seinsbegriffes. Man sagt, alles Reale ist etwas Absolutes; wenn die Relation ein Seiendes ist, so ist sie etwas Absolutes: dann aber ist sie nicht mehr blos eine Relation, sondern etwas, was eine Relation besitzt. Daher könne die Relation keine Realität sein, die wirklich von dem bezüglichen Subjecte unterschieden sei. Hiergegen ist zu erwidern: wenn die Relation ein im Sinne dieser Kategorie aufzufassendes Seiendes ist, so ist sie allerdings absolut ihrem Wesen nach, nämlich als das, was sie wirklich im Unterschiede von allen anderen Seinsarten ist. Allein ihr absolutes Wesen ist eben nur das Sein für etwas anderes. Ihr Wirklichsein ist dem Begriffe ihres absoluten Wesens entsprechend nur ein in bestimmter Weise abhängiges, also kein absolutes Sein. Das Absolute, welches sich auch ohne irgend welchen logischen Widerspruch in der Relation vorfindet, ist eben die feste Bestimmung ihrer Wesenheit, und dazu gehört eben ein so eigenthümlich geartetes Sein, dessen ganzer realer Gehalt nur in der realen Hinordnung auf eine Grenze besteht.

8. Die Arten der Relation, d. h. der realen, welche diese Kategorie bildet, bestimmen sich nach den Arten der Ordnung; denn Relation besagt eine Ordnung zu etwas. 1) Ein Ding ist erstens auf ein anderes Ding dem Sein nach hingeordnet, insofern nämlich das Sein der einen Sache von der anderen abhängt. So ist z. B. das Messbare als solches abhängig von einem Maasse. Dinge werden erst dadurch wirklich messbar, dass es ein für sie passendes Maass gibt:

Wir betrachten dabei nicht die Quantität, welche gemessen wird, sondern die Uebereinstimmung von Sein und Wahrheit; denn die Wahrheit der Wissenschaft wird gemessen an dem wissbaren Gegenstand, während das Object als erkennbarer Gegenstand nicht von der Wissenschaft hervorgebracht wird und nicht von ihr abhängt. 2) Ein Ding ist ferner auf ein anderes Ding der activen und passiven Kraft nach hingeordnet, insofern nämlich eine Sache von der anderen etwas empfängt oder selbst zur anderen hinzubringt. Dies ist der Fall sowohl bei der natürlichen Thätigkeit, d. h. bei den Naturkräften, wie bei der in der Weise der Kunst ausgeführten Thätigkeit. Alles, was activ und passiv ist, dient als Quelle von Relationen. 3) Ein Ding ist endlich auf ein anderes hingeordnet, sofern die Quantität einer Sache von einer anderen gemessen werden kann. Hieraus entspringen alle Relationen der Gleichheit und Ungleichheit. Es gibt also drei Arten der Grundlage für Relationen: 1) die Abhängigkeit des Seins; hieraus entspringen die Relationen des Maasses oder der Vollkommenheit und des Messbaren oder dessen, was vervollkommnet werden kann: z. B. die Relation der Wissenschaft zu ihrem Gegenstand, des Abbildes zum Urbild u. s. w. 2) Die Abhängigkeit der Thätigkeit; hieraus entspringen die Relationen von Ursache und Wirkung. 3) Die Quantität; hieraus entspringen die Relationen der Einheit und Zahl, nämlich Gleichheit und Ungleichheit, denen sich die Relationen der Aehnlichkeit und Identität mit ihren Gegensätzen anreihen. Nur diese drei Arten der Relation sind möglich. Die Qualität als solche betrifft nur das Subject selbst, worin sie sich befindet; daher bringt sie, ebenso wie die Substanz, die das selbständige Sein ist, an sich noch keine Relation hervor. Allerdings entspringt aus der Uebereinstimmung zweier Dinge in einer Qualität, z. B. der Farbe, die Relation der Aehnlichkeit zwischen diesen Dingen. Allein nicht die Qualität, sondern die Uebereinstimmung darin, also zuletzt eine quantitative Gleichheit in Bezug auf die Qualität macht die beiden Dinge ähnlich. Die übrigen Kategorien dagegen folgen vielmehr der Relation, setzen dieselbe für ihr eigenes Sein voraus; bringen also keine Relation hervor, sondern entstehen vielmehr selbst aus Relationen, wie z. B. die Kategorie des Wann aus einer Relation zur Zeit hervorgeht. Diese drei Arten enthalten also die Relationen, in denen ein Ding an sich bezogen werden kann. Ebenso gibt es drei Arten, nach denen etwas nicht an sich, sondern nur wegen etwas anderen selbst relativ bezogen werden kann: 1) wenn die Gattung, wozu das Ding gehört, selbst schon relativ ist, dann wird dadurch das Ding von selbst relativ; 2) wenn die concreten Begriffe relativ sind, dann werden auch ihre abstracten Begriffe relativ ausgesagt; 3) wenn ein Subject relativ genommen wird wegen eines ihm anhaftenden Accidenz. Allein hiernach kann die Relation selbst nicht eingetheilt werden, weil sie als oberste Gattung nach dem, was sie an sich ist, bestimmt und ausgesagt werden muss. (Th. in Arist. Metaph. 5. lect. 17.)

9. Eine andere Eintheilung der Relation ist die Eintheilung in wechselseitige und einseitige Relationen. Diese Eintheilung bildet nicht die eigentlichen Arten der Relation, deren es nur drei gibt, sondern folgt den Relationen der Quantität und der Thätigkeit. Jedes Ding ist um seiner Thätigkeit willen da. (Th. Q. 7. de pot. a. 10.) Bei den verursachten Dingen fliesst nämlich aus der Wirkung auch etwas Gutes auf die Ursache zurück, d. h. die Wirkung selbst verleiht ihrer Ursache eine gewisse Vollkommenheit. Daher ist auch die Ursache auf ihre eigene Wirkung als auf ihr Gut hingeordnet. Die Relation, die sich auf etwas Actives und Passives gründet, muss daher nicht bloss einseitig, sondern wechselseitig sein. Bei den Relationen, die aus der Quantität entspringen und auf eine Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung sich gründen, ist der Begriff der Relation von beiden Seiten hergenommen, also wird sie ebenfalls eine wechselseitige. Die Relationen, die auf die Begriffe des Maasses und des Messbaren sich gründen, sind dagegen nur einseitig, weil sie nur dadurch bestimmt sind, dass etwas anderes auf ihr Subject bezogen wird; denn wissbar heisst z. B. ein Gegenstand deshalb, weil die Wissenschaft ihn ergreifen kann. Hier ist also keine gegenseitige Hinordnung auf beiden Seiten vorhanden. Die gegenseitige Relation zerfällt weiter in die Relation der Aequiparanz und Disquiparanz. Die erstere ist vorhanden, wenn sich in beiden Extremen die Beziehung ein und derselben Art findet und mit ähnlichem Namen benannt ist, wie z. B die Aehnlichkeit zwischen zwei weissen Dingen. Hier ist das Ding A dem Ding B ähnlich Im Ding A ist wegen seiner weissen Farbe eine Aehnlichkeit mit dem Dinge B vorhanden. Zugleich ist aber auch das Ding B dem Dinge A ähnlich. Im Dinge B ist wegen seiner weissen Farbe eine Aehnlichkeit mit dem Dinge A wirklich vorhanden. Uebrigens muss man diese Begriffe ruhig und klar zu erfassen suchen, was sicher nicht der Fall ist, wenn man sich folgende Frage erlaubt: wenn diese Relationen zwei Realitäten sind, sind sie etwa wieder durch eine neue zwischen ihnen bestehende Relation erst unter sich ähnlich, und so fort ins Unendliche? Die Relation ist wesentlich eine Beziehung auf etwas anderes. Also wird sie durch sich selbst und nicht erst durch etwas anderes schon auf ihre Grenze bezogen. Daher gehört es zum besonderen Wesen zweier zugehörigen Aehnlichkeitsrelationen, dass sie beide einander ähnlich sind, ohne dass man dazu eine neue Aehnlichkeitsrelation erfinden müsste. Der Schnee ist dem Schaum der Meereswogen ähnlich, und der Schaum der Meereswogen ist dem Schnee ähnlich. Beide Aehnlichkeiten sind real und wirklich in ihren Subjecten vorhanden. Wenn man will, kann man sagen, beide Aehnlichkeiten sind unter einander ähnlich. Analysirt man aber diesen Satz, so findet sich, dass er gar nichts Neues besagt. Der einzige Sinn, den er haben kann, ist der, beide Aehnlichkeiten sind das, was sie sind und nichts anderes, nämlich Aehnlichkeiten, und das sind sie bekanntlich durch sich selbst

durch ihre besondere Wesenheit, aber nicht erst durch etwas anderes. Die Tendenz der neueren Phisosophie, welche auf nominalistischen Grundsätzen aufbauend die Realität der Accidenzen zu leugnen sucht, geht folgerichtig auch darauf hinaus, die Relationen aus der Welt zu schaffen und sie in rein subjective zu verwandeln. Dann aber kommt man mit J. Stuart Mill dazu, sie nur noch als subjective Bewusstseinszustände aufzufassen, die man nicht weiter erklären kann (System of Logic I, 91). Will man aber so weit gehen, so muss man wenigstens ehrlich eingestehen, dass man die aristotelischen Principien verlassen hat. Die Folge davon ist, wie die Geschichte der Philosophie evident beweist, ein gründlicher Skepticismus, der nie ausbleiben kann, sobald man die Objectivität der in den Dingen liegenden Ordnung als das, was Ordnung wirklich ist, zerstört hat. Darin liegt aber der Selbstauflösungsprocess aller Philosophie; und man kann dann höchstens zu den Naturwissenschaften zurückkehren, um nach und nach auch diese zu zerstören. Kehren wir nach dieser Abschweifung zu den gegenseitigen Relationen zurück, so bleibt noch die zweite Art derselben zu betrachten übrig, nämlich die Relation der Discrepanz, deren barbarischen Namen wir Mangels eines besseren vorläufig beizubehalten uns nicht geniren. Eine solche Relation ist vorhanden, wenn die in beiden Extremen existirende Beziehung weder der gleichen Art angehört noch auf dieselbe Weise bezeichnet wird. Eine solche ist z. B. die Relation des Vaters zum Sohne: die eine heisst Vaterschaft, die andere Sohnschaft, beide sind specifisch von einander verschieden.

10. Die gegenseitige und die einseitige Relation unterscheiden sich innerlich durch ihre verschiedenen Grenzen. 1) Die gegenseitige Relation hat als formale Grenze etwas, was selbst wieder relativ ist, nämlich das sogenannte Correlativum. Die Relation setzt immer die reale Unterscheidung des Subjectes und der Grenze voraus. Die gegenseitige Relation besteht aber gerade darin, dass jedes der beiden Glieder deshalb relativ ausgesagt wird, weil es auf das andere bezogen ist. Vater ist deshalb ein relativer Ausdruck, weil er auf den Sohn bezogen wird, aber nicht deshalb, weil der Sohn auf den Vater bezogen wird. Ebenso ist Sohn ein Relativum, weil es auf den Vater bezogen wird, aber nicht, weil der Vater auf den Sohn bezogen wird. Vater heisst daher ein Relativum nur darum, weil er auf eine Person bezogen ist, insofern diese Person Sohn ist, d. h. insofern diese Person die zu ihrer Substanz hinzukommende accidentelle Seinsform der Sohnschaft besitzt, und diese letztere ist gleichzeitig mit der accidentellen Seinsform der Vaterschaft in der Person des Vaters. Vaterschaft ist daher die Hinordnung der Person des Vaters zu einer anderen Person, sofern diese letztere der Sohn dieses Vaters ist. Bei dieser Relation ist daher keines der beiden Extreme der Natur nach früher vorhanden als das andere. Die Grenze der einen Relation ist daher daher das andere Extrem selbst, sofern es mit dem anderen

Extreme gleichzeitig da ist. Das specifische Sein jenes anderen Extrems als solchen ist aber nur sein Hingeordnetsein zu dem ersteren, nämlich zu seinem Correlativum. Daher ist in dem Begriffe der einen Grenze das Hingeordnetsein zum anderen Extrem schon innerlich eingeschlossen. Also ist die Grenze der gegenseitigen Relation formal das Correlativum, also etwas Relatives und nicht etwas formal Absolutes. (Th. 1. 40. 2 ad 4.) 2) Anders liegt die Sache bei den nicht gegenseitigen Relationen. Die Grenze der einseitigen Relation ist etwas nur äusserlich Relatives, insofern es nämlich als Grenze dient, aber nicht etwas formal Relatives. Die einseitige Relation besteht nur auf Seite des einen Extrems. Ihre Grenze hat also selbst keine Relation mehr. Diese Grenze wird also auch nur äusserlich Grenze genannt, weil dieses Ding, was wir hier Grenze nennen, die Relation beendet oder begrenzt, welche in dem von dem Grenzdinge getrennten Subjecte besteht Daher ist diese Grenze selbst an sich und innerlich nichts Relatives. (Vgl. Th. Met. 5. lect. 17.)

11. Thatsächlich gibt es viele Relationen in ein und demselben Subjecte. Wir haben daher noch zu untersuchen, wodurch die Einheit und Vielheit der Relationen bestimmt wird. 1) Die specifische Einheit der Relationen wird aus ihrer Ursache erkannt, aber nicht aus ihren Grenzen. Wollte man sie nach den Grenzen bestimmen, so müsste z. B. jeder Mensch zwei Sohnschaften besitzen, eine, wodurch er auf seinen Vater, die andere, wodurch er auf seine Mutter bezogen würde. Allein durch ein und dieselbe Zeugung wird jemand von seinem Vater und von seiner Mutter gezeugt, so dass beide zusammen die totale und vollständige Ursache der Zeugung sind. Daher wird der Gezeugte auch durch eine und dieselbe Relation der Sohnschaft auf Vater und Mutter als auf seine Ursache bezogen. Ebenso wird ein Lehrer, der viele Schüler in derselben Wissenschaft unterrichtet, nur durch eine Relation auf seine vielen Schüler bezogen. Wenn aber die Ursachen, woraus die Relation entspringt, specifisch verschieden sind, so verändern, d. h. so vervielfältigen sich auch die Relationen der Art nach. Wenn z. B. jemand einen und denselben Schüler in der Philosophie und Mathematik unterrichtet, so übt er ein doppeltes Lehramt aus. Ebenso ist der Universalerbe, der viele Legate auszuzahlen hat, nur einmal Schuldner aller Legatare. Wenn er aber ein und demselben Legatar sowohl aus der Erbschaft als aus einem andern Grunde, z. B. aus einem Delict, zur Zahlung verpflichtet wird, so hat er eine doppelte Relation als Schuldner zu ein und derselben Person. Hat jemand in verschiedenen Zeugungen mehrere Söhne gezeugt, so ist er doch nur einmal specifisch Vater; denn die Vaterschaft selbst ist in den vielen Fällen nicht specifisch verschieden, weil die einzelnen Zeugungsacte alle zu derselben Art gehören. Dagegen ist die Vaterschaft aus der natürlichen Zeugung der Art nach verschieden von der durch Adoption entstehenden Vaterschaft. Wer also einen natürlichen Sohn und einen Adoptivsohn besitzt, hat ein-

doppelte Vaterschaft. (Th. 3. 55. 5.) 2) Die numerische Einheit der Relation ist dagegen aus dem Subject der Relation zu entnehmen. Die Substanz ist das selbständige Sein, hat also auch durch sich ihre Einheit. Die Accidenzen dagegen haben ihr Sein im Subject, d. h. in der Substanz, in der sie sind. Daher entnehmen sie auch von ihr die numerische Einheit. (Th. 1. 39. 3.) Die Relation muss daher als ein Accidenz ihre numerische Einheit durch das Subject, worin sie ist, empfangen. Daher ist die Vaterschaft dessen, der drei Söhne besitzt, der Zahl nach nur eine, ebenso wie der Art nach. Auch ihre Grenze ist formal genommen, nur eine einzige; denn die Vaterschaft hat, wie wir gesehen, als Grenze nicht etwas Absolutes als solches, sondern etwas Relatives. Ihre Grenze sind in diesem Falle die drei Söhne als eine formale Sohnschaft, die nur materiell aus drei Personen besteht. Man sieht leicht, wie folgenreich diese Auffassung auch für das Obligationenrecht wird, wenn man die Obligationen unter dem Gesichtspuncte von Relationen betrachtet.

12. Es gibt fünf Eigenschaften der Relation. 1) Die Relation hat kein conträres Gegentheil. Der conträre Gegensatz ist ein Unterschied nach der Form. (Arist. Met. 10. 13. 14.) Bei den Accidenzen vertritt aber das Subject, worin sie sind, die Stelle der Materie. Das Subject der Relation nimmt in sich das Hingeordnetsein zu etwas anderem als eine neue Seinsform auf. Diese Form lässt aber als solche kein Gegentheil zu, weil sie selbst die höchste Gattung innerhalb der ganzen Reihe der einzelnen Relationen ist. Dagegen kann ein Gegensatz insofern dennoch stattfinden, als ein und dasselbe Subject die Relation z. B. zum Sohne in sich aufnimmt und gleichzeitig die Grenze einer anderen Relation, nämlich des Sohnes zu diesem Subject als zu seinem Vater wird. Dieser Gegensatz ist aber der schwächste aller Gegensätze, weil der eine den anderen nicht aufhebt, sondern sogar verlangt. Dieser Gegensatz, den wir den relativen nennen, ist also eigenthümlicher Art; er schliesst nur die Identität des Subjects als Relationssubject und der Grenze als Grenze aus. 2) Die Relation lässt an sich keine Gradation zu, sie kann nicht vermehrt oder vermindert werden. Die Relation besteht eigentlich im Hingeordnetsein zu etwas. Das blosse Hingeordnetsein lässt aber seinem ganzen inneren Wesen nach keinen Zuwachs und keine Abnahme zu, ebensowenig wie die Substanz als das selbständige Sein. Nur zufällig kann ein Mehr oder Weniger statt finden, sofern nämlich die Grundlage der Relation einen Zuwachs oder eine Abnahme zulässt. So kann z. B. ein schmutzig gewordenes weisses Kleid gewaschen werden und wird dann, weil es weisser geworden ist, dem Schnee mehr ähnlich. — Die beiden genannten Eigenschaften kommen allen Relationen zu. Die drei folgenden Eigenschaften finden sich dagegen im eigentlichen Sinne nur bei den gegenseitigen Relationen, den übrigen kommen sie nur uneigentlich und in rein analogem Sinne zu. 3) Die Relationen können mit einander vertauscht werden. Die Relation

wird formal durch etwas Relatives begrenzt, sei es innerlich oder blos äusserlich relativ. Daher findet sich das Relative auf gewisse Weise immer in der Definition einer Relation. Wir sagen z. B., der Vater ist Vater des Sohnes, der Herr ist Herr des Sklaven, der Gläubiger ist Gläubiger des Schuldners. Ebenso sagen wir der Sohn ist Sohn des Vaters u. s. w. 4) Die Relationen sind der Natur nach zugleich. Sie setzen sich und heben sich gegenseitig auf, ohne sich jedoch zu verursachen. Daher ist bei ihnen, z. B. bei den Begriffen von Recht und Pflicht, keine Priorität der Natur nach vorhanden. 5) Die Relativa sind für die Erkenntniss gleichzeitig; denn weil sie sich gegenseitig definiren, müssen sie auch gleichzeitig erkannt werden.

§ 7. Die Qualität.

1. Qualität oder Beschaffenheit ist dasjenige, wonach die Dinge so und nicht anders beschaffen heissen. (Arist. Categ. c. 8.) Man versteht darunter dasjenige Accidenz, welches eine Substanz in sich selbst vervollständigt, vervollkommnet und dadurch modificirt. Es ist also die Bestimmung eines Subjectes für ein accidentelles Sein nach dem Maasse, welches der Natur des Subjects zukommt. (Th. 1. 2 ac. 49. 2.) Wir müssen also die Qualität als eine neue accidentelle Vollkommenheit oder Seinsform der Substanz denken, und diese Form hat ihr Maass im Wesen der Substanz selbst, denn die Substanz selbst nimmt diese neue accidentelle Seinsform in sich auf, und zwar thut sie es als aufnehmendes Princip, welches immer bestimmend auf das einwirkt, was von ihm aufgenommen wird. Diese Modification oder Veränderung, welche zur Substanz hinzukommt, ohne jedoch ihr Wesen zu verändern, kann sich sowohl auf die Existenz wie auf die Thätigkeit der Substanz erstrecken. Qualität bezeichnet also eine ganz eigenthümliche Seinsweise, nämlich etwas Reales, was in letzter Hinsicht nur in einer Substanz existiren kann und dort weder als Quantität noch als Relation erscheint und ebensowenig die Seinsweise offenbart, die wir durch die übrigen Kategorien bezeichnen. Während die Quantität der Substanz Theile gibt, so müssen wir die Modification dieser Theile in Bezug auf Seinsvollkommenheit und Thätigkeit einem von der Quantität verschiedenen schwachen Seinsprincipe zu schreiben, und das nennen wir eben Qualität. Der Einwand, dass wir beliebig neue Seinsarten erfinden, trifft nicht zu: denn die Analyse des Seinsbegriffes liefert uns ausser der Substanz nicht beliebig viele, sondern nur neun begrifflich klar von einander verschiedene Seinskategorien. Die Realität der Qualitäten beruht aber auf der Realität der Thatsachen, die all unsern Sensationen zu Grunde liegen, und ohne welche unsere Sensationen selbst nicht Sensationen, sondern höchstens etwas anderes sein müssten, was niemand kennt, niemand erkennen kann, und was deshalb das Zweifelhafteste von allem wäre

2. Die Arten der Qualität bestimmen sich nach der Möglichkeit, wie eine Substanz in sich selbst verschieden disponirt werden kann. Dies kann aber in vierfacher Weise geschehen. Die Substanz kann erstlich so disponirt werden, dass sie sich im metaphysischen Sinne gut oder schlecht verhält: die daraus hervorgehende besondere Art der Qualität nennen wir einen Habitus und eine Disposition. Der Habitus (ἕξις) oder das bestimmte Verhalten, das Habituelle, unterscheidet sich von der Disposition oder Anordnung (διάθεσις) dadurch, dass das Habituelle eine zur Fertigkeit gewordene Anordnung bezeichnet. (Vgl. Biese I, 75. Trendelenburg in Arist. de anima p. 311 sq.) Diese Modification der Substanz geht auf die Erreichung des Zweckes, wofür die Substanz da ist. Zweitens kann die Substanz in Bezug auf ihre Wirksamkeit oder Thätigkeit modificirt werden, so dass sie dass, was sie thut, entweder kräftig oder nur mit geringer Intensität bewirkt. Diese Art der Qualität nennen wir Vermögen und Unvermögen, Potenz und Impotenz. Drittens kann die Substanz in Bezug auf das Leiden und die Veränderung, welche aber keine substantielle ist, modificirt werden. Diese Art der Qualität nennen wir Affectionen (passio) und Affecte (patibilis qualitas). Viertens endlich kann die Substanz in Bezug auf die Ausdehnung modificirt werden. Diese letzte Art von Qualität nennen wir die äusserliche Gestalt, Form, und die Figur. (Vgl. Biese I, 74 ff. Th. 1. 2 ae 49. 2.) Die Modificationen, welche in der Substanz möglich sind, werden uns durch die Erfahrung, und zwar zunächst durch sinnliche Wahrnehmungen, als Thatsachen garantirt. Sie sind also nicht Nichts und keine blossen mehr oder weniger subjectiv und willkürlich erfundenen Gedankendinge, sondern ein Etwas, also Realitäten. Da sie aber nicht nothwendig schon im Wesen der Substanz selbst gegeben sind, so können wir sie nicht blos als Zustände der Substanz auffassen, sondern müssen sie zu den Accidenzen rechnen, ohne aber damit zu leugnen, dass sie, wenn sie wirklich vorhanden sind, einen besonderen Zustand der Substanz hervorrufen können. Allein dem Begriffe nach, den wir aus den Thatsachen entnehmen, müssen wir diese Qualitäten als eine stärkere oder grössere Seinsintensität von den blossen Vollkommenheitszuständen wohl unterscheiden. Als wirkliche Accidenzen können sie nicht sachlich mit der Substanz identisch sein. Andererseits aber ist ihre Seinsintensität gegenüber der Substanz und selbst gegenüber der Quantität oder Ausdehnung eine so geringe an sich, dass wir sie nicht als getrennte und im Sein fertige Dinge für sich allein zu fassen brauchen. Wir müssen eben festhalten, dass es soviele Grade der Realität gibt, als wir erfahrungsmässig Kategorien auffinden. Für sich allein betrachtet ist jede Qualität ihrem Wesen nach eine ganz bestimmte reale Seinsweise, also in diesem Sinne auch eine Sache. Allein die Natur solcher Sachen ist derart gering an Seinsgehalt, dass sie nicht für sich selbständig bestehen und auch nicht einmal immer, ohne andere Accidenzen vorauszusetzen, zu Stande kommen können, wie

das z. B. bei der Farbe und der Figur der Fall ist, die wir nur an einem mit wirklicher Ausdehnung, d. h. mit Quantität begabten Körper vorstellen können.

3. Die erste Art der Qualität ist diejenige, welche das Subject dazu bestimmt, sich gut oder nicht gut in Bezug auf seinen Zweck zu verhalten. Zuweilen ist das Subject aus sich noch nicht bestimmt, also indifferent für das Sein, wozu es bestimmt wird. Die Hand z. B. ist an sich noch indifferent für die Leistungen der Malerei; der Intellect an sich kann richtig und falsch urtheilen. Dasjenige, wodurch diese Indifferenz aufgehoben wird, ist eben die Qualität, die wir das Habituelle nennen. Wenn dieses Bestimmende dem Subject fest und bleibend innewohnt, so nennen wir es einen Habitus oder eine Gewohnheit. Ist es aber nur vorübergehend im Subjecte, ohne bleibende Folgen hervorzurufen, so nennen wir es nur eine Anordnung oder Disposition. Wir werden also den Habitus diejenige Qualität nennen, wodurch etwas, was an sich schwer zu bewegen oder zu verändern ist, zu einem guten oder nicht guten Verhalten in Bezug auf seinen Zweck determinirt wird. (Arist Met. 5, 20.) Die Disposition dagegen ist die Qualität, welche etwas, was an sich nicht schwer zu verändern ist, in ähnlicher Weise determinirt. (Th. 1. 2 ae 49. 2 ad 3.) Diese Art der Qualität kann ihrem Begriffe nach nur bei solchen Subjecten vorkommen, bei denen die Actualität noch nicht im Wesen des Subjectes selbst vorhanden, wohl aber angelegt oder möglich ist. Sie kann also nicht bei den Subjecten vorkommen, die gar keine Zusammensetzung aus Potentialität und Actualität zulassen. Ebensowenig kann sie bei Subjecten vorkommen, welche ihrer Natur nach auf eine einzige Weise ihres Verhaltens bestimmt sind und gar nicht anders sein können Daher findet sich diese Qualiät nicht bei den Substanzen, welche nur als blinde Naturkräfte immer in ein und derselben Weise sich bethätigen können. Daher sind die Subjecte dieser Qualität nur diejenigen Dinge, deren Verhalten nicht in einer Weise, sondern auch in gegentheiliger Weise statthaben kann. (Th. 1. 2 ae 49. 4,) Im Begriffe dieser Qualität liegt aber immer eine Hinordnung auf die Thätigkeit des Subjectes eingeschlossen. Das Habituelle besagt eine Modification einer besonderen Natur in Bezug auf das, was ihr zukommt oder nicht zukommt. Das aber ist die Thätigkeit, oder ihr Resultat, was beides im Zwecke der besonderen Natur liegt. (Vgl. Zigliaria, Ont. 32, IV) Die einzelnen Unterarten dieser Qualität werden erst bei den Subjecten, in denen sie sich vorfinden, also z. B. in der Psychologie, zur Sprache kommen.

4. Die zweite Hauptart der Qualität ist diejenige, wodurch eine Substanz direct zum Thätigsein oder zu einem Widerstand disponirt wird: es ist also das besondere Princip des Thätigseins und des Widerstandes. Das Vermögen eines Dinges ist diese Qualität. Es ist also dasselbe, was wir z B. in den Naturwissenschaften eine Kraft nennen. Sie wird in den Subjecten, welche fähig sind, das

vorhin beschriebene Habituelle in sich aufzunehmen, offenbar schon vorausgesetzt. So verleiht z. B. die Gerechtigkeit dem Willen nicht erst die Kraft, das Gerechte zu wollen, welche Kraft schon vorausgesetzt wird, sondern die Leichtigkeit, das Gerechte auszuführen. Wir nennen diese Kraft Vermögen in einem besonderen Sinne, wenn sie stark ist; wenn sie aber nur schwach ist, so nennen wir sie vergleichungsweise ein Unvermögen. Diese Eintheilung bezeichnet nur verschiedene Zustände und ist keine eigentliche specifische Theilung.

5. Die dritte Hauptart der Qualität ist diejenige, welche eine sinnlich wahrnehmbare Veränderung an dem Subject verursacht oder aus einer solchen Veränderung entspringt. Wenn diese Qualitäten schnell vorübergehen, so nennt man sie passiones; sind sie bleibend, so heissen sie patibiles qualitates: der Unterschied beider ist also nur ein accidentaler. Als Beispiel einer solchen Qualität kann die Wärme dienen, insofern sie Veränderungen in einem Subject hervorbringt, welche sinnlich wahrnehmbar sind. Hierbei ist aber wohl zu beachten, dass das Wort Wärme eine verschiedene Bedeutung hat. Die Naturwissenschaft erklärt die Wärmeerscheinung als eine bestimmte Bewegung materieller Substanzen. Die Kraft, eine solche Bewegung hervorzubringen, müssen wir als Qualität der zweiten Art, als eine wirkliche Kraft oder ein Vermögen in der Substanz oder in dem Subject fassen, welches die bewirkende Ursache der Wärmeerscheinungen ist. Die Bewegung selbst ist davon verschieden und ebenso verschieden von der Wirkung, die wir als das ganze Resultat der Bewegung in den Veränderungen, z. B. in der Ausdehnung des erwärmten Gegenstandes wahrnehmen. Die vergrösserte Ausdehnung als solche ist keine Qualität mehr, sondern die Folge oder Wirkung dieser bestimmten Qualität, die wir Wärme nennen, und die sich eben nur darin äussert, dass sie ein Ding ausdehnt und andere Veränderungen in ihm hervorruft. Ausser den mathematisch-physikalischen Wärmeerscheinungen, welche in der Wärmelehre als Bewegung erklärt werden, gibt es daher noch metaphysische Wärmephänomena, welche als etwas Reales, aber in keiner Weise sinnlich Wahrnehmbares durch jene Theorie gar nicht erklärt werden können. Wenn die Naturwissenschaften Kräfte untersuchen, z. B. Elektricität, Magnetismus u. s. w., so befassen sie sich nur mit demjenigen, was davon in ihr Bereich fällt, allein was dann noch übrig bleibt als ein Seiendes, das fällt der Metaphysik anheim.

6. Die vierte und letzte Art von Qualität ist diejenige, welche aus der verschiedenen Anordnung der Theile einer Quantität resultirt. Im Begriffe der Quantität liegt nur, dass etwas Theile hat, die von einander unterschieden sind. Thatsächlich sind aber diese Theile auch verschieden geordnet. Dass sie dieses sind, das nennen wir eben eine Qualität. Alle Einwendungen gegen die Kategorien und gegen diese Qualität insbesondere, beruhen einfach auf einem Mangel an Einsicht in die Thatsachen der Erfahrung. Auf den blossen Namen

kommt es sicherlich nicht an. Man könnte sagen, Quantität ist die Ausdehnung mit Einschluss ihrer besonderen Figur und Form. Sobald man aber, was doch zur Wissenschaft gehört, weiter darüber nachdenkt, muss man doch wieder die Ausdehnung im Allgemeinen selbst als das Vorhandensein von Theilen im Raume von der besonderen sinnlich wahrnehmbaren bestimmten Erscheinung dieser Ausdehnung als Kugel, Pyramide u. s. w. unterscheiden. Selbst dem rein mathematischen Denken kann eine solche Unterscheidung nicht schwer fallen. Dann aber kommen wir doch wieder dazu, eine eigene Classe von Begriffen aufzustellen, die wir aus der Erfahrung entnehmen, und diese Classe ist es, die wir Form und Figur nennen. Beide sind Grenzen der Quantität, und zwar der continuirlichen. Sie entstehen aus der Begrenzung einer Quantität. Das aber, wodurch eben die Quantität, die potentiell grenzenlos und unendlich ist, in bestimmter Weise begrenzt wird, kann nicht die Quantität selbst sein. Eine solche Modification nennen wir aber gerade Qualität. Man macht hierbei den Unterschied, dass man diese Qualität in den natürlichen Dingen Figur und in den künstlichen Form nennt. Man spricht von der dreieckigen Figur und von der Form eines Hauses: allein diese Unterscheidung ist ohne Wichtigkeit.

7. Die Qualität besitzt drei Eigenschaften. (Arist. de categ. c. 8.) 1) Die Qualität hat ein conträres Gegentheil, nämlich eine andere Qualität im positiven oder negativen Sinne, mit der sie nicht zugleich in demselben Subject sein kann; z. B. Krankheit und Gesundheit. 2) Die Qualität lässt ein Mehr und Weniger zu. Diese beiden Eigenschaften kommen der Qualität als solcher zu; allein sie finden sich nicht bei allen Qualitäten, weil einige ihrer besonderen specifischen Natur nach ihrer entbehren müssen. Die Figuren z. B. haben keinen conträren Gegensatz, ebensowenig lassen sie einen Zuwachs und eine Verminderung zu. Bei jeder einzelnen Qualität sind daher die genannten Eigenschaften erst zu prüfen. 3) Die Qualität ist die Grundlage der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit.

§ 8. Das Thun und das Leiden.

1. Thun und Leiden sind Begriffe, die mit dem Begriffe der Ursächlichkeit in einem solchen Zusammenhang stehen, dass sie erst aus der Erkenntniss der Ursächlichkeit vollkommen erklärt werden können. Die Ursächlichkeit ist keine besondere Kategorie des Seienden, weil sie in allen Kategorien vorkommt. Sie findet also ihre Stelle im System erst nach den Kategorien. Weil aber, wie sich später zeigen wird, der Begriff von Ursache und Wirkung ein aus der Erfahrung allgemein bekannter ist, so dürfen wir ihn, ohne gegen die Gesetze der Systematik zu verstossen, vorläufig so voraussetzen, wie er in seiner allgemeinsten oder weitesten Bedeutung in der ge-

wöhnlichen Sprache vorkommt, indem wir die nähere Untersuchung für das folgende Capitel vorbehalten. Wir werden daher nur versuchen, die Begriffe von Thun und Leiden von dem weitesten Begriffe der Ursächlichkeit zu unterscheiden und sie, soweit es möglich ist, an und für sich zu betrachten, indem wir die Untersuchung der besonderen Arten von Thätigkeit und Leiden erst in den besonderen Theilen der Philosophie vornehmen können. Wir nennen Thätigkeit oder Thun ganz allgemein etwas, was von einem Dinge herkommt oder hervorgeht. Mit diesen und ähnlichen Worten, die wie z. B. das von Hobbes getadelte Wort „Ausfluss" (Leviathan P. I. c. 8.), ursprünglich eine sinnliche Bedeutung haben, wollen wir jedoch nur rein metaphysische Gedanken ausdrücken. Die Natur unserer Sprache, welche nur mit sinnlich wahrnehmbaren Lauten Bilder vorstellt, die aus dem Gebiet der sinnlichen Welt entstammen, zwingt uns dazu. Wir können also nur durch Vervielfältigung und Wechsel sinnlicher Bilder einen metaphorischen Ausdruck erzielen, indem wir gleichsam durch Induction aus einer Reihe sinnlicher Beispiele dem Verstand Gelegenheit geben, sich daraus durch das reine Denken allgemeine Begriffe herauszunehmen. Das Gebiet der Mathematik wird diesen Uebergang noch am ersten vermitteln. Die mechanische Bewegung z. B. kann sprachlich dadurch dargestellt werden, dass wir sagen, sie ist der Ausfluss eines Körpers, der einem anderen Körper einen Stoss ertheilt hat. Hiermit geben wir keine Definition der Bewegung, sondern kleiden nur einen erfahrungsmässigen Begriff in ein neues sprachliches Gewand. Wir wissen sehr wohl, dass der Ausdruck Fliessen nur auf Wasser und ähnliche Dinge passt. Weil er aber auf die Bewegung des Wassers oder der Gase passt, deshalb wenden wir ihn analog auch auf die Bewegung an. welche wir in Körpern wahrnehmen, die ganz andere Eigenschaften haben, als die, welche die uns bekannten Flüssigkeiten besitzen. Wir erweitern also den Umfang von Gedanken, für welchen wir das Wort „Fliessen" zuerst als ein Lautzeichen festsetzen. Indem wir ebenso mit den Ausdrücken „Hervorgehen," „Ursprung" u. a. verfahren und sie von ihrer sinnlichen Grundbedeutung auf andere Dinge übertragen, schaffen wir uns allmälig gewisse allgemeinere Lautzeichen, deren wir uns für die rein metaphysischen Gedanken bedienen müssen, falls wir sie überhaupt noch sprachlich mittheilen wollen. So gelingt es uns, den Ausdruck Thun oder Thätigkeit allgemein dadurch zu erklären, dass wir sagen, es ist so viel als „das Entstehen von etwas aus einem anderen." Aus der Erfahrung wissen wir, wenigstens mit erfahrungsmässiger Sicherheit, dass die körperlichen Dinge, die wir metaphysisch Substanzen genannt haben, nicht in jedem Augenblicke alles das thun oder hervorbringen, was sie im Laufe der Zeit, bei weiterer Entwickelung oder bei verschiedenen Umständen, noch thun oder leisten könnten. Die Naturkräfte, z. B. Licht und Wärme, sind nicht überall so thätig, dass wir alle Licht- und Wärmeerscheinungen zugleich vorhanden

sehen. Wie wir diese Erscheinungen auch betrachten und erklären wollen, so viel steht fest, dass wir zwischen Kräftecentren und ihren Erscheinungen unterscheiden müssen. Wären beide durchaus identisch so müsste jedes Kräftecentrum auch alle die von ihm ausgehenden Erscheinungen sofort fertig offenbaren, oder mit anderen Worten, alle möglichen Erscheinungen müssten immer und überall da fertig vorhanden sein, wo sie jemals eintretend gedacht werden könnten. Das aber widerspricht der Erfahrung. Wie wir uns auch die sogenannten Kräftecentren naturwissenschaftlich denken wollen, metaphysisch betrachtet müssen sie als etwas Seiendes gelten, wenn es überhaupt ein Seiendes gibt, was wir als absolut gewiss festhalten, denn sonst dürften wir nicht darüber reden oder darüber nachdenken, weder in der Philosophie noch in den Naturwissenschaften. Kräftecentren müssen wir also ein Seiendes nennen, dem wir ein Vermögen oder eine Kraft, etwas zu thun oder zu wirken, beilegen. In letzter Instanz muss aber jenes Seiende ein selbständiges Sein im Sinne der metaphysischen Substanz sein, denn ohne diese Voraussetzung fehlt die Realität der Kräfteerscheinungen, die wir erfahrungsmässig beobachten. Die Kräfteäusserungen nennen wir aber metaphysisch Thätigkeiten oder ein Thun. Jedes Thun setzt also ein schlechthin Seiendes, eine Substanz zuletzt immer voraus, welches wir das Thätige nennen können. Die Thätigkeit ist, wie wir gezeigt, nicht das Thätige selbst, sondern sachlich von ihm verschieden; das Thätige ist das selbständige Seiende; das Thun des Thätigen ist gewiss etwas Reales, aber es ist vom Thätigen abhängig in seiner ganzen Realität also ist es an dem Thätigen und nicht absolut in sich selbst; also kann es nicht selbst wieder eine Substanz sein, sondern muss metaphysisch als ein Accidenz betrachtet werden. Von der Thätigkeit selbst müssen wir ferner das unterscheiden, womit sie ihr Ende und ihre Grenze erreicht, und was unter Umständen noch bleibt, nachdem die Thätigkeit selbst aufgehört hat. Das aber nennen wir das Product oder die Wirkung einer Thätigkeit. Wir unterscheiden also begrifflich dreierlei, erstens das Thätige, zweitens das Thun und drittens das Resultat, die That, die Wirkung, die gethan ist Hiernach bestimmt sich der Begriff von Thätigkeit dahin: es ist dasjenige Accidenz, wodurch etwas Thätiges wirklich oder actuell zu einem Resultat kommt.

2. Thun ist eine der obersten Gattungen, daher können wir es nicht streng definiren, sondern nur verdeutlichen. Leichter liess sich diese Verdeutlichung vornehmen, wollten wir den Begriff der Verursachung gebrauchen; allein wir enthalten uns dieses Ausdruckes, bis wir seine Bedeutung genauer untersucht haben. Wenn in der gegebenen Erklärung die Thätigkeit durch den Begriff des Thätigen verdeutlicht wird, so liegt darin kein Fehler, weil wir trotz der sprachlichen Verwandtschaft beider Worte unter dem Thätigen selbst doch nichts anderes verstehen als etwas, wovon eine Thätigkeit ausgeht.

nämlich das Erste, worauf sie dem Sein nach als etwas Abhängiges folgt. Thun oder Thätigkeit ist also dasjenige reale Accidenz, welches zu einer Substanz hinzukommt und sie vervollkommnet, in der Weise, dass dem abhängigen Sein dieses Accidenz ein reales Resultat folgt. Ein solches Thun als eine neue Seinsvollkommenheit der Substanz ist kein Nichts und kein blosses Gedankending, sondern es ist etwas, eine Realität. Es ist nicht die Substanz selbst als solche. Es ist ebensowenig die Kraft oder das Vermögen der Substanz als solches: denn sonst müsste ebenfalls das Resultat immer fertig da sein, wo das Vermögen vorhanden ist, was doch der Erfahrung widerstreitet. Die Kraft ist aber eine Modification der Substanz in dieser selbst, also eine Art der Qualität, während die Thätigkeit doch die Substanz nicht in sich selbst modificirt, denn sonst müsste jede Thätigkeit mit einer substantiellen Modification des Thätigen aufhören und würde kein von dem Thätigen verschiedenes Resultat haben können. Die Thätigkeit ist also keine Qualität. Ebensowenig ist sie eine blosse Relation der Substanz, wodurch die letztere auf das Resultat bezogen würde. Der ganze Seinsgehalt einer realen Relation als solcher ist nur das Hingeordnetsein auf etwas anderes; das Thun dagegen ist kein blosses Hingeordnetsein auf ein anderes, sondern vielmehr das Sein oder richtiger noch das Werden, das von etwas ausgeht. Allerdings kann das Thun die Grundlage von Relationen abgeben, allein dem Begriffe nach ist es wesentlich von der Relation so verschieden, wie das „Sein für etwas" von dem „Sein von etwas her." Ebensowenig hat das Thun als solches eine Verwandtschaft mit den Begriffen des Wann, Wo, der Lage und des Behaftetseins. Wollen wir also die Realität des Thuns und seinen bestimmten logischen Begriff retten, so müssen wir es als eine eigene Kategorie des realen accidentellen Seins festhalten, den wir aus der Erfahrung der Thatsachen gewinnen. Man kann sich, wenn man will, verwundern, dass es überhaupt ein so eigenthümliches Seiendes gibt, wie die Thätigkeit oder das Thun hiernach erscheint: allein mit dieser Verwunderung über die reale Welt beginnt man eben, Philosoph zu werden. Da wir aber die Dinge nicht selbst schaffen, so müssen wir sie einfach nehmen, wie sie sind, und darnach unsere Philosophie einrichten. Sint ut sint, aut non sint: im zweiten Falle dieser Alternative müsste eben alle Philosophie aufhören. Wir fassen also die Thätigkeit auf als die Verwirklichung oder Actualität der Substanz bezüglich dessen, was die Substanz dem Vermögen nach ist. (Th. 1. 54. 1.) Wir können sie die Wirklichkeit nennen, woraus Bewegung entsteht (Th. 1. 41. 1), oder das von einem thätigen Princip ausgehende mit einer Bewegung verbundene Werden oder Entstehen, wenn wir nämlich die Thätigkeit von Seite des Resultates oder Productes aus betrachten (Th. 1. D. 8 q. 4 a. 3 ad 3); dann müssen wir aber die Bewegung oder das Werden nicht selbst in die Kategorie der Thätigkeit aufnehmen, weil die

Kategorien nur Eintheilungen des fertigen Seienden sind. (Vgl. Th. 1. 14. 4; 1. 54. 1; Q. de spirit. creat. a. 11)

3. Die Thätigkeit ist entweder immanent oder nicht immanent. Wir nennen sie immanent, wenn sie im thätigen Principe ihren ganzen Verlauf und Abschluss hat, so dass ein und dasselbe Subject das Princip und die Grenze oder das Endsubject der ganzen Thätigkeit abgibt. Erfahrungsmässig wissen wir, dass unser innerliches Denken z. B. nicht aus uns heraustritt, sondern in uns beginnt und in uns endet. Nicht immanent ist dagegen die Thätigkeit, deren Grenze ein von dem thätigen Princip verschiedenes Subject ist; eine solche üben wir aus, wenn wir z. B. ein Gewicht heben. Leibnitz (Nouveau système de la nature §. 12—15; ep. 27 ad des Bosses) leugnet die Möglichkeit der nicht immanenten Thätigkeit: keine Substanz könne ihre Thätigkeit auf eine andere Substanz ausüben; dazu müsste die erste Substanz der zweiten ein Accidenz mittheilen: allein ein Accidenz könne nicht aus seinem Subject herausgehen, sonst müsste es für sich subsistiren, also aufhören, Accidenz zu sein; ebensowenig könne es in ein anderes als sein eigenes Subject übergehen, um in dem anderen zu sein. Allein die Voraussetzung ist hier falsch. Die nicht immanente Thätigkeit bleibt, sofern sie wahre Thätigkeit ist in ihrem Subjecte; nur ihre Grenze ist ausserhalb desselben. Die thätige Substanz theilt der anderen Substanz nicht nothwendig etwas von ihrer eigenen Natur mit, sondern durch die Thätigkeit des ersten Subjectes wird nur in dem zweiten das realisirt, was dort schon dem Vermögen nach enthalten war. (Vgl. Augustin. contra Jul. Pelag. 5, 14. Th. c. gent. 3, 69.)

4. Dem Begriff des Thuns entspricht der Begriff des Leidens. Das Leiden ist ein Aufnehmen der fremden Thätigkeit in einem Subjecte. Es setzt also ein Vermögen in dem Subjecte voraus, welches durch ein Princip actualisirt wird. Dieses Princip, wodurch die Empfänglichkeit des Subjectes zur Aufnahme einer Wirkung, die von einem thätigen Principe ausgeht, realisirt wird, nennen wir das wirkliche Leiden im metaphysischen Sinne. Thun und Leiden stimmen darin überein, dass sie beide ein und dieselbe Bewegung oder Veränderung voraussetzen. Die Thätigkeit ist, wie wir gesehen, die Realität, woraus Bewegung entsteht, ist aber selbst nicht die Bewegung oder das Werden. Sofern dieses vom Thätigen ausgeht, ist es Thätigkeit; sofern es in einem Subjecte ist, d. h. in ihm seine Grenze hat, ist es Leiden. Thun und Leiden sind aber deshalb nicht ein und dasselbe, weil der Grund und die Weise des Verhaltens zu jenem Werden oder jener Bewegung in beiden ganz verschieden ist. Das Thun besagt eine Beziehung, wovon jene Bewegung ausgeht. Das Leiden besagt eine Beziehung, welche selbst von dem Thätigen ausgeht. Thun und Leiden sind correlative Begriffe, aber dennoch wesentlich von einander unterschieden. So real wie das Thun ist muss auch in seiner Weise das Leiden sein. So wenig, wie das

Thun selbst bloss eine Relation ist, ist es auch das Leiden. Beide sind die Grundlage gegenseitiger Relationen, aber selbst etwas Reales eigener Art. Das Leiden ist also dasjenige Accidenz, wodurch eine Substanz die von einem Thätigen ausgehende That wirklich in sich aufnimmt. (Th. 1. 28. 2 ad 1; Physic. 3 lect. 3.) Das Leiden entspricht daher im eigentlichen Sinne nur der nicht immanenten Thätigkeit, insofern das Subject, welches etwas erleidet, durch das verändert oder bewegt werden kann, was es aus der nichtimmanenten Thätigkeit des thätigen Principes in sich aufnimmt. Dieses Aufnehmen ist aber nicht als ein wirkliches Uebergehen von etwas zu denken, was vom Thätigen in das Leidende übertragen wird, sondern es ist nur diejenige accidentelle Seinsvollkommenheit im leidenden Subject, wodurch dieses wirklich dem Sein nach die Thätigkeit des andern begrenzt, und wodurch dasjenige, was das leidende Subject vorher nur dem Vermögen nach war, jetzt wirklich geworden ist. Der immanenten Thätigkeit dagegen entspricht ein Leiden nur in dem Sinne, dass das Thätige die Grenze seiner eigenen Thätigkeit wirklich in sich selbst aufnimmt, oder mit anderen Worten, dass sein Vermögen durch seine eigene Thätigkeit realisirt wird, ohne dass aber das Subject dadurch in anderer Hinsicht sich verändert (Th. 1 D. 40. q. 1. a. 1 ad 1: Q. disp. de Ver. q. 26 a. 1.) Thun und Leiden sind also reale Seinsformen, welche zur Substanz als abhängige Seinsvervollkommnungen hinzutreten. Beide sind nicht dasselbe, jedes ist eine eigenthümliche Seinsart, ihr Seinsgehalt ist sowohl der Substanz gegenüber wie unter sich ein durchaus verschiedener. Sie sind das, was sie sind. Nicht die sinnliche Wahrnehmung, nicht die Einbildungskraft kann sie fassen. Nur der logische Verstand erkennt sie als eigenthümliche vergleichungsweise schwache, aber doch wahre Realitäten, die sich nicht definiren lassen, sich aber doch gegenseitig erklären, freilich nur nach langem ausdauerndem Nachdenken, dessen Process durch die Sprache nur annähernd dargestellt werden kann. Wenn unser Verstand nach vieler Mühe dahin gelangt, die feinen Begriffsunterscheidungen zwischen der Substanz und ihren accidentellen Seinsvervollkommnungen zu erfassen, so muss er sich hüten sie wieder zu zerstören, indem er sie sich, von der Einbildungskraft verführt, gewissermassen wieder als kleine oder schwache Substanzen denken wollte. Er misstraut vielmehr seiner Phantasie und bescheidet sich mit den Worten des philosophischen Dichterfürsten:

> Substanz und Accidenz und ihr Verhalten
> In solcher Art zusammen all geschmolzen,
> Dass, was ich sage, nur ein schwacher Schein ist.

§ 9. Das Wann.

1. Die Kategorie des Wann setzt den Begriff der Zeit voraus, der wiederum den Begriff der Dauer zu seiner Erklärung verlangt. Dauer ist die fortgesetzte Existenz einer Sache, oder ihr Beharren im Sein. Bei jeder wahren Veränderung, wobei ein Ding aus einem Zustand des Verhaltens in einen anderen übergeht, oder wobei etwas aus etwas anderem entsteht, muss etwas dem Sein nach Bleibendes vorhanden sein. Der Begriff der Veränderung verlangt, dass dasjenige, was verändert wird, in seinem Sein der Existenz nach bleibt; denn wenn dies nicht der Fall wäre, so bliebe nichts, was verändert würde. Das Beharren im Sein, welches dem Aufhören gegenübersteht, ist die Dauer, welche sich daher auf das Sein bezieht. Solange etwas wirklich ist, sagt man, es hat eine Dauer. Der Begriff von Dauer besagt daher nicht die besondere Wesenheit der Sache, sondern ihr Sein der Wirklichkeit nach oder ihre Existenz. Das Sein der Sache aber ist, solange es nicht aufhört, die Dauer. Daher ist die Dauer zwar nicht von der Existenz, wohl aber von der Sache, welche Dauer besitzt, d. h. von der Wesenheit verschieden. Nur das unendliche Seiende, in welchem Existenz und Wesenheit eins sind, hat ein Wesen, welches von der Dauer desselben nicht unterschieden sein kann. (Th. 1. 10. 2.) Wir müssen also die Dauer einer Sache wenigstens als einen Zustand derselben auffassen, der nicht das Wesen der Sache selbst ist. Es gibt aber drei Arten von Dauer; denn etwas kann auf dreifache Weise im Sein beharren. Wir können uns denken, dass ein Ding so in seinem Sein beharrt, dass es darin unveränderlich ist. Diese Art von Dauer nennen wir Ewigkeit. Es gibt aber auch Dinge, deren Sein veränderlich ist, wie die körperlichen Dinge, die einer beständigen Veränderung unterliegen. Das Beharren dieser Dinge im Sein ist die Zeit. Endlich können wir uns ein Ding denken, welches zwar dem Sein nach unveränderlich ist, dessen Thätigkeiten jedoch wechseln. Die Dauer eines solchen Dinges pflegte man mit einem besonderen Ausdruck aevum zu nennen.

2. Zeit ist also eine Art von Dauer. Wir bilden den Begriff von Zeit dadurch, dass wir die körperlichen Dinge beobachten und den Wechsel ihrer Erscheinungen auffassen. Die sinnliche Wahrnehmung verhilft uns nur zu dem sinnlichen Bewusstsein von Thatsachen. Wir sehen z. B. an einer Pflanze eine Reihe von thatsächlichen Erscheinungen, wie das Ansetzen von Blättern und Blüthen, die Fruchtentfaltung, die Reife der Frucht, die Entblätterung u. s. w. Diese Erscheinungen treten an derselben Pflanze nur so ein, dass wenn eine derselben vorhanden ist, die übrigen nicht vorhanden sind. Die sinnliche Wahrnehmung reicht noch soweit, uns die Vorstellung der nicht vorhandenen Erscheinung, wenn wir sie einmal gesehen haben, ins Gedächtniss einzuprägen. Hiermit ist aber der Zeitbegriff noch nicht gebildet. Ebenso, wie wir bei der Wahrnehmung räum-

licher Ausdehnungen Theile erfassen, die von einander verschieden sind, und dadurch eine Vorstellung des Nebeneinanderseins erzeugen, so können wir aus dem Wechsel einer Erscheinungsreihe eine Vorstellung von der Reihenfolge in der Weise durch sinnliche Wahrnehmung erzeugen, dass wir eine Erscheinung nur mit Ausschluss der anderen vorstellen. Die blosse Reihenfolge von Vorstellungen in uns führt uns aber nicht dazu, die Zeit wahrzunehmen, weil immer noch die Verknüpfung der Vorstellungen fehlt, die wir sinnlich, d. h. mit der Einbildungskraft nur äusserlich aneinanderreihen; während der gewöhnliche Zeitbegriff, wie wir ihn für die Naturwissenschaften gebrauchen, offenbar eine unbegrenzte Theilbarkeit dessen erfordert, was wir Zeit nennen. Die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildungskraft für sich liefern niemals einen Begriff der Zeit, sondern können nur einzelne Elemente dazu herbeischaffen, deren Zusammensetzung zu einem allgemeinen Begriffe dem Intellect allein möglich ist. Der allgemeine Begriff von Veränderlichkeit gehört sicher dem Intellect allein an. Der Intellect allein kann eine Ordnung, welche immer die Einheit einer Vielheit ist, als wirkliche Ordnung erkennen. Während uns die Sinne eine Reihenfolge von thatsächlichen Erscheinungen liefern, vermag der Intellect allein in dem Wechsel die Einheit des Subjectes festzuhalten, welches dem Wechsel unterliegt. Der Intellect allein vermag zu messen, d. h. die Einheit in einer Vielheit zu erkennen. Er allein kann zählen (Arist. Phys. 4, 14; de anima 3, 165), denn Zählen ist Messen: ein Erkennen der Einheit in der Vielheit. Sobald wir aber in irgend einem Wechsel von Erscheinungen das Nacheinander wirklich zählen, bilden wir den Begriff von Zeit. Die Zahl ist daher auch ein Element im Zeitbegriffe. Allein damit ist nicht die absolute Zahl, z. B. zwei, drei u. s. w. gemeint, sondern die Zahl, insofern sie in den nach ihr benannten Dingen ist, wie z. B. die Zahl zehn in zehn Menschen und in zehn Goldstücken ist. Aus dem Wechsel der Erscheinungen in der Körperwelt, den wir als eine Bewegung der Körper naturwissenschaftlich erklären, und ebenso aus dem Begriff der Veränderung, deren eine Art in der körperlichen Bewegung besteht, bilden wir den Zeitbegriff, indem wir in der Reihenfolge der Bewegung das Frühere und Spätere bestimmen und zählen, wodurch wir die Bewegung selbst messen. Zeit ist also die Dauer oder das Maass einer zählbaren Bewegung. Zum Begriff von Zeit gehört also erstlich eine Reihenfolge oder Succession, und diese verlangt, dass ihr Subject aufhört in einer Weise zu sein, welche die frühere ist, und anfängt in einer anderen Weise zu sein, welche die spätere ist. Darin liegt aber schon, dass die Zeit einen gewesenen und einen noch nicht gewesenen Theil haben muss. Zweitens gehört wesentlich zum Begriffe der Zeit eine Verknüpfung der genannten Theile, wodurch die zukünftige Zeit eine vergangene Zeit werden kann, und wodurch die schon vergangene von der erst zukünftigen wirklich getrennt wird: diese Grenze kann aber selbst

nicht mehr theilbar sein, sonst könnte sie nicht als Grenze dienen. Wir nennen das den gegenwärtigen Augenblick oder **Moment**, das Jetzt. (Arist. Phys. 4, 10 — 14; Th. ib. lect. 17; 1. 10. 4 ad 2.)

3. Der Begriff von Zeit setzt den der Bewegung voraus. Ohne Bewegung oder Veränderlichkeit ist die zum Begriff der Zeit nothwendige Succession nicht denkbar. Der Zeit liegt also irgend eine Bewegung zu Grunde, und soweit die Realität des veränderlichen Seins gesichert ist, muss auch die Zeit eine reale Grundlage haben. (Augustin. de civit. Dei 11, 6.) Dasjenige, was von dem Begriffe der Zeit wirklich existirt, ist aber nur das Jetzt; denn das Vergangene und das Zukünftige sind als solche nicht wirklich. Dagegen ist die Zeit ihrem ganzen Begriffe nach als aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestehend nicht etwas Reales, sondern nur ein Gedankending, welches jedoch eine sachliche Grundlage im Jetzt hat. (Th. Phys. 4 lect. 23; Opusc. 44 c. 1.) Dieses Jetzt ist aber selbst nicht etwas Bleibendes, sondern etwas seinem Zustand nach immer Veränderliches. Wäre es bleibend, so wäre es nicht mehr Theil der Zeit, sondern ewig. (Th. 1. 46. 3 ad 3. Augustin. Conf. 11, 14.) Das Jetzt muss, insofern es eben etwas Reales ist, als Dauer der Sache gefasst werden, an der wir es bemerken. Formal dagegen, als Theil des Zeitbegriffes, ist es nur in unserem Verstande. Als etwas Reales ist es ein Existenzzustand der Sache, bildet also keine neue Kategorie. Die Zeit als etwas Ganzes ist nur ein Gedankending, aber ein solches, dem etwas Reales zu Grunde liegt.

4. Die andere Art der Dauer ist da vorhanden, wo das Sein eines Dinges weder in einer Veränderung besteht, noch selbst das Subject einer Veränderung ist, aber noch mit einer Veränderung entweder wirklich oder doch potentiell verbunden ist. Das Seinsbeharren eines solchen Dinges hat kein Früher und Später, keine Vergangenheit und keine Zukunft an sich; wohl aber in gewisser Hinsicht. (Th. 1. 10. 5.) Die letzte Art der Dauer endlich ist das Beharren im Sein eines absolut unveränderlichen Dinges, und diese Dauer nennen wir Ewigkeit. Abstract genommen bezeichnet die Ewigkeit nichts als die Dauer, also die fortgesetzte Existenz, und ist daher ein durchaus positiver Begriff. Die Ewigkeit ist also wesentlich die unveränderliche Dauer, also ohne Anfang, ohne Ende und ohne Succession. Im absoluten Sinne ist sie daher die grenzenlose Dauer, welche ihrer ganzen Realität nach zugleich ist. (Vgl. Boethius, de consolatione phil. 3, 2. Th. 1. 10. 1. Augustin, Conf. 11, 13 nr. 15. 16; lib. 83 Q., q. 19.) Im nicht absoluten Sinne wird aber auch schon diejenige Seinsdauer ewig genannt, die zwar ein Ende und eine Succession, aber keinen Anfang ausschliesst. Absolut ewig kann daher nicht das Contingente, sondern nur das absolut Nothwendige sein, weil das letztere allein in jeder Hinsicht unveränderlich ist.

5. Nachdem jetzt der Begriff von Zeit aus dem Begriff der Dauer erklärt ist, ist die Kategorie zu bestimmen, welche eine Zeit-

bestimmung besagt. Die Zeit selbst kann keine Seinsgattung bilden. Wohl aber ist das Bestimmt-Sein der Zeit nach eine Classe des Seienden; sie antwortet auf die Frage, wann etwas ist, und drückt diejenige wirkliche und ganz eigenthümliche accidentelle Seinsvervollkommnung einer Substanz aus, wodurch sie der Zeit nach determinirt wird. (Th. in Arist. Metaph. 5 lect. 9. Albertus Magnus, de praedicam. tract. 6. c. 2.)

§ 10. Das Wo und die Lage.

1. Die Kategorie des Wo setzt den Begriff des Raumes voraus. Wir müssen von dem gewöhnlichen Begriffe ausgehen, den alle vom Raume haben. Darnach reden wir von räumlichen Grössen, von einem vollen und leeren Raum, von Dingen, welche einen Raum einnehmen, von Maassen des Raumes nach der Länge, Breite und Tiefe u. s. w. Wir verbinden also mit dem Raume den Begriff von Ausdehnung und von Körpern und legen ihm wenigstens soweit eine Realität bei, als wir sie in den Körpern und ihrer Ausdehnung annehmen. Von dem Raum, wie er in Wirklichkeit ist, müssen wir aber sofort diejenige Raumvorstellung ausschliessen, die wir mit Hülfe der Einbildungskraft zu Stande bringen, weil diese das Wesen des Raumes nicht enthalten kann, welches in seiner Allgemeinheit nicht durch eine Phantasievorstellung zu erfassen ist, sondern nur Gegenstand der intellectuellen Erkenntniss sein kann. Dieser imaginäre Raum wird von uns als etwas Leeres vorgestellt, indem wir jeden realen Körper und also auch die Ausdehnung als etwas Reales daraus entfernen. Soweit besteht diese Vorstellung in einer Negation. Ihr positiver Gehalt, wodurch wir überhaupt erst eine Phantasievorstellung bilden, liegt darin, dass wir nach jener Negation uns den Raum selbst als einen Behälter vorstellen, dem wir beliebige Grenzen setzen, um sie beliebig zu erweitern. Diesem leeren Behälter von beliebigem und indefinitem Umfange legen wir die Fähigkeit bei, Körper zu enthalten, die ihn füllen: und so bilden wir eine immer noch sinnliche positive Vorstellung. Aus dem ganzen Entstehungsprocesse dieser Vorstellung ist klar, dass sie eine Combination von einzelnen der sinnlichen Erfahrung entnommenen Vorstellungen ist, die als solche Combination nur in unserer Vorstellungskraft besteht, also nur subjectiv sein kann. Diesen imaginären Raum messen wir durch die Einbildungskraft immer noch nach drei Dimensionen. Inwieweit sich die Geometrie dieser Raumvorstellung bedient, stellen wir ihr zu entscheiden anheim. Etwas Reales ist der imaginäre Raum nicht, weil er nur subjectiv ist. Metaphysisch ist damit nichts erklärt, weil diese Vorstellung über das Seiende, welches mit dem Worte Raum bezeichnet wird, gar nichts besagt. Aus dem imaginären Raume können wir metaphysisch höchstens den Begriff intellectuell abstrahiren, dass den Körpern eine Möglichkeit zugeschrieben werden muss,

wonach sie in einem Orte des Raumes sein können. Aber auch dieser Begriff entspringt aus der Möglichkeit der Körper, wonach sie existiren können. Wir gewinnen also hieraus nur einen geometrisch oder mathematisch verwendbaren Begriff, aber keine metaphysische Erkenntniss des Raumes selbst.

2. Der bisher für die Geometrie gültige Raumbegriff von drei Dimensionen ist in neuerer Zeit erweitert worden. Helmholtz (Nachrichten d. k. Gesellschaft der Wiss., Göttingen 1868, Juni 3, S. 193 ff.) nimmt mit Riemann einen Raum von n Dimensionen an und bestimmt ihn als eine n fach ausgedehnte Mannigfaltigkeit, worin sich das Einzelne durch n veränderliche Grössen mathematisch bestimmen lasse. Er ist unendlich ausgedehnt. Seine Messbarkeit setzt aber die Existenz von in sich festen Körpern voraus. Zunächst ist dieser Begriff immer noch ein rein mathematischer, denn er dient nur zur mathematischen Körperbestimmung und lehrt nichts über das Sein der Körper. Ferner ist auch dieser Begriff mit der Ausdehnung realer Körper verbunden und weicht in soweit weder von der gewöhnlichen confusen Raumvorstellung noch von der des imaginären Raumes ab. An sich kann es also der Geometrie überlassen bleiben, die Annahme eines solchen Raumes von n Dimensionen auf ihre Berechtigung oder Richtigkeit hin zu prüfen. Nur insoweit man diesem Raume auch eine Realität beilegen will, woraus folgen würde, dass der metaphysische Raumbegriff aus dem des Raumes von n Dimensionen gebildet werden müsste, ist es nöthig, diese Anschauung auch hier zu widerlegen. Dies geschieht aber nicht, weil die Philosophie den geometrischen Raum beurtheilen müsste, sondern nur accidentell, um falsche Folgerungen in der Philosophie selbst zu verhüten. Gegen die neue Raumlehre ist mit Recht eingewendet worden, dass die mathematisch-physikalischen Gesetze nur in der Voraussetzung eines Raumes von drei Dimensionen bestehen können. Auf Grund der Erfahrung wird das Gesetz angenommen, die Intensität der Schwerkraft bei constanten Massen verhält sich umgekehrt zum Quadrat der Entfernungen. Bei einem Raum von vier Dimensionen müsste aber die Intensität der Schwerkraft im umgekehrten Verhältniss zu den Kuben der Entfernungen stehen, wie Ueberweg nachgewiesen hat. (Logik 3. Aufl. S. 84.) Derselbe bemerkt ferner: „es würde bei einer Projection aus einem objectiv realen Raume, der m $\pm$ a Dimensionen habe, in einen dem Subject als Anschauungsform dienenden Raum von m Dimensionen, jede diesem Subject verständliche Beziehung der Intensität der Schwere zu den Entfernungen schwinden, und das an diese Form gebundene Subject würde, indem es dieselbe für objectiv nähme, die von ihm angeschauten Naturerfolge nicht nach ihm begreiflichen, aus der Natur des Raumes, den es selbst kennt (d. h. der reinen Geometrie), ableitbaren Gesetzen construiren können.“ (S. 85 Anm.) Die Erfahrung spricht also einem Raume von mehr oder weniger als drei Dimensionen jede Wirklichkeit ab. Daher kann ein solcher Raum-

begriff unmöglich der metaphysischen Betrachtung, die auf der Erfahrung ruhen muss, zu Grunde gelegt werden.

3. Betrachten wir jetzt den realen Raum, soweit er uns durch Erfahrung vermittelt ist. Er darf den Bedingungen des geometrischen Raumes nicht widerstreiten, weil der letztere allein die den Naturgesetzen unterliegenden Thatsachen erklärt. Ueberweg sagt daher mit Recht, „das Wahrnehmungsbild in seiner räumlichen Gestalt sei mit der eigenen Räumlichkeit der objectiven Realität in Parallele gestellt," und weiter: „demnach spiegelt sich in der räumlich-zeitlichen Ordnung der äusseren Wahrnehmung die eigene räumlich-zeitliche Ordnung und in der inneren Wahrnehmung die eigene zeitliche Ordnung der realen Objecte ab." (S. 84.) Der wirkliche Raum setzt also wirkliche Ausdehnung und damit wirklich existirende Körper und endlich eine Messbarkeit nach drei Dimensionen voraus. Er muss also verschieden sein vom imaginären Raume, den wir nur als einen leeren Behälter vorstellen können. Er kann also auch nicht das Leere selbst sein, was doch nur ein Nichts sein kann. Er muss also etwas sein, also irgendwie ein Sein haben. Er kann aber auch nicht blos ein Gedankending sein, weil er eben reale Voraussetzungen besitzt und reale Elemente enthält. Er muss also etwas Reales sein und zwar etwas, was nicht ganz von den Körpern getrennt existirt, weil die Coexistenz von Körpern erst räumliche Messungen möglich macht Allein die Coexistenz der Körper, die nach der Ansicht von Leibnitz den Raum selbst hervorbringt, kann nur als eine Bedingung für die Realität des Raumes, aber nicht als seine Ursache angesehen werden. Die blosse Coexistenz von körperlichen Substanzen sagt an sich noch gar nichts über die Entfernung derselben von einander, worin doch das eigentliche Merkmal des Raumbegriffes besteht. Da die Substanz als solche noch nicht wirklich ausgedehnt ist, und da der Raum auch die wirkliche Ausdehnung voraussetzt, so kann er nicht mit den Körpern identisch sein. Ebensowenig kann er die Ausdehnung selbst sein, denn ihr Wesen als solches besteht, wie wir in §. 5 gezeigt, nur in der Ordnung von Theilen in der Substanz selbst, oder in der Ausdehnung von Theilen, die von sich unterschieden sind, ohne schon wirklich im Raume unterschieden zu sein, so dass sie noch nicht sinnlich wahrnehmbar und messbar sind. Endlich darf der Raum auch nicht mit einem Attribut der Ausdehnung oder Quantität für identisch gehalten werden: schon darum nicht, weil der Raum nach dem Zeugniss der auf Erfahrung ruhenden Naturwissenschaften drei Dimensionen nothwendig voraussetzt, während der Begriff der Ausdehnung und ihrer Attribute ebenso für zwei und für eine einzige Dimension bestehen kann. Während der Begriff der Ausdehnung an sich nur eine Unterschiedenheit der Theile erfordert, so fügt der Begriff des Raumes zu dem ausgedehnten Körper noch etwas mehr hinzu. Im wirklich ausgedehnten Körper unterscheiden wir messbare Entfernungen der Theile von einander: dieser Begriff

der Entfernung oder des Abstandes zweier Theile von einander folgt erst auf den Begriff der Quantität mit ihren Attributen und ist das eigentliche Merkmal des Raumes. Der Raum entsteht also seiner Realität nach aus dem Abstand ausgedehnter Theile. Er ist daher eine reale Relation, denn der Abstand der Theile ist eine Ordnung der ausgedehnten Theile selbst, wodurch nämlich einer auf den anderen wirklich hingeordnet oder real bezogen ist. Die Grundlage dieser Relation ist die Ausdehnung selbst mit ihren realen Eigenschaften. Das Subject der Relation ist der Theil einer körperlichen Substanz selbst, der auf einen anderen Theil wegen der Ausdehnung bezogen wird. Nach dieser Ansicht ist es klar, dass es ohne wirklich ausgedehnte Körper keinen realen Raum gibt. Es ist ferner klar, dass eine einzige wirklich existirende körperliche Substanz zur Existenz des Raumes hinreicht. Weiter steht fest, dass es keinen wirklichen Raum gibt, ausser in den Körpern selbst, und dass ein leerer Raum als solcher unmöglich ist. (Arist. Phys. 4, 1—5.)

4. Aus dem Raumbegriff folgt der Begriff des Ortes ohne besondere Schwierigkeit. Der gewöhnliche Raumbegriff, wonach der Raum von Körpern erfüllt wird, die er einschliesst, gibt uns die eigentliche Ortsvorstellung. Wenn wir an einem Körper, z. B. an einer Kugel den Abstand aller Puncte der Oberfläche vom Mittelpunct messen, so finden wir daraus alle Abstände, welche zusammen den Raum bezeichnen, der in der Kugel ist. Stellen wir uns jetzt den Raum, der in der Kugel ist als imaginären vor, nämlich als leeren Behälter, der fest und unbeweglich ist, so haben wir mit Hülfe der Einbildungskraft den Ort vorgestellt, worin die Kugel wirklich sein kann. Hieraus ergibt sich aber leicht der metaphysische Begriff von Ort. Stellen wir uns zwei concentrische Kugeln vor, mit den Radien a b und a b c. Der reale Raum, der in der kleineren Kugel ist, wird gemessen durch a b. Bilden wir daraus in unserer Vorstellungskraft den leeren kugelförmigen Behälter vom Radius a b, indem wir die kleinere Kugel als nicht existirend denken, so stellt dieser Behälter den imaginären Ort vor, in welchem die Kugel mit ihrem realen Raume vorher existirt hatte. Dieser Behälter schneidet aber aus der grösseren Kugel, deren Radius a b c ist, einen Ring heraus, dessen Durchmesser a b c — a b ist. Der reale Raum in diesem Ringe ist nur dann vorhanden, wenn der Ring selbst ein Körper ist. Denken wir jetzt den Ring auch als leeren Behälter, so ist seine innere Oberfläche eine Kugel vom Radius a b, also die Grenzfläche zwischen dem Ringe und der kleineren Kugel. Mathematisch können wir jetzt die kleinere Kugel durch die innere Kugeloberfläche des Ringes genau bestimmen, wenn wir den Ring selbst nur fest als Behälter vorstellen. Metaphysisch können wir daher sagen, die innere Oberfläche des Ringes schliesst die kleinere Kugel ein und ist die erste und unbewegliche äussere Grenze dieser Kugel. Damit ist also der Ort der Kugel bestimmt. Allgemein können wir also mit Aristoteles (Nat.

auscult. 4, 4 §. 12 ed. Didot) den Ort bestimmen als die erste unbewegliche Grenze von dem, was er enthält oder umgibt. Insofern es eine solche Grenze in Wirklichkeit nur gibt, solange der im Ort enthaltene Körper von anderen wirklich existirenden Körpern umgeben wird, ist auch jene Grenze oder der Ort als solcher etwas Reales, dessen ganze Realität nur darin besteht, dass er Grenze von etwas ist und eine reale Relation zu dem im Orte eingeschlossenen Körper bezeichnet.

5. Weder der Raum noch der Ort als solche bilden die Kategorie des Wo, wodurch wir das Sein eines Dinges im Orte bezeichnen. Wohl aber entspringt dieses örtliche Bestimmtsein eines Dinges daraus, dass es einen Ort für dieses Ding gibt. Wir können dieses eigenthümliche Sein eines Dinges so erklären: es ist die Umschreibung oder Begrenzung eines Körpers, die aus der Begrenzung seines Ortes hervorgeht. (Alb. M., de sex principiis tract. 5 c. 1; de praedicam. tract. 6 c. 2.) Das Wo-Sein ist also nicht der Ort selbst, sondern das bestimmte Sein in einem Orte. Es ist also eine reale Folge des Ortes und ebenso etwas Reales wie letzterer, der wieder real ist, weil er aus dem realen Raum der real ausgedehnten Körper entspringt. Das Sein dieser Kategorie ist nicht das selbständige Sein, sondern nur eine accidentelle Seinsvervollkommnung einer Substanz in Bezug auf Ort und Raum. Dieses Accidenz bestimmt also die körperliche Substanz dem Sein nach in Hinsicht auf den diese Substanz umgebenden Körper und setzt die wirkliche Ausdehnung dieser Substanz voraus. Unkörperliche Dinge können daher nicht im eigentlichen Sinne ein örtliches Sein haben.

6. Die Lage ist die Anordnung der Theile im Orte. Diese Ordnung ist daher verschieden von derjenigen, welche die einzelnen Theile zu dem Ganzen haben. Zwischen dem Kopf, der Brust, den Armen und Füssen eines Menschen besteht eine solche Gliederung der Organe, dass das eine nicht das andere ist, und dass das eine für das andere bestimmt ist, selbst wenn wir das Wesen des menschlichen Körpers an sich betrachten und von den räumlichen Beziehungen der Theile absehen wollen. Dagegen ist die Anordnung der Theile im Orte selbst eine neue erst hinzukommende und also accidentelle Seinsform oder Seinsvervollkommnung, die sich specifisch von den übrigen möglichen Accidenzgattungen unterscheidet. Dass aber die Lage mit dem Orte nicht identisch ist, folgt daraus, dass der Ort eines Körpers sich ändern kann, ohne dass die Lage des Körpers verändert wird: es kann z. B. jemand sitzend von einem Ort zum anderen getragen werden, ohne die Anordnung der Körpertheile in der sitzenden Stellung zu verändern. (Vgl. Th. Phys. 4 lect. 7; Quodlib. 3 a. 7; c. gent. 4, 14.) Diese Kategorie des Seienden entspringt allerdings aus einer Relation des Körpers zum Orte, ist aber selbst ein eigenthümliches, wenn auch schwaches Sein, und keine blosse Relation, weil das ganze Sein der letzteren nur ein Hingeordnetsein zu

etwas anderen besagt, während die Lage ein aus einer bestimmten Relation resultirendes, aber in sich fertiges Sein bezeichnet, das nicht mehr zu etwas anderem hingeordnet ist.

§ 11. Das Behaftetsein.

1. Die letzte Hauptart des accidentellen Seins ist das Anhaben oder Behaftetsein, was Aristoteles (de cat. c. 4) mit ἔχειν bezeichnet. Es ist zunächst thatsächlich beim Menschen vorhanden. Der Rock, den jemand anhat, die Waffen, die er trägt, der Schmuck, den er anlegt u. s. w., alles das bewirkt eine eigenthümliche Seinsweise des Menschen, nach der er als bekleidet, bewaffnet, geschmückt u. s. w. benannt wird. Diese Benennungen bezeichnen eine reale fertige Seinsweise, die noch nicht in der Seinsweise der Substanz enthalten ist und deshalb eine eigenthümliche Art des Seienden bildet. Aus Induction der sprachlichen Benennung ist schon ersichtlich, dass zum eigenthümlichen Sein dieser Art zwei Substanzen gehören. Dagegen würde eine Vereinigung von einer Substanz und einem Accidenz oder von zwei Accidenzen niemals in diese Kategorie des Anhabens oder Behaftetseins fallen. Jede Verbindung einer Substanz und eines Accidenz dem Sein nach würde das accidentelle Sein derjenigen bestimmten Kategorie sein, zu welcher jenes Accidenz gehört. Die Verbindung zweier Accidenzen dem Sein nach kann aber nur so gedacht werden, dass das eine davon die substanzielle Stelle als Subject für das andere vertritt, was nur bei gewissen Accidenzen, wie z. B. der Quantität möglich sein kann; und dann ergibt sich wieder die besondere Kategorie des in das Subject aufgenommenen Accidenz. Zweitens darf die Verbindung der beiden Substanzen keine derartige sein, dass daraus eine neue zusammengesetzte Substanz entsteht: denn dann ergibt sich wieder das Sein der ersten Kategorie.

2. Aus den genannten Bedingungen ergibt sich das Wesen dieser besonderen Kategorie des Seienden, welches Aristoteles „Anhaben" nennt. Es ist durchaus verschieden von den beiden dazu erforderlichen Substanzen; es ist z. B. weder der Mensch, der ein Gewand angelegt hat, noch das Gewand, welches angelegt ist, sondern das Anhaben ist etwas von dem Sein beider Substanzen durchaus Verschiedenes, und zwar etwas Reales, also ein wirkliches Sein: denn es ist kein Nichts, kein blosses Gedankending und keine blosse Relation. Es ist also ein eigenthümliches accidentelles Sein, welches ἐν περιθέσει besteht, d. h. in dem Umliegen der einen Substanz, z. B. des Kleides, um die andere, z. B. den Menschen. Der Ausdruck „Umliegen" passt eigentlich nur auf einzelne Fälle, daher sagen wir vielleicht besser: es besteht in dem Behaftetsein einer Substanz mit einer anderen, wenn wir dabei dem Worte Behaftetsein eine räumliche Beziehung beilegen. Albert der Grosse erklärt diese Kategorie bezeichnend durch die Worte: corporum et eorum, quae circa corpus sunt, adia-

centia. (De sex principiis, tract. 7. c 1.) Das Wort adiacentia bezeichnet hier die Ordnung zwischen der Substanz, welche behaftet ist, und dem, womit sie behaftet ist. (Vgl. Augustin. Q. 83. q. 73. Th. Met. 5 lect. 20; 1. 2 ae 49. 1.) Obwohl also dieses Anhaben oder Behaftetsein zwischen zwei Substanzen stattfindet, so ist es dennoch kein substantiales Sein, sondern ein reales Accidenz, weil die eine Substanz der anderen eine accidentelle Seinsvervollkommnung zubringt: darin ist aber zugleich klar genug angezeigt, dass das Wesen dieser Kategorie nicht in der Substanz, z. B. im Kleide, welches jemand anhat, bestehen kann, weil das, was an sich Substanz ist, nie metaphysisches Accidenz von etwas anderem werden kann, ohne seine Substantialität zu verlieren. (Th. 3 D. 6 q. 3 a. 2. sol.) Es ist also ein reales, aber sehr schwaches unselbständiges Sein einziger Art. Die Veränderungen, welche in diesem Accidenz möglich sind, z. B. wenn jemand sein Kleid auszieht und dadurch die Lage desselben verändert, betreffen aber nur das Kleid, nicht den Körper, also die Substanz, welche angelegt ist, nicht aber die damit behaftete Substanz. (Augustin Q. 83. q. 73.)

3. Die Unterarten dieser Kategorie kann man am Besten aus dem behafteten Subjecte bestimmen, weil aus seiner Natur die specifische Eigenthümlichkeit des Behaftetseins oder Anhabens folgt. Weil aber das Wesen dieser Kategorie eine räumliche Beziehung enthält, so ist sie nur auf körperliche Dinge zu beschränken. Wir können also das Anhaben der Menschen und Thiere unterscheiden, wonach sie Kleider, Waffen, Schmuck anlegen, denn das Geschirr der Pferde u. s. w. gehört auch hierhin. Wir können die Kategorie weiter auf andere Fälle ausdehnen, z. B. dass ein Fluss überbrückt ist, dass der Himmel mit Wolken bedeckt ist, dass ein Geldbeutel gefüllt ist, dass eine Maschine geölt ist u. s. w.

4. Schliesslich ist gegenüber der Verachtung, mit welcher namentlich die sogenannten kleineren Kategorien behandelt werden, nochmals an ihre metaphysische Bedeutung zu erinnern. Selbst ein so strenger Peripatetiker wie Goudin hat dieselbe nicht voll gewürdigt, wenn er seine Kategorienlehre mit den Worten schliesst: Haec de plebeiis istis praedicamentis sufficiant: nam ea fusius prosequi rei momentum non exigit. (Logica, I, 360.) Allerdings hat Aristoteles selbst, de cat. c. 9, nur die Umrisse der letzten Kategorien angegeben. Allein die Bedeutung der Untersuchung hat er stets ausgesprochen, worauf auch Biese (I, 81—87) wieder in ausführlicher Weise aufmerksam gemacht hat, auf dessen schöne Ausführung wir hier gern verweisen. Wenn die Untersuchung der Kategorien keinen anderen Nutzen hätte, als uns das Gesetz der Analogie des Seins zu erweisen, so wäre damit schon ihre hohe Bedeutung für alle metaphysische Forschung gesichert. *Τὸ δὲ ὑπάρχειν τόδε τῷδε καὶ τὸ ἀληθεύεσθαι τόδε κατὰ τοῦδε τοσαυταχῶς λεπτέον, ὅσαχῶς αἱ κατηγορίαι διῄρηνται.* (Arist. anal. pr. 1, 37. Vgl. Trendelenburg, de categor. p. 5.)

Siebentes Capitel.

Die Thätigkeit des Seins.

„Πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρώτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται· τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαι εἰσιν, αἱ δ' ἐκτός."

Arist. Met. 4, 1.

„It is an universal truth, that every fact which has a beginning has a cause . . . The notion of Cause being the root of the whole theory of Induction . . ."

John Stuart Mill, System of Logic I, 395 sq.

„Felix qui potuit rerum cognoscere causas."

Nur in der Thätigkeit, die wir in den Dingen wahrnehmen, offenbart sich uns ihr Sein. Jedem Dinge müssen wir daher eine eigenthümliche Thätigkeit zuschreiben. Die Thätigkeit des Seins ist aber seine Ursächlichkeit, wodurch es wirksam wird. Es bleibt daher noch übrig, von der Ursächlichkeit zu reden. Wir müssen zunächst den Begriff von Ursächlichkeit bestimmen und dann die Hauptarten der Ursache, deren es vier gibt, untersuchen. Das letzte Capitel der allgemeinen Metaphysik zerfällt daher in fünf §§: 1. die Ursächlichkeit, 2. Zweckursache, 3. die bewirkende Ursache, 4. die formale Ursache, 5. die materiale Ursache.

§ 1. Die Ursächlichkeit.

1. Allgemeiner und weiter als der Begriff von Ursache ist der Begriff eines Princips. Wir verstehen darunter das Erste in irgend einer Reihe, also etwas, worauf etwas anderes folgt. Insofern wir aber eine Reihe von Thatsachen oder Dingen anerkennen, so besagt der Begriff eines Ersten innerhalb dieser Reihe schon die Beziehung auf ein Zweites, welches dem Ersten auf irgend eine Weise folgt und mit Rücksicht darauf das Principiatum genannt wird. Wenn wir dann das Princip dassjenige nennen, woraus etwas auf irgend eine Weise hervorgeht, so besagen wir damit nichts anderes als die Ordnung des Hervorgehens, indem wir uns des Wortes „Hervorgehen-

keineswegs in einem factisch unerklärlichen und mystischen Sinne bedienen wollen. Wir wollen jenes Wort nur nicht im ursprünglichen Sinne gebrauchen, in welchem es nur auf sinnlich wahrnehmbare Erscheinungen angewendet wird; sondern wir gebrauchen es im verallgemeinerten Sinne, wonach wir auch das Resultat irgend einer arithmetischen Operation, z. B. das Product von Sinus und Cosinus als aus den Sinus- und Cosinusgrössen entstanden und hervorgegangen bezeichnen. Der Begriff von Princip soll also in keiner Weise schon die bestimmte Art einer Ordnung des Hervorgehens einschliessen. Wir schliessen im Gegentheil in diesem Begriffe die reale Abhängigkeit der Folge oder des Pricipiats und ebenso den activen Einfluss des Princips auf das Principiat noch gar nicht mit ein. Wir stehen also, solange wir nur von Princip reden, auf demselben Boden, welchen auch die entschiedensten Gegner der Ursächlichkeit betreten, wenn sie nur von successiven Erscheinungen wissen wollen, denn in dem Begriffe einer Succession von Phenomena ist unser Begriff von Princip bereits gegeben. Aristoteles erklärt daher ein Princip als dasjenige, wovon etwas entweder ist, oder wodurch etwas wird oder blos erkannt wird, und unterscheidet darnach Principien des Seins, des Werdens und des Erkennens. Ueberall wo sich etwas findet, was die Natur eines Ersten hat, selbst wenn dieses Erste nur innerhalb einer gewissen Reihe das Erste ist, also nur im Bereiche einer Gattung oder Art oder ihrer Individuen, anerkennen wir ein Princip. Es folgt daher weiter, dass noch nicht jedes Princip das allererste ist. (Th. 1. 33. 1. Vgl. Harper, Metaphysics II, 145—153.) Zwischen Princip und Principiat muss also eine wahre Relation bestehen, insofern im Begriffe beider ein Hingeordnetsein zum anderen eingeschlossen ist. Daraus folgt aber weiter, dass jedes Princip von seinem Principiat unterschieden ist, und da die zwischen ihnen bestehende Relation eine reale ist; wenn beide selbst real sind, so müssen sie beide auch real unterschieden sein. Im Begriffe des Princips als solchen liegt aber nur die Beziehung eines Ersten auf ein Zweites, ohne dass darin die reale Abhängigkeit des Zweiten vom Ersten eingeschlossen ist. Wir können daher sehr wohl das Erste und das Zweite als gleichzeitig denken und dennoch jene Beziehung zwischen ihnen annehmen. Wir können z. B. eine gerade Linie, die wir nach beiden Richtungen hin unbegrenzt vorstellen, in beliebige Theile theilen, ohne nach der Entstehung der Linie zu fragen. Bestimmen wir dann von einem beliebig angenommenen Puncte aus die beiden Richtungen, so wird immer der Punct das Erste sein in Bezug auf die Theile, welche in beiden Richtungen auf ihn folgen. Wir können also den Punct und die Theile durchaus als gleichzeitig vorstellen und dennoch den Begriff des Princips und Principiates dabei festhalten. Im Begriff von Princip ist also noch durchaus nicht der Begriff einer Priorität nothwendig eingeschlossen. (Vgl. Caietan. in 1. 42. 3.)

2. Der Begriff von Ursache ist enger als der Begriff von Princip. Wir erklären zuerst den Begriff der Ursache, wie wir ihn erfahrungsmässig bilden, und untersuchen dann erst seine Objectivität. Nicht jedes Princip ist eine Ursache, wohl aber müssen wir jede von uns so genannte Ursache, gleichviel ob ihr objectiv etwas Reales entspricht oder nicht, als ein Princip im angegebenen Sinne denken. Unter dem geläufigen Worte Ursache versteht man aber immer irgend ein Princip, woraus etwas auf eine besondere Weise folgt, die in der blossen Folge aus einem Princip noch nicht eingeschlossen ist. Alle von uns im gewöhnlichen Leben so genannten Ursachen haben erfahrungsmässig drei Merkmale, woraus wir die drei folgenden Bedingungen für den Begriff der Ursächlichkeit ableiten können. 1) Unter Ursache verstehen wir im Gegensatz zum blossen Princip etwas, wovon das Principiat wirklich abhängig ist dem Sein nach. Solange eine solche reale Abhängigkeit fehlt, können wir zwar von Succession, aber noch nicht von Ursächlichkeit reden, wenn wir dem allgemeinen Sprachgebrauche, der sich auf die allgemeine Anschauungs- oder Denkweise gründet, streng folgen wollen. Das Principiat der Ursache bezeichnen wir mit dem Ausdruck Wirkung oder Effect. Wenn wir sagen, der Vater ist eine Ursache des Sohnes, der vom Vater gezeugt ist, oder die Bewegung des Herzens ist eine Ursache des Blutumlaufes im menschlichen Körper, so setzen wir dabei voraus, dass die Existenz des Sohnes und ebenso die Wirklichkeit des Blutumlaufes als Wirkungen dem Sein der Existenz nach von ihren sogenannten Ursachen abhängig sind. 2) Eine solche reale Abhängigkeit dem Sein nach ist aber nur denkbar, wenn Ursache und Wirkung real von einander unterschieden sind. Wäre das nicht der Fall, so würde die Wirkung sachlich dasselbe sein dem Sein nach wie seine Ursache, und das Sein der Wirkung könnte unmöglich wirklich vom Sein der Ursache abhängen oder so innerlich bedingt sein, dass die Wirkung als etwas bestimmtes Seiendes existiren könnte. Wenn die Existenz des Sohnes nicht irgendwie nothwendig von der Zeugungsthätigkeit des Vaters abhinge, wäre das Dasein des Sohnes nicht im strengen Sinne die Wirkung jener Zeugung. 3) Aus dieser Seinsabhängigkeit folgt endlich, weil das bedingt Seiende nothwendig nicht existirt, wenn das Bedingende keine Existenz hat, dass die Ursache dem Sein nach der Wirkung vorausgehen muss. Im Begriff der Ursache liegt also eine Priorität dem Sein oder der Natur nach, allein an sich ist noch nicht gesagt, dass diese Priorität auch in Bezug auf die Zeit gilt. Allerdings sind Ursache und Wirkung correlative Begriffe und als solche formal genommen zugleich vorhanden, allein in Bezug auf die Subjecte, in denen Ursache und Wirkung sind, d. h. wenn wir Ursache und Wirkung nicht formal, sondern schlechthin als etwas Seiendes betrachten, setzt die Wirkung immer ihre Ursache im Sein voraus. Hiernach ergiebt sich der Begriff der Ursächlichkeit in bestimmter Fassung: Ursache ist dasjenige Princip,

worauf das Sein eines zweiten Dinges in realer Abhängigkeit vom Sein des Principes folgt.

3. Das sogenannte Causalgesetz besagt, dass jede Wirkung eine Ursache voraussetzt, oder mit anderen Worten: aus Nichts wird Nichts. Die Wahrheit dieses Satzes in der letzten Fassung ist allgemein zugestanden. Niemand zweifelt, dass aus Nichts auch Nichts entstehen kann. Wenn irgend etwas ein reales Sein hat, so ist es entweder ein nothwendiges Seiendes oder ein contingentes Seiendes. Im letzteren Falle hat es einen Anfang gehabt und hatte vorher keine wirkliche Existenz. Insofern es contingent ist, ist es aber bedingt von einem Princip, das in irgend einer Weise die absolute Gleichheit der natürlichen Bedingungen zum wirklichen Sein und zum Nichtsein verändert hat, so dass das Sein der Existenz des contingenten Dinges successiv auf das Dasein des Principes eingetreten ist. Im Begriffe des nicht nothwendig Seienden, den wir durch Beobachtung der realen Welt aus der Erfahrung leicht bilden, liegt der Begriff des Seienden, welches anfängt zu sein, oder klarer der Begriff des Werdenden. Im Begriff des Werdenden ist aber das bedingte Sein eingeschlossen. Nur das wird, was vorher noch nicht so war, wie es jetzt wird. Nur dasjenige wird schlechthin, was vorher schlechthin nicht da war. Was aber selbst noch gar nicht existirt, kann natürlich auch nicht irgendwie sein, also auch nicht anfangen zu sein oder nicht werden. Wenn also überhaupt etwas wird, so muss etwas vorher dasein, auf dessen Existenz die Existenz des Werdenden folgt. Wie das geschieht, das sehen wir allerdings nicht ein. Wir sehen aber aus der Analyse des Begriffes contingentes Sein und des Begriffes Werden, dass eine solche Reihenfolge nothwendig und immer dasein muss zwischen dem Werdenden und einem anderen schon fertigen Seienden. Daher müssen wir in jeder Seinsreihe irgend ein Seiendes voraussetzen, welches für das nachfolgende Werdende die nothwendige Bedingung zum Werden und damit zum wirklichen Sein ist. Wir müssen also den Satz aufstellen: Wenn es ein Werdendes gibt, so muss nothwendig ein Seiendes ihm vorausgehen. Dieser Satz ist offenbar ein sogenanntes analytisches Urtheil: denn das Prädicat desselben ist aus dem Subjectsbegriffe hergeleitet als etwas schon darin Enthaltenes: das Werdende ist das, was von einem anderen Seienden dem ganzen Sein nach abhängig ist. Hierin ist aber der Begriff der Ursächlichkeit bereits gegeben: denn Ursache ist ein Princip, auf welches das Sein von etwas anderem in abhängiger Weise folgt. Die Art dieser Abhängigkeit untersuchen wir jetzt nicht, weil sie nicht zu dem reinen Begriff von Ursache als solcher gehört. Wenn aber diese Ursächlichkeit nicht vorhanden wäre, so müsste es ein Werdendes geben, was von einem anderen Seienden nicht dem ganzen Sein nach bedingt oder abhängig ist: das aber widerspricht dem Begriff des Werdenden.

(Vgl. Harper, Metaphysics II, 11—28. J. Stuart Mill, System of Logic, I, 392 sqq. II, 108 sqq.)

4. Verstehen wir unter Ursache im Allgemeinen ein reales Princip, welches das Sein eines anderen Seienden bedingt, so ergeben sich aus der Verschiedenheit dieser Seinsabhängigkeit vier Ursachen. (Arist. Met. 1, 3; 4, 2.) Das verursachte Sein lässt eine zweifache Betrachtung zu. Absolut genommen in der bestimmten Art des Seins, setzt das verursachte Sein ein Princip voraus, welches das von ihm abhängige Seiende in der Art des Seins bestimmt. Diese Ursächlichkeit ist der sogenannten formalen Ursache eigenthümlich. Betrachtet man das verursachte Sein aber, sofern es aus der blossen Potentialität verwirklicht wird, so ergeben sich drei weitere Arten der Ursächlichkeit. Einmal setzt das verursachte Sein etwas voraus, in dessen Potentialität das verursachte Seiende enthalten war, ehe es verwirklicht wurde. Dies ist die materiale oder stoffliche Ursache. Was aber nur der Potenz nach ist, dass kann sich nicht selbst verwirklichen, sondern setzt etwas Actuelles voraus, wodurch es selbst verwirklicht wird. Dies ist die bewirkende Ursache. Die Thätigkeit eines bestimmten thätigen oder bewirkenden Principes geht selbst auf etwas durchaus Bestimmtes, und das ist der Zweck des thätigen Principes. Daraus folgt also die Zweckursache als die vierte Art von Ursachen. (Th. Phys. 2. lect. 10. Vgl. Harper, Metaphysics II, 170—182.) Der Beweis für die Richtigkeit dieser Eintheilung kann nur durch Induction geführt werden. Alle uns bekannten möglichen Fälle der Ursächlichkeit lassen sich auf eine der vier Arten zurückführen, wie sich bei der Betrachtung derselben im Einzelnen zeigen wird. Weitere Unterscheidungen des Begriffes der Ursächlichkeit ergeben sich nicht aus den Thatsachen, an die wir uns durchaus halten müssen. In allen vier Arten ist der Begriff der Ursache als solcher vorhanden, allein wenn wir das Subject der vier Ursachen betrachten, nämlich das Seiende selbst, welches Ursache von etwas anderem ist, so müssen wir sagen, dass diese vier Arten nur analoge Arten sind, weil das Seiende selbst nur etwas Analoges ist.

5. In jeder Art von Ursache ist die Ursache immer der Natur nach eher als das Verursachte, insofern das Bedingende für das Bedingte oder Abhängige vorausgesetzt wird; allein diese Priorität der Abhängigkeit schliesst an sich eine Priorität der Zeit noch nicht ein. Diese Priorität der Natur, d. h. der Abhängigkeit, ist im Gebiete der Ursachen eine zweifache: nämlich die Ordnung der Ursächlichkeit selbst und die Ordnung in dem Verursachten. In der Ordnung der Ursächlichkeit ist die Zweckursache das Erste, darauf folgt die bewirkende, dann die formale und zuletzt die materiale Ursache, denn die materiale Ursache wirkt in ihrer eigenthümlichen Weise erst dann, wenn durch das thätige Princip die bestimmte Form in den Stoff eingeführt wird. In der Ordnung des Verursachten ist dagegen die Reihenfolge eine umgekehrte. (Th. Q. de verit. 28. a 7.)

§ 2. Die Zweckursache.

1. Zweck ist dasjenige, weswegen etwas anderes geschieht. Der Zweck ist aber eine wahre Ursache, weil er die Bedeutung eines Principes hat, dem etwas anderes folgt, was dem Sein nach von jenem Principe abhängt. Der Zweck z. B., den der Chirurg bei einer Operation verfolgt, ist dasjenige, weswegen er sein Messer gebraucht. In diesem Falle ist die Thätigkeit des Schneidens und die Wirksamkeit des Messers in ihrer bestimmten Weise abhängig von dem Zweck, z. B. von der beabsichtigten Amputation. Um diesen Zweck zu erreichen, nimmt der Chirurg das beste Messer aus seinem Besteck. Der Zweck ist also Ursache, weil er die Wirkung wirklich bedingt; denn er bewegt das thätige Princip zu einer bestimmten Thätigkeit. Diese Bewegung, welche vom Zwecke ausgeht, ist freilich keine physische, aber dennoch eine reale, insofern das thätige Princip durch den Zweck zur Thätigkeit veranlasst, bestimmt oder gereizt wird. Wäre dieser Zweck nicht wirklich da, so würde das thätige Princip nicht diese bestimmte Thätigkeit ausüben. Daher ist der Zweck eine reale Ursache. Allerdings ist er das Letzte oder das Ende in der Ordnung des Verursachten, nämlich in der Ausführung. Aber in der Ordnung der Ursächlichkeit, oder der Absicht nach, ist er das Erste. Dass aber ein und dasselbe zugleich das Erste und Letzte in ganz verschiedener Hinsicht ist, darin liegt kein Widerspruch. Daher kann der Zweck auch verursachen, ehe er realisirt oder ausgeführt ist, weil er schon vorher als etwas Gedachtes vorhanden ist.

2. In jeder Ursache kann man den formalen Begriff der Ursächlichkeit und die wirkliche Verursachung unterscheiden. In erster Hinsicht ist der eigentliche Beweggrund des Zweckes das Gute selbst, welches den eigentlichen Reiz zur Thätigkeit enthält. Der Zweck reizt das thätige Princip nur insofern, als er von ihm erkannt und erstrebt ist. Das eigentliche Object der Strebekraft, oder des Willens beim Menschen, ist nur das Gute, soweit es als solches wahrgenommen oder erkannt ist. Die Güte des Zweckes gehört daher mit zu seinem Begriffe. Das Uebel als solches kann die Natur eines Zweckes gar nicht annehmen: denn jedes Seiende als solches ist gut, das Uebel ist kein Seiendes, der Zweck aber ist etwas Reales, und selbst als ein blosses Gedachtsein hat er nothwendig die diesem Sein entsprechende Güte: er kann also nicht formal das Uebel sein. Allerdings kann das erstrebte Gute ein wahres oder falsches, d. h. nur ein scheinbares Gut sein, aber immer kann es nur unter dem Begriff der Güte die Bedeutung dessen haben, weswegen etwas geschieht. Die Güte des Zweckes ist also seine ganze Ursächlichkeit. Dagegen ist das Wahrnehmen oder Erkennen der Güte im Zwecke nur die Bedingung, die erfordert wird, damit die Verursachung wirklich erfolgt. Jene Güte nämlich gehört zum innersten Wesen des Zweckes, sie hängt aber nicht von unserem Wahrnehmen ab: denn die Dinge sind nicht des-

halb gut, weil wir ihre Güte erkennen, sondern weil sie in sich voll kommen sind. Unsere Wahrnehmung macht daher nicht erst das Wesen der Ursächlichkeit, das im Zwecke liegt. Wohl aber macht unsere Wahrnehmung der Güte an einem Zwecke, dass wir ihn erstreben, verlangen oder wollen können, weil wir nichts blind verlangen, sondern das Object, wonach wir streben, unserer Wahrnehmung gegenwärtig sein muss. Die eigentliche Verursachung, welche der Zweck ausübt, besteht daher im Erstrebtwerden oder Verlangtwerden. Das Verlangen nach dem Zweck ist dasjenige, was die Güte des Zweckes hervorrufen kann. Ein solches Verlangen in einem Subject ist selbst ein bestimmtes So-Sein: und dieses besondere Sein hängt ganz und gar als solches, soweit es eben ein Sein ist, von der im Zweck erkannten Güte ab. In der Entstehung dieses Verlangens liegt also die ganze wirkliche Verursachung die der Zweck, dadurch dass er selbst da ist, in einem Subject hervorbringt. (Th. Q. de ver. q. 22. a. 2.) Die Thätigkeit, welche das Subject durch sein Verlangen nach dem Zwecke selbst ausübt, ist als eine subjective Thätigkeit natürlich nicht die wirkliche Verursachung, die vom Zweck ausgeht, sondern vielmehr seine Wirkung. Aber das Eigenthümliche jener subjectiven Thätigkeit, wodurch sie zur Güte des Zweckes hinbestimmt wird: das ist die Verursachung, die der Zweck als solcher wirklich dadurch ausübt, dass er da ist; unter der einzigen Bedingung, dass seine Güte vom Subject wahrgenommen ist. Bei der Ursächlichkeit des Zweckes müssen wir also durchaus jede Vorstellung von wirklicher materieller Bewegung und ebenso von Hervorbringung oder Bewirkung im Sinne der eigentlichen bewirkenden Ursache ausschliessen. Die dem Zwecke zukommende Ursächlichkeit ist ganz eigener Art und kann nur in einem übertragenen Sinne als Bewegung verstanden werden. (Arist. Met. 12, 7 p. 248, 18. Vgl. Trendelenburg, logische Untersuchungen II, 26. Leibnitz, op. ed. Erdmann p. 678. Augustinus conf. 13, 9. Th. c. gent. 1, 75; Q. disp. de pot. q. 9. a. 9.)

3. Die Eintheilung des Zweckes ist eine mehrfache. 1) Der Zweck ist entweder die Sache selbst, welche begehrt wird, das gewollte Gut; oder das Subject, wofür die Sache begehrt wird. Der Arzt z. B. begehrt die Gesundheit als das gewollte Gut, aber für den Kranken. 2) Der Zweck ist entweder die Sache oder das Object, welches begehrt wird, — der objective Zweck; oder die Thätigkeit, wodurch die gewollte Sache erlangt wird, — der formale Zweck. Der objective Zweck des Geizigen z. B. ist das Geld, sein formaler Zweck dagegen ist der Besitz des Geldes. — Beide Eintheilungen drücken nur zwei unterschiedene Gesichtspuncte eines und desselben Zweckes aus. 3) Der Zweck ist entweder dasjenige, worauf eine Thätigkeit ihrer Natur nach hingeht, — finis operis; oder dasjenige, was sich das thätige Subject bei dieser Thätigkeit vorsetzt, — finis operantis. Beide Zwecke können zusammenfallen, wenn das Subject sich auf den natürlichen Zweck der Thätigkeit beschränkt. 4) Der Zweck ist

entweder der letzte oder nicht der letzte. Der Endzweck ist derjenige, um dessen willen wir alles andere wollen, während wir ihn selbst nicht mehr wegen etwas anderen, sondern um seiner selbst willen erstreben. Der andere ist dagegen der, um dessen willen wir zwar etwas erstreben, den wir jedoch wieder weiter auf etwas anderes hinordnen, so dass er selbst von einem ferneren Zwecke abhängig ist.

4. Die Zweckursache ist die allgemeinste; denn jedes thätige Subject ist um eines Zweckes willen thätig, ohne Zweck gibt es gar keine Thätigkeit. Bei jeder wirklichen Thätigkeit muss das thätige Subject ein irgendwie bestimmtes Resultat, eine bestimmte Grenze der einzelnen Thätigkeit haben. Wenn die Thätigkeit nicht irgendwie begrenzt oder bestimmt wäre in Bezug auf ihr Resultat, so würde eben gar kein Resultat zu Stande kommen, das Subject würde in diesem Falle eben gar nicht thätig sein können, denn dazu muss es etwas thun, also nicht nichts, sondern etwas Bestimmtes. Diese Grenze der Thätigkeit, ist aber wesentlich das, weswegen die Thätigkeit geschieht, hat also die Bedeutung des Zweckes. Also muss jedes Subject, wenn es thätig ist, um eines Zweckes willen thätig sein. (Th. c. gent. 3, 2.) Dieser Zweck ist entweder der letzte oder nicht der letzte. Wenn er nicht selbst Endzweck ist, so muss er wieder auf einen anderen hingeordnet sein. Einmal muss aber immer ein letzter Zweck gefunden werden, denn alle anderen sind nur insoweit Zwecke, als sie auf einen Endzweck hingeordnet sind und können daher nur aus seiner Realität ihre bedingte Realität ableiten. Also ist jedes thätige Subject wegen eines letzten oder Endzweckes thätig, wenn es überhaupt thätig wird.

5. Die Bedeutung und Berechtigung der Zweckursachen kann erst in den besonderen Theilen der Metaphysik vollständig erörtert werden. Hier genügt es, den Begriff festzustellen und seine Objectivität vom rein metaphysischen Standpunct zu vertheidigen. Sobald wir aber in irgend einem Dinge etwas Reales finden, was unserem Begriff von Zweck wirklich entspricht, so können wir aus der sicheren Erkenntnis dieses Zweckes die Natur des Dinges bestimmen, die einen solchen Zweck besitzt. Vorausgesetzt wird aber erstens, dass dassjenige, was wir Zweck nennen, etwas Wirkliches ist; zweitens dass es wesentlich zu einem Dinge gehört; drittens dass es mit Gewissheit erkannt ist. Unter diesen Bedingungen allein darf man von der Zweckursache zur Erklärung eines Dinges Gebrauch machen: denn dann verhält sich das Ding zu dem, was wir seinen Zweck nennen, wie das, was gemessen ist, zu seinem Maasse, und wir können dann je nach der Vollständigkeit der Erkenntniss vom Zweck auch das Wesen des Dinges bemessen, welches einem solchen Zwecke als Mittel seiner Verwirklichung dient.

6. Das Gegentheil der Zweckursache ist das Zwecklose, nämlich etwas, was als solches nicht beabsichtigt ist. Wenn wir das, was sich zwecklos ereignet, dem Zufall zuschreiben, so legen wir ihm

keine Ursächlichkeit bei. Thatsachen, die zufällig zusammen stattfinden, sind, jede für sich betrachtet, das, was sie sind, also irgendwie verursacht und unterliegen insofern bestimmten Gesetzen. Allein sie sind Wirkungen verschiedener Ursachen, die selbst nicht gesetzmässig verbunden sind. Wir können also, wie J. Stuart Mill sehr sichtig bemerkt, nicht sagen, eine Thatsache ist vom Zufall bewirkt sondern wir müssen sagen, zwei oder mehrere Thatsachen sind in keiner Weise ursächlich verkettet. (System of Logic II, 58.) Irgend eine Thatsache für sich betrachtet, und zwar vom metaphysischen Standpuncte, ist etwas, also ein Seiendes und insofern verursacht hat also eine hinreichende Ursache. Aber im Zusammenhang der Thatsachen ist diese Verursachung nicht bezweckt oder beabsichtigt gewesen, insofern der Zweck eines thätigen Principes nicht darauf gerichtet war, und jene zufällige Wirkung nur durch den störenden oder verhindernden Einfluss anderer Ursachen entstanden ist. In Bezug auf Ursachen, die in ihrer Ursächlichkeit beschränkt sind, ist daher ein Zufall möglich, sofern die Wirkung ihrer Ursächlichkeit durch Gegenwirkungen anderer Ursachen gestört werden kann. Allein in Bezug auf die erste und allgemeinste Ursache, wenn es eine solche gibt, kann wegen ihrer Allgemeinheit schon kein Zufall stattfinden. Ebensowenig kann es der allgemeinsten Zweckursache gegenüber etwas Zweckloses oder Zufälliges geben.

§ 3. Die bewirkende Ursache.

1. Jeder Art von Ursache müssen wir eine Wirkungsweise und eine Wirkung beilegen; denn das gehört zum Begriff der Ursächlichkeit. Allein der Name „bewirkende Ursache" wird in einem besonderen Sinne nur für eine besondere Art von Ursache gebraucht. Ausgehend von dem Erfahrungsbegriff der Veränderung oder der Bewegung im weiteren Sinne, nehmen wir in den veränderlichen Dingen ein bestimmtes Sein wahr, welches auf ein Nichtsein im Sinne des bestimmten Seins folgt. Weil aber die Natur des veränderlichen Seins verlangt dass das potentiale Sein nicht durch sich selbst, sondern durch etwas Actuales verwirklicht wird, so schliessen wir aus der Veränderung auf das Vorhandensein oder die Wirklichkeit eines ersten realen Principes der Veränderung, welches eben κατ' ἐξοχήν die bewirkende Ursache genannt wird. Sie ist also Princip, wie jede andere Ursache. Von der formalen und materialen Ursache unterscheidet sie sich aber dadurch, dass sie das erste Princip ist, denn ein solches wird von der formalen und materialen Ursache schon vorausgesetzt. Die bewirkende Ursache ist das erste äussere Princip, wovon zuerst die Bewegung beginnt. Die drei anderen Arten von Ursachen sind davon durchaus verschieden; denn die materiale und formale Ursache sind innere Principien, wodurch das verursachte Ding als solches gebildet

ist, und die Zweckursache ist das Letzte in der Ordnung des Verursachten. Die bewirkende Ursache ist das erste Princip, wovon das Sein der verursachten Sache herkommt, und unterscheidet sich dadurch von der Privation und der blossen Anfangsgrenze des Seins, die zwar Principien, aber keine Bedingungen der Bewegung oder Veränderung sind, von denen die letztere dem Sein nach abhängt. Weil aber, wie wir früher gesehen, die Ursache als solche durch eine Thätigkeit actualisirt wird, so muss auch die bewirkende Ursache eine Thätigkeit haben, vermittelst deren das Sein der Wirkung hervorgebracht wird. Die bewirkende Ursache ist daher dasjenige äussere Princip, wovon die Bewegung zuerst entsteht, oder welches eine Sache hervorbringt vermittelst einer Thätigkeit. (Arist. Phys. 2, 3.)

2. Das Subject der Ursächlichkeit nach der Art der bewirkenden Ursache kann nur das Seiende sein. Das Seiende ist entweder ein nothwendiges oder ein contingentes. In beiden Fällen kommt ihm eine Ursächlichkeit zu. Das nothwendige Seiende schliesst jede Veränderung und damit jede Potentialität aus: denn sonst wäre es nicht immer nothwendig das, was es ist; es muss also durchaus Actualität sein, kann also auch der verursachenden Thätigkeit, insofern diese selbst etwas Actuales ist, nicht entbehren. Das contingente Seiende offenbart einen gewissen Zusammenhang oder eine Ordnung, wie die Naturwissenschaften schon dadurch beweisen, dass sie eine Reihe von Thatsachen zu Gesetzen verallgemeinern. Eine solche Ordnung, welche immer in der Einheit oder Vereinigung von einer Mehrheit besteht, kann nur dann real sein, wenn das Princip dieser Einheit selbst etwas Reales ist. Wenn die contingenten Dinge, aus denen die Welt besteht, nicht thätig sein könnten, so fehlte es durchaus an dem realen Princip der Gesetzmässigkeit und Ordnung innerhalb der uns durch Erfahrung bekannten Welt. Eine Reihe von Dingen, die zwar real existirten, aber durchaus nicht thätig würden, wäre nicht bloss unerkennbar für uns, — denn unsere Erkenntniss beginnt mit der sinnlichen Wahrnehmung, und diese muss irgendwie von den Objecten veranlasst werden, was schon eine Thätigkeit der Objecte voraussetzt; sondern sie wäre, wenn sie existirte, etwas höchst Unvollkommenes, ja sogar des inneren Zweckes ermangelnd: denn wenn diesen Dingen die Thätigkeit ganz abginge, so wäre es gleichgültig, wie beschaffen sie wären: ihre Zahl, ihre Ordnung, ihre Art wäre zwecklos und könnte deshalb auch gar nicht vorausgesetzt werden. Als contingente Wesen müssten diese Dinge selbst von einem nothwendigen und nicht zufälligen Princip hervorgebracht sein, und dieses Princip kann nur wegen eines Zweckes thätig gedacht werden Die Annahme von realen Dingen, denen jede Thätigkeit fehlt, führt also zu einem Widerspruch. (Vgl. Th. c. gent. 3, 69.) Daher müssen wir auch den contingenten Dingen ein Thätigsein und damit eine Ursächlichkeit im Sinne der bewirkenden Ursache zuschreiben. Im

Einzelnen wird darüber erst in der besonderen Metaphysik zu reden sein.

3. Die Eintheilung der bewirkenden Ursache in ihre Unterarten geschieht nach der Weise, in welcher die einzelnen bewirkenden Ursachen mehr oder weniger den allgemeinen Begriff des ersten äusseren Principes, von welchem die Bewegung hervorgeht, der Analogie nach enthalten. 1) Ursache an sich ist diejenige, welche ihrer Natur nach zur Hervorbringung der bestimmten Wirkung hingeordnet ist. Ursache in zufälliger Beziehung ist diejenige, die mit einer Wirkung nicht in formaler, sondern nur in materialer Beziehung steht, so dass eine solche Wirkung mit ihrer eigenen Ursache an sich und nothwendig, mit einer anderen aber nur zufällig verbunden ist. (Vgl. oben Cap. 4 §. 7 Nr. 8.) 2) Die Ursache an sich ist entweder Hauptursache oder Instrumentalursache. Hauptursache ist diejenige, welche in eigener Kraft wirksam ist; Instrumentalursache ist diejenige, welche durch eine fremde Kraft thätig ist. Ein Princip kann nämlich in doppelter Weise thätig sein, um eine Wirkung hervorzubringen. Erstlich kann es an sich oder aus sich thätig sein. In dieser Weise ist das thätig, was durch eine ihm innewohnende Seinsvollkommenheit oder Form als eine vollständige bestimmte Natur thätig wird. Wie das thätige Princip diese bestimmte Form empfängt, ist dabei gleichgültig. So erleuchtet z. B. die Sonne und der Mond, so erwärmt das Feuer, das feurige Eisen, das erhitzte Wasser u. s w. Es ist dabei nur zu bemerken, dass wir hier das Thätigsein eines Subjectes metaphysisch und nicht physikalisch betrachten. Zweitens kann etwas in ganz anderer Weise, nämlich als Werkzeug thätig sein, um eine Wirkung hervorzubringen, indem es sich nicht durch eine ihm innewohnende Seinsbestimmung oder Form bethätigt, sondern nur insofern, als es von einem aus sich thätigen Principe wirklich in Bewegung gesetzt wird, wobei wir wieder den Begriff der Bewegung im metaphysischen und allgemeinen Sinne zu nehmen haben. Darin liegt nämlich der Begriff des Werkzeuges als solchen, dass es selbst bewegt, nachdem es in Bewegung gesetzt ist. Ein Werkzeug wird angewendet, weil es zur Wirkung passt: es soll das Mittel sein, welches der Hauptursache dient, um die Wirkung zu erreichen, und deshalb steht es in der Mitte zwischen beiden und überträgt den Einfluss der thätigen Hauptursache auf das Verursachte. Das Werkzeug führt also die Thätigkeit der Hauptursache aus, und zwar geschieht dies nur durch eine dem Werkzeug selbst eigenthümliche und ihm natürliche Thätigkeit. Die Säge z. B., vermittelst deren der Tischler einen Stuhl verfertigt, schneidet; sie hat also eine Thätigkeit, die ihr wegen ihrer Natur als Säge zukommt, nämlich das Theilen und Trennen. Aber dennoch hat sie, in der Hand des Tischlers, eine gewisse Wirkung, die ihr nur insofern zukommt, als sie vom Handwerker oder Künstler bewegt wird, nämlich den der Kunstform gemässen Einschnitt. So hat also das Werkzeug in der That zwei Thätigkeiten: eine, die ihm

in Gemässheit seiner eigenen Seinsform zukommt, und eine zweite, die ihm nur insofern zukommt, als es von einem aus sich thätigen Princip bewegt ist; und diese letztere Thätigkeit übersteigt die Kraft der dem Werkzeug eigenen Seinsform. (Th. Q. de ver. q. 27. a. 4; c. gent. 2, 21.) 3) Die Hauptursache ist entweder erste oder zweite Ursache. Erste Ursache ist hier die in jeder Hinsicht, also absolut erste, die weder in Bezug auf ihre Kraft, noch in Bezug auf die Bethätigung ihrer Kraft von einem anderen Princip abhängig ist. Ihr gegenüber sind alle anderen abhängige Ursachen, die ihre Kraft von der absolut ersten empfangen und nur innerhalb einer bestimmten Reihe oder Gattung der Ursächlichkeit relativ als erste Ursachen gelten können. Alle secundären Ursachen sind daher gleichsam Werkzeuge rücksichtlich der ersten Ursache, während sie mit Rücksicht auf die eigene Form, die sie besitzen, und auf die Wirkung selbst Hauptursachen sind. Diese relative Selbständigkeit gebührt den secundären Ursachen: denn einmal tritt die instrumentale Ursache direct zwischen Hauptursache und Wirkung, endet also die Gliederung der eigentlichen Ursächlichkeit; die secundäre Hauptursache dagegen kann sich selbst wieder instrumentaler Ursachen bedienen, ist also nicht nothwendig die letzte in der Reihe der Ursächlichkeit. Ferner ist die Thätigkeit des Werkzeuges als solchen eine vorübergehende und von der Hauptursache so geleitete, dass sie eine höhere Wirkung erzielt als diejenige, die der natürlichen Kraft des Werkzeuges entspricht; die secundäre Hauptursache dagegen trägt die Form ihrer eigenen Wirksamkeit bleibend in sich Endlich geht die Wirkung des angewandten Werkzeuges über dessen natürliche Kraft hinaus, während die Wirkung der secundären Hauptursache ihrer eigenen Kraft proportional bleibt. (Th. c. gent. 2, 21; 4. D. 1. q. 1. a. 4. quaestiunc. 5. Vgl. Plassmann, Metaphysik V, 605—622.) 4) Die bewirkende Ursache ist entweder eine allgemeine oder besondere. Allgemein ist jede Hauptursache, die sich auf mehrere specifisch verschiedene Wirkungen erstreckt; die absolut erste Ursache muss daher auch die allgemeinste sein. Diejenige Ursache dagegen ist eine besondere, die sich nur auf eine specifische Wirkung erstreckt. 5) Die bewirkende Ursache ist entweder eine totale oder partiale. Totale Ursache ist diejenige, welche selbst die ganze Wirkung hervorbringt; partiale Ursache ist diejenige, welche für sich nur einen Theil der Wirkung zu Stande bringt: z. B. eines der beiden Pferde, die nur zusammen eine Last bewegen können. 6) Bei der bewirkenden Ursache unterscheidet man das thätige Subject selbst, als die thätige Ursache, und die Kraft, womit es thätig ist, als die Ursache, wodurch die Thätigkeit erfolgt. — Andere Eintheilungen ergeben sich aus der besonderen Natur des ursächlichen Subjectes.

4. Jede Wirkung als solche hat eine Ursache. Aus der erfahrungsmässigen Erkenntniss einer Wirkung als solcher müssen wir daher nothwendig auf das Vorhandensein einer Ursache schliessen,

weil jede Wirkung als ein abhängiges Sein ihre Ursache als das bedingende Princip voraussetzt. Jede reale Wirkung ist aber ein bestimmtes reales Seiendes und somit eine wirklich existirende Wesenheit, die nicht ohne reale Attribute ist, denn sonst würde sie sich für unsere Wahrnehmung nicht offenbaren können. Irgendwie muss aber das Seiende der Wirkung, weil es als solches ganz von der Ursache abhängt, auch dem Sein der Ursache entsprechen, so dass eine Proportion zwischen der Natur der Wirkung und den Seinsvollkommenheiten der Ursache stattfindet. Ohne diese Proportion könnte die Wirkung auch von einer anderen Ursache abhängen als von derjenigen, von der sie wirklich dem Sein nach bedingt ist: und dann wäre sie zugleich bedingt und nicht bedingt. Wir können also aus der Erkenntniss, die wir von der ganzen Natur einer Wirkung als solcher gewinnen, weiter auf die Natur seiner Ursache schliessen, soweit eine solche Proportion im Einzelnen reicht.

§ 4. Die formale Ursache.

1. Das Wort Form ist zunächst die Bezeichnung für die sinnlich wahrnehmbaren Umrisse oder die äussere Gestalt eines Dinges und nach ihr bestimmen wir oft die Art und die Natur der Dinge, soweit die Erfahrung zeigt, dass mit einer bestimmten Form gewisse Eigenschaften regelmässig verbunden sind. Wir wenden denselben Ausdruck auch auf künstlich verfertigte Dinge an. Wir unterscheiden z. B. an der Statue des Apollo vom Belvedere erstens den Stoff, woraus sie besteht, zweitens die Figur oder Form des Apollo, drittens die fertige Statue. Der Marmor hat jene Form nicht aus sich selbst. Die fertige geformte Statue ist weder der blosse Marmor noch die blosse Form, die wir uns mathematisch durch ihre Coordinaten ohne den Marmor denken können. Die Statue ist also die geformte Materie, der Stoff, der eine bestimmte Gestalt und somit ein Geformtsein besitzt. Indem wir den Begriff der Form durch Analogie auf andere Fälle ausdehnen, bestimmen wir ihn endlich im Allgemeinen als dasjenige Princip, welches irgend einem Subject eine bestimmte Seinsweise mittheilt, so nämlich, dass aus dem Subject und diesem bestimmenden Princip ein neues drittes Ding entsteht, an dessen Sein sowohl das Subject wie das Princip theilnehmen. In dieser allgemeinsten Fassung kann kein Zweifel daran beregt werden, dass es solche Principien gibt, die wir Form nennen, wie z. B. die Form eines Stuhles, einer Statue u. s. w. Insofern aber in dem Beispiele der Statue die Existenz derselben von der Form so abhängt, dass der Marmor ohne diese Form nicht Statue ist, müssen wir ihr eine Art von Ursächlichkeit zuschreiben.

2. Die Form ist ein inneres Princip des geformten Dinges, denn sie muss ihrem Sein nach in dem Dinge vorhanden sein, damit

es geformt wird. Dadurch unterscheidet die Form in ihrer Ursächlichkeit sich von der bewirkenden Ursache. Die Form als solche ist die Bestimmung, Seinsvollendung und somit die Actualität des Subjectes, welches durch sie in bestimmter Weise geformt oder gestaltet wird. Die Form besitzt also diese bestimmende Kraft, welche ihre ursächliche Kraft ist, durch sich selbst, durch ihr eigenes wesentliches und wirkliches Sein. Das eigenthümliche Thätigsein der Form, wodurch sie in ihrer Weise eine Wirkung verursacht, kann nichts anders sein als die Mittheilung ihres Seins an das zu formende Subject. Sie wirkt dadurch, dass sie im Subject existirt. Bedingung ihrer Ursächlichkeit ist aber das Vorhandensein einer bewirkenden Ursache, welche dem Subject eine bestimmte Form mittheilt. Von Seiten des Subjectes endlich ist Bedingung, dass es zur Aufnahme einer bestimmten Form geeignet ist. Wir stehen also vor einer ganz eigenthümlichen Art der Ursächlichkeit, die aber analog dem allgemeinen Begriff von Ursache durchaus entspricht.

3. Aus dem Unterschiede des Seins, welches eine Form dem Subject mittheilt, folgt der Unterschied der Formen selbst. In dem gewählten Beispiel der Statue war der Stoff, woraus sie gemacht ist, selbst eine Substanz. Die hinzutretende Form des Apollo ändert die Substantialität des Marmors nicht. Diese Form kann ihr nur eine neue Seinsvollkommenheit zubringen, nämlich die Gestalt eines Apollo, und dieses zur fertigen Substanz noch hinzukommende und sie bestimmende Sein ist nur ein unselbständiges So-Sein, nämlich eine Qualität. In diesem Falle ergibt sich also nur eine accidentelle Form. Es lässt sich aber auch eine andere Seinsweise der Form denken, ohne dass wir auf einen logischen Widerspruch stossen. Es ist eine solche Form denkbar, die zur Bethätigung ihrer eigenthümlichen Ursächlichkeit keine fertige Substanz voraussetzt, sondern nur ein substantiales Element, welches als solches noch nicht direct zur Kategorie der Substanz gehört, weil es noch kein fertiges Seiendes ist. In diesem Falle würde eine Form, welche die noch erforderliche Seinsvollendung zum selbständigen Sein hinzubrächte, durch ihre Seinsverbindung mit jenem Element, d. h. einfach durch ihre Existenz in ihm, eine neue vollendete Substanz erst hervorbringen. Eine solche Form würde ihrerseits ebenso ein substantiales Seinselement sein und müsste indirect zur Kategorie der Substanz gezählt werden. Was die Realität von accidentalen Formen betrifft, so kann daran nicht gezweifelt werden, solange wir an der Realität von Accidenzen festhalten, wie z. B. der Figur als Qualität. Weil aber, wie das Beispiel der Statue zeigt, einer solchen Qualität dem Stoffe gegenüber eine gewisse Ursächlichkeit ganz eigener Art zukommt, welche wir die formale Ursache nennen wollen, so muss die Realität einer solchen accidentalen Form im erklärten Sinne zugegeben werden. Was dagegen die Realität der substantialen Formen betrifft, deren Begriff kein widersprechender ist, so bleibt diese Frage

der besonderen Metaphysik vorbehalten. Hier kommt es nicht auf die besondere Natur der Formen an, sondern nur darauf, ihre eigenthümliche Ursächlichkeit zu erfassen: und dazu reicht das Beispiel einer einzigen accidentellen Form vollkommen hin, denn es lehrt uns eine von den übrigen Ursachen verschiedene Ursächlichkeit kennen.

4. Eine andere Eintheilung der formalen Ursache unterscheidet die innere und äussere Form. Innere Form heisst diejenige, welche als Theil oder Seinselement in das durch sie hervorgebrachte Ding miteingeht, wie die eben beschriebenen accidentellen und substantiellen Formen. Aeussere Form dagegen heisst das Urbild eines Dinges, welches ausserhalb desselben irgendwie, z. B. im Geiste des Künstlers, vorhanden ist als dasjenige, was in seinem Nachbilde nachgeahmt wird. Wir nennen es Urform, Urbild oder vorbildliche Idee, wobei wir aber diese Bedeutung von Idee nicht mit anderen verwechseln dürfen. (Vgl. Th. 1. 15. 1. Cicero, top. 30: formae sunt, quas Graeci ideas vocant.) Die Idee als Urform oder Urbild einer Sache ist also diejenige Form oder intelligibele Aehnlichkeit eines Gegenstandes, welche im Intellect entworfen ist und dort ihre Realität hat, und auf welche der Künstler, der sie erdacht hat, bei der Ausführung seiner Werke hinschaut, um sie in dem Werke nachzuahmen. Eine solche intelligibele Form müssen wir voraussetzen. Erstlich muss ein intellectuelles Subject, wenn es als solches thätig wird, wissen was es thun wird: also muss auch der Künstler, ehe er thätig wird, wissen was er thun will. Ferner kann er einen bestimmten Effect, der ein der Art nach bestimmtes Seiendes werden soll, nicht eher beabsichtigen, bis er ihn vorher gedacht hat. Endlich ist der Künstler als solcher fähig, verschiedene Werke seiner Kunst hervorzubringen; damit er aber dieses bestimmte wirkt, muss seine Fähigkeit selbst vorher auf Eins bestimmt werden, und das geschieht durch die Idee, die er entwirft. (Th. 1. 15. 2; Q. 3 de ver. a. 1; 1 D. 36. q. 2 a. 3; Augustinus Q. 83 q. 46, de civ. Dei 11, 10) Diese Thatsache wird auch aus der Erfahrung der Künstler bezeugt. Riegel beschreibt daher die Bedeutung der vorbildlichen Idee in diesen Worten: „Das Kunstwerk ist untrennbar von seiner ihm ausschliesslich eigenthümlichen Form, die zu seinem Wesen so nothwendig gehört, wie der Körper zum Wesen des Menschen; aber diese Form ist durchgeistigt von der in dem Kunstwerke lebenden Idee, gleichsam seiner Seele, die wie die Seele des Menschen unsichtbar ist .... Die Idee eines Kunstwerkes stammt aus der Phantasie des Menschen, d. h. sie entsteht in der Einbildungskraft, dem Gemüthe, ohne dass der Verstand auf rationellem Wege zu ihr gelangen könnte, in unmittelbarer Erregung, mit welcher ein mehr oder weniger gesteigerter Affect des Gefühles durchaus verbunden ist. Diese Idee seiner Phantasie will der Mensch, und muss vermöge eines inneren Dranges sich selbst anschaulich machen, und indem er dies thut, schafft er wenigstens im Grundzuge sein Kunstwerk.“ (Grundriss der bildenden Künste, 157

S. 19.) Diese empirische Darstellung zeugt wenigstens für die Thatsache des Vorhandenseins dieser Art von Ideen, die allerdings wegen der Natur des menschlich Schönen in der Phantasie ihren Ursprung haben, aber erst im Intellect vollkommen werden, was Riegel an anderer Stelle (S. 145) auch implicite eingesteht, wenn er sagt: „die Ursprünglichkeit der Idee ist nichts anderes als die unmittelbare volle Ausgestaltung des rein Thatsächlichen in der Phantasie", und verlangt, „sie muss einheitlich sein, d. h. einen geistigen Mittelpunct haben." Die eigentliche Ursächlichkeit des Urbildes oder der Idee besteht aber darin, dass die Idee das thätige Subject direct zu einer bestimmten Weise des Thätigseins determinirt und somit allerdings nicht direct, aber doch durch ihre Nachahmbarkeit auch das Product dem Sein nach formt oder gestaltet. Ihrem Wesen nach ist also die Idee eine Form und besitzt eine formale Ursächlichkeit. In gewisser Hinsicht kann sie aber auch zur bewirkenden und zur finalen Ursache gezogen werden. Insofern sie nämlich den Künstler zum Thun bestimmt, vervollständigt sie die Ursächlichkeit der bewirkenden Ursache und ist das leitende Princip derselben. Insofern sie aber dazu beiträgt, den Zweck des Künstlers zu erfüllen, der in ihrer Realisirung besteht, hat sie in gewisser Hinsicht die Bedeutung einer Zweckursache.

§ 5. Die materiale Ursache.

1. Materiale Ursache heisst dasjenige innere Princip eines Dinges, woraus es wird oder entsteht. Die Bildsäule des Apollo z. B. ist dadurch entstanden, dass der Künstler als bewirkende Ursache aus einem Stoffe, z. B. aus Marmor oder Erz, die von ihm beabsichtigte Nachbildung seiner vorbildlichen Idee realisirt oder verwirklicht hat. Der Stoff ist daher ein nothwendiges Princip, welches in eigenthümlicher Weise zum Sein der fertigen Bildsäule wesentlich beiträgt. Weil also das Sein der Bildsäule als solches von dem Stoffe wesentlich abhängt und ihn der Natur nach voraussetzt, so kommt ihm irgend eine Art von Ursächlichkeit in Bezug auf das vollendete Kunstwerk zu. In ähnlicher Weise nennen wir jedes Princip, woraus etwas wird, eine stoffliche oder materiale Ursache. Ihre Ursächlichkeit besteht in der unmittelbaren Verbindung ihres Seins mit einer bestimmten Form, und dazu ist die Thätigkeit einer bewirkenden Ursache erfordert. Die materiale Ursache verhält sich bei diesem metaphysischen Vorgange, der nur durch das Denken erkannt, aber nicht direct durch die Sinne wahrgenommen werden kann, wie ein passives oder potentiales Subject, welches die Form in sich aufnimmt, und woraus dann das neue Sein der bestimmten Wirkung entsteht. Die ganze ursächliche Thätigkeit der materialen Ursache beschränkt sich daher darauf, dass ihr Sein zur Hervorbringung der neuen Sache in passiver Weise dient.

2. Wir können den Begriff dieser Ursache auch auf Dinge ausdehnen, die selbst weder körperlich sind, noch in einer Seinsabhängigkeit von den körperlichen Dingen stehen. Dann bezeichnen wir damit nur ein Subject, welches eine Seinsform in sich aufnimmt. Sofern wir die materiale Ursache aber auf körperliche Dinge beziehen, können wir die in ihrer Gattung erste und voraussetzungslose materiale Ursache von der zweiten unterscheiden. Aus der ersten entsteht ein Körper seiner vollendeten und bestimmten Wesenheit nach. Aus der zweiten, worunter wir dann einen specifisch bestimmten und fertig gewordenen Körper verstehen, entsteht eine neue accidentelle Seinsvervollkommnung. Inwiefern diese rein metaphysische Begriffsbestimmungen zur Erklärung physikalischer Thatsachen dienen können, muss die Naturphilosophie im Besonderen untersuchen. Hier kam es nur darauf an, den Begriff der Ursächlichkeit allein in Beziehung auf das Sein zu behandeln, welches als solches von den Naturwissenschaften nicht betrachtet wird.

Druck von Oskar Leiner in Leipzig.

G. S. Morris

SYSTEM

DER

PHILOSOPHIE.

VON

6375

ERNST COMMER

DOCTOR BEIDER RECHTE UND DER THEOLOGIE
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN ST. EDWARD'S COLLEGE, LIVERPOOL.

ZWEITE ABTHEILUNG.

MÜNSTER
NASSE'SCHE VERLAGSHANDLUNG
(FERD. SCHÖNINGH SOHN).
1884.

INHALT.

Seite

Zweites Buch. Naturphilosophie 3

Erstes Capitel. **Die naturphilosophische Wissenschaft** 5
1. Der Gegenstand der Naturphilosophie 5
2. Die Eigenschaften der Naturphilosophie 7

Zweites Capitel. **Das Weltganze** 10
1. Die Einheit der Welt 10
2. Die Eigenschaften der Welt 17
3. Der Ursprung der Welt 23
4. Die Dauer der Welt 33

Drittes Capitel. **Die Natur der Körper** 45
1. Das Werden und Vergehen 45
2. Der Stoff 53
3. Die Wesensform 61
4. Die körperliche Substanz 67
5. Die Eigenschaften der Körper 70
6. Die Thätigkeit der Körper 81

Viertes Capitel. **Die Ordnung der Welt** 92
1. Die Naturordnung 92
2. Die Naturgesetze 97

Drittes Buch. Psychologie 103

Erstes Capitel. **Die psychologische Wissenschaft** 107
1. Der Gegenstand der Psychologie 107
2. Die Eigenschaften der Psychologie 111

Zweites Capitel. **Das Leben** 113
1. Die Lebenserscheinungen 113
2. Das Lebensprincip 118
3. Die Arten des Lebens 125
4. Die Pflanzenseele 128
5. Die Thierseele 134

Seite

Drittes Capitel. **Das Wesen der menschlichen Seele** 139
§ 1. Die Einheit der Seele 140
§ 2. Die Substantialität der Seele 144
§ 3. Die Einfachheit der Seele 146
§ 4. Die Geistigkeit der Seele 149
§ 5. Die Belebung des Leibes durch die Seele 153
§ 6. Der Ursprung der Seele 159
§ 7. Die Dauer der Seele 163

Viertes Capitel. **Die niederen Seelenkräfte** 167
§ 1. Das Wesen der Seelenkräfte 167
§ 2. Die Arten der Seelenkräfte 170
§ 3. Die vegetativen Seelenkräfte 174
§ 4. Die Sinne 180
§ 5. Das Begehrungsvermögen 185
§ 6. Die Bewegungskraft 193

Fünftes Capitel. **Die höheren Seelenkräfte** 198
§ 1. Die Natur des Intellects 199
§ 2. Die Ideen 205
§ 3. Der Gegenstand der Erkenntniss 213
§ 4. Die Natur des Willens 227
§ 5. Die Freiheit des Willens 233

Sechstes Capitel. **Das Verhältniss der Seelenkräfte zu einander** . 241
§ 1. Die Ordnung der Seelenkräfte 242
§ 2. Der Zustand der Seele nach dem Tode 249

Siebentes Capitel. **Der reine Geist** 257
§ 1. Das Dasein des reinen Geistes 258
§ 2. Das Wesen des reinen Geistes 265

ZWEITES BUCH.

NATURPHILOSOPHIE.

„Sehnsüchtig zieht entgegen
Natur auf allen Wegen,
Als schöne Braut im Schleier,
Dem Geiste, ihrem Freier."

Lenau.

Zur Vollendung der wissenschaftlichen Erkenntniss gehört das Wissen des Besonderen, welches unter dem Allgemeinen enthalten ist. Ausser der allgemeinen Metaphysik, welche das Sein der Dinge im Allgemeinen zu erkennen versucht, muss daher eine besondere Metaphysik versucht werden, worin die Dinge ihrem besonderen Sein nach erkannt werden. Die besonderen Gegenstände der metaphysischen Wissenschaft sind empirisch in der Wirklichkeit der Dinge gegeben. Auf Grund der Erfahrung unterscheiden wir die körperlichen oder materiellen Dinge, die unkörperlichen Dinge und das absolute Sein. Darnach ergeben sich die drei Theile der besonderen Metaphysik, nämlich Naturphilosophie, Psychologie und philosophische Theologie, gemäss der auf Erfahrung ruhenden und abstractiv fortschreitenden Erkenntniss des besonderen Seienden.

Die Naturphilosophie betrachtet das materielle Sein, d. h. die Körperwelt, zunächst in seiner Gesammtheit, untersucht ferner das eigentliche Wesen der Körper und erforscht endlich das Thätigsein der Körper, woraus die thatsächliche Ordnung der Welt hervorgeht. Das zweite Buch zerfällt daher in vier Capitel; 1. die naturphilosophische Wissenschaft, 2. das Weltganze, 3. das Wesen der Körper, 4. die Ordnung der Welt.

Zur Vollendung der wissenschaftlichen Erkenntniss gehört das Wissen des Besonderen, welches unter dem Allgemeinen enthalten ist. Ausser der allgemeinen Metaphysik, welche das Sein der Dinge im Allgemeinen zu erkennen versucht, muss daher eine besondere Metaphysik versucht werden, worin die Dinge ihrem besonderen Sein nach erkannt werden. Die besonderen Gegenstände der metaphysischen Wissenschaft sind empirisch in der Wirklichkeit der Dinge gegeben. Auf Grund der Erfahrung unterscheiden wir die körperlichen oder materiellen Dinge, die unkörperlichen Dinge und das absolute Sein. Darnach ergeben sich die drei Theile der besonderen Metaphysik, nämlich Naturphilosophie, Psychologie und philosophische Theologie, gemäss der auf Erfahrung gehenden und abstractiv fortschreitenden Erkenntniss des besonderen Seienden.

Die Naturphilosophie betrachtet das materielle Sein, d. h. die Körperwelt, zunächst in seiner Gesammtheit, untersucht ferner das eigentliche Wesen der Körper und erforscht endlich das Thätigsein der Körper, woraus die thatsächliche Ordnung der Welt hervorgeht. Das zweite Buch zerfällt daher in vier Capitel; 1. die naturphilosophische Wissenschaft, 2. das Weltganze, 3. das Wesen der Körper, 4. die Ordnung der Welt.

Erstes Capitel.

Die naturphilosophische Wissenschaft.

„Ὁ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος.“
„Διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὅμμα ὁρῶσι τὰς ἀρχάς.“

Arist. Ethic. 6, 11.

„Ἀριστοτέλης τῆς φύσεως γραμματεὺς τὸν κάλαμον ἀποβρέχων εἰς νοῦν.“

Suidas.

Die Bedeutung der Naturphilosophie als einer Wissenschaft ergibt sich aus der Bestimmung ihres besonderen Gegenstandes. Daraus folgt weiter der besondere Gesichtspunct ihrer Betrachtung, wodurch sie sich von anderen Wissenschaften unterscheidet und besondere Eigenschaften gewinnt. Das erste Capitel enthält daher zwei Paragraphen: 1. der Gegenstand der Naturphilosophie, 2. die Eigenschaften der Naturphilosophie.

§ 1. Der Gegenstand der Naturphilosophie.

1. Mit dem Worte Natur bezeichnen wir im gemeinen Sprachgebrauch die Gesammtheit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Der Wortableitung nach bedeutet Natur zugleich das Princip jener Dinge, dasjenige nämlich, woraus alle sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen entstehen. Die Naturphilosophie ist daher eine Anwendung der allgemeinen philosophischen Wahrheiten auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Sie entnimmt die Gegenstände ihrer Betrachtung aus der Erfahrung und schliesst nichts davon aus, was irgendwie eine sinnfällige Realität hat. Dieses ganze Gebiet liefert das Material für die Naturphilosophie. Dagegen beschäftigt sie sich nicht mit solchen Gegenständen, welche wir nicht mehr durch unsere Sinne wahrnehmen können und deshalb als übersinnliche oder unkörperliche Dinge bezeichnen. Die Naturphilosophie betrachtet aber die Gegenstände, welche das Material ihrer Erkenntniss bilden, unter dem allgemeinen Gesichtspunct des Seins. Ihr besonderes und eigenthümliches Object ist daher das Sein aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Das, was unsere Sinne an den körperlichen Dingen wahrnehmen, sind gewisse Erscheinungen, die

der Veränderung unterworfen sind. Der eigentliche Gegenstand d Naturphilosophie ist daher das Sein der veränderlichen körperlich Dinge oder das Sein der sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen selbs

2. Die Naturphilosophie ist eine wahre Wissenschaft, denn s versucht, ihren Gegenstand aus den Principien und Ursachen desselb zu erkennen. Sie muss daher, ebenso wie jede andere wahre Wisse schaft, ausser den direct sinnlich wahrnehmbaren Dingen, auch diejenig wirklichen Factoren betrachten, welche der Verstand allein in d körperlichen Dingen als ein Princip derselben erkennt, selbst w dieses Princip an sich nicht mehr in die sinnliche Erfahrung fa Als Wissenschaft ist die Naturphilosophie eine sichere oder gewiss und ferner eine einleuchtende Erkenntniss. Nur wenn sie solche R sultate erzielt, kann sie ihren wissenschaftlichen Character behaupte Blosse Wahrscheinlichkeit kann ihr nicht genügen. Wenn daher auc wegen mangelnden Materiales, eine Reihe von ungewissen und n mehr oder minder wahrscheinlichen Anschauungen vorkommen, so mu dennoch etwas durchaus als gewiss sich ergeben. Dies ist schon de halb zu erwarten, weil solche Resultate schon in den Naturwissenschafte und in der Mathematik vorliegen, worauf die Naturphilosophie die eben falls als gewiss nachgewiesenen Resultate der allgemeinen Metaphys anzuwenden hat. Die Naturphilosophie ist ferner eine rein speculative Wissenschaft; denn ihr besonderer Gegenstand ist ihr in der Wirklich keit fertig gegeben und wird nicht erst von ihr in der Wirklichkei geschaffen, und ihr Zweck ist einzig die Erkenntniss ihres Gegenstande indem die weitere Anwendunng dieser Erkenntniss anderen Wisse schaften überlassen bleibt. Die Naturphilosophie ist weiter eine meta physische Wissenschaft, denn sie steht auf dem dritten und letzte Standpunct des wissenschaftlichen abstractiven Erkennens, indem si die Erscheinungen der körperlichen Dinge nur als ein eigenthümliche Seiendes, also unter dem Gesichtspunct des Seins betrachtet. Dan muss sie ihren Gegenstand aus seinen letzten Gründen zu erkenne versuchen; denn das Sein als solches ist der allgemeinste Begriff un der letzte, zu welchem wir bei der Analysis unserer Gedanken vor dringen. Die Naturphilosophie ist demnach eine rein metaphysische Wissenschaft und nur ein besonderer Theil der Metaphysik.

3. Von den Naturwissenschaften unterscheidet sich die Natur philosophie dadurch, dass die ersteren die sinnlich wahrnehmbare Erscheinungen nur aus ihren besonderen naturwissenschaftlichen Gründe erklären, während die Naturphilosophie sowohl jene Erscheinungen wi auch ihre naturwissenschaftlichen Gründe weiter aus den letzten un höchsten Ursachen zu erklären hat. Für die naturwissenschaftlich Erkenntniss genügt z. B. die Ableitung aller sinnlich wahrnehmbare Veränderungen aus der Bewegung im engeren Sinne dieses Worte nämlich aus der Ortsbewegung der körperlichen oder materiellen Ding

Die Naturphilosophie dagegen untersucht die Thatsache der Bewegung selbst und versucht, dieselbe als etwas, was wirklich ist, insofern ihm ein Sein zugesprochen werden muss, aus den allgemeinsten Seinsprincipien zu begründen. Von den mathematischen Wissenschaften unterscheidet sich die Naturphilosophie dadurch, dass jene nur die wissenschaftliche Erklärung der Raum- und Zahlenverhältnisse der körperlichen Dinge aus den letzten Gesetzen der Quantität herleiten, während die Naturphilosophie die Raum- und Zahlenverhältnisse der Körper dem Sein nach entwickelt und somit nach dem Grunde der Quantität selber forscht. Kant sagt schon: „der Mathematiker gäbe gern seine ganze Wissenschaft dahin um die Auflösung der Frage, ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raume habe, denn die Mathematik könne ihm doch in Ansehung der höchsten und angelegensten Zwecke der Menschheit keine Befriedigung verschaffen." (Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre II. Th. 2. Abth. 2. B. 2. Hauptst. 3. Absch.) Von den übrigen Theilen der metaphysischen Wissenschaft unterscheidet sich die Naturphilosophie dadurch, dass sie sich auf die körperlichen Dinge beschränkt und somit nur die Seinsabhängigkeit derselben betrachtet, nicht aber dasjenige Seiende, wovon diese Abhängigkeit bewirkt ist. Die Naturphilosophie setzt daher ihr Material, wie es die Erfahrung der Wirklichkeit darbietet, voraus. Die Realität desselben ist schon durch die Naturwissenschaften gegen die Skepsis geschützt, braucht daher von der Naturphilosophie nicht erst bewiesen zu werden: denn die Erfahrung, womit die Naturwissenschaften ihre Erkenntniss beginnen, ist die Grundlage jeder wissenschaftlichen Erkenntniss überhaupt, und ohne sie ist jeder Erkenntnissversuch unmöglich. Auf der Erfahrung ruht unsere Sicherheit von der Existenz der körperlichen Dinge: eine grössere Sicherheit können wir weder erreichen noch verlangen, denn sie ist gerade so gross wie die Gewissheit unseres Selbstbewusstseins. Wer die Existenz der Welt zu Anfang der Naturphilosophie erst beweisen will, muss ebensogut seine eigene Existenz als Mensch beweisen: und sowenig er Lust hat, diesen Beweis in eigener Sache anzutreten, ebenso wenig wird er auch den anderen verlangen. Die Naturphilosophie wendet also nur die Gesetze der allgemeinen Metaphysik auf das gegebene Material an, dessen Existenz über allen Zweifel erhaben steht: ihre Methode ist daher keine andere als die metaphysische.

§ 2. Die Eigenschaften der Naturphilosophie.

1. Als ein Zweig der Metaphysik besitzt die Naturphilosophie alle Eigenschaften der metaphysischen Wissenschaft. Sie ist demnach die höchste wissenschaftliche Erkenntniss der Natur, indem sie nicht wie die Naturwissenschaften blos einzelne Seiten ihres Gegenstandes erfasst, sondern die ganze Seinsfülle der Körperwelt nach ihrer Seinsvollendung

und Seinsintensität zu erkennen versucht. Ueber sie hinaus gibt es gar keine höhere menschliche Erkenntniss der Natur. Was darüber hinaus geht, könnte nur eine intuitive Erkenntniss, d. h. ein geistiges Schauen der Naturdinge ohne alles Folgern sein, und eine solche Erkenntnissweise ist erfahrungsmässig dem Menschen nicht gegeben. Daher würde auch jede Naturphilosophie von vornherein unmöglich sein, welche eine intuitive Erkenntniss der Naturkräfte verheissen wollte. Die naturphilosophische Erkenntniss ist ferner auch die gewisseste, die wir von der Natur erlangen können; eben weil jenes Wissen der Art nach das höchste Erkennen ist, dessen Gegenstand das von allem Stoffe befreite und unabhängige Allgemeine ist, was der Verstand allein in den körperlichen und von dem Stoffe abhängigen Dingen wahrzunehmen im Stande ist. Allerdings sind diese wirklichen Resultate der Naturphilosophie wenig zahlreich im Vergleich mit den sichern Resultaten der Naturwissenschaften. Darin ist aber die Naturphilosophie den niederen Wissenschaften überlegen, dass ihre Resultate grössere Allgemeinheit, grössere Gewissheit und tiefere Wahrheit besitzen. Während die Resultate der Naturwissenschaften oft nur hypothetischen Werth haben, indem sie auf der Voraussetzung von unbewiesenen Thatsachen ruhen, beschränkt sich die Naturphilosophie auf wenigere, aber allgemein gültige absolute Wahrheiten, die keiner Hypothese bedürfen und keiner solchen entstammen. Die Naturphilosophie ist ferner eine ursächliche Erkenntniss und zwar eine solche aus den letzten Ursachen. Von den Naturwissenschaften und der Mathematik entlehnt sie ihr schon zubereitetes Material nämlich die Thatsachen der Erfahrung und desjenigen wissenschaftlichen Erkenntnissgrades, der jenen niederen Wissenschaften eigenthümlich ist. Sie muss daher die wirklichen Resultate dieser letzteren annehmen und voraussetzen, sofern dieselben sicher sind, d. h. sofern sie Thatsachen oder thatsächliche Wahrheit enthalten. An die besonderen naturwissenschaftlichen und mathematischen Erklärungsversuche ist dagegen die Naturphilosophie nicht mehr gebunden; denn diese Versuche sind nicht mehr Thatsachen und Wahrheiten, sondern nur Voraussetzungen oder Annahmen und Wahrscheinlichkeiten oder Möglichkeiten der Erklärung. Wenn z. B. die Naturwissenschaften Kräfte als Symbole für noch unbekannte Ursachen aufstellt, so hat die Naturphilosophie nur die Kräfteäusserungen, so weit sie thatsächlich da sind, anzunehmen, während es ihre Pflicht ist, überall das Symbol zu entfernen und dafür die Wirklichkeit einzusetzen. Endlich ist die Naturphilosophie, wegen der Art ihres Erkennens, schwieriger als die Naturwissenschaften und die Mathematik, und darum auch weniger betrieben. Die anderen genannten Wissenschaften laufen ihr oft den Vorsprung ab, wenigstens hat es diesen Anschein: denn während ihre Entdecker endlos von Thatsache zu Thatsache eilen und dieselben der hypothetisch aufgestellten Rechnung unterwerfen, muss der Naturphilosoph warten, bis sie ein fehlendes

Glied in der Reihe der Factoren aufgefunden, und bis sie statt der Hypothesen endlich Gewissheit erhalten haben. Der Naturphilosoph kann also einerseits noch nicht alle Fragen lösen, die er sich aufwirft. Andererseits ist er aber glücklicher Weise nicht sklavisch von den Wissenschaften der beiden niederen Classen abhängig und nicht allein auf sie gewiesen: denn schon aus dem, was die gewöhnliche Erfahrung dem Verstande als Material zuführt, lassen sich weitgreifende allgemeine Resultate gewinnen. Darum brauchen wir nicht erst auf die Vollendung der anderen Wissenschaften zu harren, sondern können mit Fug und Recht schon jetzt die Naturphilosophie wissenschaftlich betreiben; und ebenso dürfen wir von der Tradition in der Geschichte der Philosophie auch für die Naturphilosophie eine Hülfe erwarten, soweit eben die alten Philosophen der Erfahrung folgend einfache und von allen beobachtete Thatsachen der Natur philosophisch betrachtet haben. Daher können wir aber auch annehmen, dass es eine unveränderliche Naturphilosophie geben muss, ebenso wie ihre sicheren Resultate unumstösslich sind: sonst wäre sie nicht die höchste, sicherste, allgemeinste ursächliche Erkenntniss der Natur.

2. Der Nutzen der Naturphilosophie ergibt sich klar aus ihrem Charakter. Als Theil der Metaphysik gehört sie nothwendig dazu, um die metaphysische Wissenschaft vollständig und vollkommen zu machen. Für die Psychologie und die übrigen philosophischen Wissenschaften ist sie eine nothwendige ergänzende Voraussetzung. Für das philosophische Denken selbst und für jedes philosophische System ist die Naturphilosophie der beste Prüfstein: denn der Fortschritt der Naturwissenschaften und der Mathematik hat uns eine so grosse Menge von Daten in die Hand gegeben, dass wir an ihnen eine philosophische Theorie auf ihre Allgemeinheit hin am besten prüfen können. Jede naturphilosophische Theorie, welche mit festen Thatsachen in Widerspruch tritt, ist daher von vorne herein als lügnerisch zu verwerfen. Aus der Naturphilosophie selbst werden aber die niederen Wissenschaften grössere Sicherheit und Allgemeinheit schöpfen; und so wird sie in ihren Folgen dazu dienen, die Herrschaft des Menschen über die blinden Kräfte der Natur zu erweitern und ihn selbst in seinem Leben vollkommener zu machen, indem sie ihm Weisheit, Macht und Lust erwirbt.

„Quorsum igitur nos, corporibus circum undique septi,
Materiae decus et formam externumque nitorem
Miramur tantum, summoque in cortice rerum
Ludimus? Internam cur non penetramus in aedem
Naturae atque adytis immitti poscimus ipsis?
Quam pulcrum est in principiis, in origine rerum
Defixisse oculos et nobile mentis acumen:
Pervolat huc sapiens, nugae sunt cetera vulgi."

(De Polignac, Anti-Lucretius.)

Zweites Capitel.

Das Weltganze.

„Omnes naturas natura ipsa cohibet et continet.“
Cicero, de nat. deor. 2, 13.

„Scala naturae .... nobis manifesta est ad sensum, e nullus potest dubitare, an creaturae ordinatae ... sint et existant, quia hoc per se manifestissimum.“
Raymundus de Sabunde, Theol. naturalis tit. 1.

Die Naturphilosophie betrachtet zunächst das Weltganze sowohl an sich wie in Bezug auf seine Eigenschaften. Darauf folgt die Frage nach der Existenz der Welt, nämlich nach ihrem Ursprung und ihrer Dauer. Das zweite Capitel zerfällt daher in vier Paragraphen: 1. die Einheit der Welt, 2. die Eigenschaften der Welt, 3. der Ursprung der Welt, 4. die Dauer der Welt.

§ 1. Die Einheit der Welt.

1. Die für uns sinnlich wahrnehmbaren Dinge werden in ihrer Gesammtheit, wie sie empirisch zusammen erscheinen, Welt oder Kosmos genannt. Der Ausdruck Welt wird von werald abgeleitet, welches als werolt, bei Ottfried worolt und englisch world, mittelhochdeutsch werlde erscheint und auf die Wurzel vir, gothisch vair, hinweist, die wir z. B. in den Worten Wergeld und Werwolf wiederfinden. Welt bedeutet also ursprünglich das Zeitalter der Männer, d. h. die Dauer des Menschengeschlechts. Im Muspilli, welches dem neunten Jahrhundert entstammt, werden die Philosophen oder Weltweisen „die weroltrechtwison“ genannt, d. h. diejenigen, welche wahres Wissen von dem Alter der Menschen besitzen. Den Ausdruck Kosmos brauchte schon Pythagoras für das Weltall, in welchem er eine mathematische Ordnung erkannte. Kosmos bedeutet Schmuck; in jedem Schmucke finden wir aber den Begriff der für das Auge sichtbaren Schönheit, die wir früher als splendor ordinis beschrieben haben. (I, 98.) Im Schmucke also erkennen wir eine Ordnung, und so wird das Wort Kosmos auf die Ordnung des Weltalls angewandt. Damit stimmt auch der lateinische Ausdruck für die Welt; denn mundus bedeutet ursprünglich das, was glänzend ist: somit besagen mundus und Kosmos dasselbe. Weniger poetisch, aber schon philosophisch abstrahirt ist die Bedeutung von Universum, welches

Wort aber auch die Einheit einer Vielheit ausdrückt und somit eine Ordnung bezeichnet, wie schon die älteren Etymologisten universum als unum versus alia erklärten.

2. Unter dem Worte Welt verstehen wir hier, nach der jetzt gewöhnlichen Bedeutung desselben, alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Als gewiss setzen wir voraus, dass solche Dinge wirklich existiren. Ob dabei die sinnfällige Erscheinung, die auch ein Ding genannt werden muss, das Letzte und Einzige ist, muss sich später zeigen. Allein dass es solche Erscheinungen wirklich gibt, steht fest. Wir fragen nicht nach Beweisen dafür, dass die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungsdinge da sind, sondern nur für dass, was sie sind. Die blosse Existenz der Welt ist der Ausgangspunct und die Veranlassung unseres Philosophirens; wenn wir daran zweifelten, so hätten wir kein Mittel, den Zweifel zu lösen, denn wir müssten consequent an jedem Mittel und selbst an unserer eigenen Existenz zweifeln, und somit würden wir gar nicht in der Lage sein, Naturphilosophie zu treiben. Die Weltdinge sind diejenigen, welche wir mit unseren Sinnen wahrnehmen. Worin der Vorgang der Wahrnehmung besteht, mag noch unentschieden bleiben: so viel ist vorab sicher, dass erfahrungsmässig eine Veränderung unserer körperlichen Organe dabei stattfindet, also irgend eine locale Bewegung in uns vor sich geht. Aus der Verschiedenheit dieser Bewegung erklären wir uns erfahrungsmässig die Verschiedenheit der Bewegungsursachen. Jedenfalls können wir nicht wahrnehmen, ohne vorauszusetzen, dass es eine Bewegung gibt; und weil alle Wahrnehmung durch die Sinne immer auf Bewegung beruht, so können wir das Dasein der Bewegung gar nicht beweisen, denn in einem solchen Beweise wäre die Voraussetzung der Bewegung nothwendig, um ihn zu führen, weil er doch nur durch Wahrnehmung geführt werden könnte. Weil aber die Thatsache, dass wir sinnlich wahrnehmen, durch die Thatsache unserer Existenz sicher gestellt oder vielmehr darin enthalten ist, so müssen wir auch die Thatsache der Bewegung darin versichert finden und haben kein Recht, einen Beweiss dafür zu verlangen, dass es Bewegung gibt, sondern nur zu fragen, was sie ist. Die Naturwissenschaften, welche alle Veränderungen der Körperwelt aus Bewegung zu erklären versuchen, bürgen uns ebenfalls für die Gewissheit der Thatsache, dass es wirklich Bewegung in der Welt gibt, wenn es überhaupt Körper gibt. Die Existenz der Erscheinungsdinge und ihrer Bewegung, soweit unsere sinnliche Wahrnehmung reicht, sind daher zwei feste Thatsachen, mit denen wir die Naturphilosophie zu beginnen haben.

3. In den Bewegungserscheinungen der Welt besteht thatsächlich ein Zusammenhang oder eine Einheit, und diese Einheit der Erscheinungen bildet eine gewisse Ordnung. Die Welt besitzt daher eine Einheit der Ordnung. Diese Einheit ergibt sich aus zwei Gründen, die wir der Erfahrung entnehmen. Erstlich findet eine Hinordnung unter

den Theilen der Welt auf einander statt. Die naturwissenschaftliche Beobachtung hat diesen Zusammenhang der Welttheile in zwei Gesetzen ausgesprochen: in dem Gesetz von der Umsetzung der Kräfte und in dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Was Kraft selbst ist, darüber erfahren wir freilich durch jene beiden sogenannten Gesetze noch nichts. Allein soviel kann die Naturphilosophie mit Sicherheit aus den naturwissenschaftlichen Beobachtungen entnehmen, — soweit nämlich jene beiden Gesetze wirklich gültig sind —, dass die Kräfteäusserungen der einzelnen Theile der Welt untereinander in einem Zusammenhang stehen. Ohne weiter nach dem Wesen der Kräfte zu fragen, so folgt sofort, dass die Ursachen jener Kräfteäusserungen, also die realen körperlichen Dinge oder die realen Theile der Welt, ebenfalls in einer solchen Ordnung unter einander stehen, welche durch die genannten Gesetzformeln angezeigt wird. Von Seiten der Naturwissenschaften wird daher die Einheit der Welt garantirt, soweit sie das vermögen. Wir können indess schon auf Grund allgemeiner Erfahrung dasselbe behaupten, ohne die Hülfe irgend einer besonderen Wissenschaft in Anspruch nehmen zu müssen. Wir selbst bedienen uns der Hände, und diese dienen uns als Werkzeug, womit wir uns alle anderen Werkzeuge bereiten. Die Thatsachen der Ernährung, die Benutzung von Feuer u. s. w. beweisen, dass die Menschen, Thiere, Pflanzen, Steine u. s. w. in ihrer Thätigkeit eine gegenseitige Hinordnung zu einander haben; denn eines dient dem Nutzen des anderen, sei es zur Erhaltung des Seins, sowohl der Gattung wie des Einzeldinges, sei es zur Vollendung dieses Seins. Auch eine solche Ordnung des gegenseitigen Nutzens erkennen die Naturwissenschaften zwischen den einzelnen Theilen der Welt an und weisen ihn im Einzelnen nach. (Th. 1. 11. 3.) Diese Ordnung ist also eine Einheit der vielen Theile der Welt. Soweit wir die Ordnung beobachten und denkend erfassen, gibt sie uns ein Recht, sie auch in den noch nicht beobachteten Theilen der Welt vorauszusetzen. Wir sind ausgegangen von den Dingen, welche sinnlich wahrnehmbar sind. Derart sind aber nur solche Gegenstände, welche unseren körperlichen Organen entsprechen, also unserem Körper in irgend einer Weise gleichartig sind. Ebenso wie unser Körper materiell genannt wird, so müssen daher auch alle Theile der Welt, von denen hier die Rede ist, materiell sein. Allen materiellen Dingen kommt aber erfahrungsmässig irgend eine Quantität oder Ausgedehnheit und eine räumliche Beziehung zu. Wir schliessen daher, dass das materielle Weltganze eine Ausdehnung hat und einen Raum einnimmt. Ein zweiter Grund für die Annahme der Welteinheit liegt in der Erfahrung, dass die verschiedenen Arten der körperlichen Dinge, die wir sinnlich wahrnehmen, stufenmässig geordnet erscheinen, oder mit anderen Worten, dass die Sinnesvollkommenheit und die Vollkommenheit des Thätigseins in der ganzen beobachteten Reihe körperlicher Dinge Gradunterschiede aufweist. (Th. 1. 47. 2.) Diese Erfahrung

hat man in dem Gesetze der Continuität verallgemeinert. Dieses Gesetz hat aber auch oft eine falsche Deutung erhalten. Man hat nämlich zwischen jedem Paar von Gegensätzen eine mittlere Gattung finden wollen, worin die beiden entgegengesetzten Classen von Dingen identificirt würden. So sollte z. B. die einfache Substanz die Identität der körperlichen und geistigen Substanz sein. Allein wir können eine Gattung oder Art nicht denken, welche aus entgegengesetzen Eigenthümlichkeiten besteht. Zwei Arten derselben Gattung haben das Allgemeine des Gattungsbegriffes allerdings gemein, unterscheiden sich aber durch Besonderheiten, welche zu dem Gattungsbegriffe wirklich hinzukommen. Wäre aber eine mittlere Art möglich, so müsste dieselbe entweder die zwei sich gegenseitig von ein und demselben Subject ausschliessenden Unterschiede wirklich enthalten, oder es käme eine neue und dritte, aber keine mittlere Art zu Stande. Wenn die Continuität in diesem Sinne wirklich Geltung hätte, so müssten auch solche Uebergangssachen überall wirklich vorkommen, z. B. ein Thier-Mensch, der sowohl die Natur der vernunftlosen Thiere wie des mit Vernunft begabten Menschen in sich vereinigte. Wir müssen ferner das Gesetz der Continuität, welches hier als eine allgemeine metaphysische Wahrheit behauptet wird, von den Fällen rein mathematischer Continuität unterscheiden. Letztere kommt nur in quantitativen Grössen vor; diese sind aber für die metaphysische Betrachtung nicht die körperlichen Dinge selbst, sondern nur Erscheinungen oder neue accidentelle Seinsweisen des substantialen Seins. Soweit also auch mathematische Continuität in den körperlichen Dingen wirklich nachgewiesen wird, sowenig folgt daraus die metaphysische Continuität der körperlichen Dinge als solcher. Die rein mathemathisch erfasste Continuität ist selbst in vielen Fällen nur eine Hypothese, oder eine wahrscheinliche Verallgemeinerung, die deshalb nicht einmal in ihrem eigenen Gebiete dazu berechtigt, alle wesentlichen Unterschiede für quantitativ zu erachten. (Vgl. Jevons, Principles of science, chap. XXVII p. 615 sqq.) Die Bedeutung der Continuität liegt innerhalb des Gebietes derjenigen physikalischen Gesetze, welche unzweifelhaft aus der Bewegung entspringen. Darüber hinaus erstreckt sich die Continuität nicht. Im metaphysichen Sinne können wir unter Continuität nur den stetigen Unterschied der Seinsvollkommenheit verstehen, welche sich in den einzelnen Theilen der Welt thatsächlich findet. Wir finden z. B. unter den Protozoa gewisse Schwämme, und ebenso unter den Coelenterates gewisse Ordnungen, welche den rein pflanzlichen Erscheinungen am nächsten kommen, während einige Algen und Fungi die geringsten Unterschiede von rein mineralischen Erscheinungen aufweisen. (Vgl. Th. in Arist. de Anima, a. 7. Harper, Metaphysics II, 744.) Diese Continuität kann nur auf dem Boden der Erfahrung erkannt werden, also nur durch ein Schlussverfahren a posteriori, soweit die Thatsachen reichen: nie darf sie aber apriorisch als ein höchstes Weltgesetz auf-

gestellt werden, weil die Kenntniss der Erfahrung keinen einzigen Grund dafür gefunden hat. Continuität als ein Gradunterschied der Seinsvollkommenheiten, oder genauer als ein Unterschied der Seinsvollkommenheiten, den wir so auffassen, wie wir Gradunterschiede von Grössen vorzustellen pflegen, bedeutet also nur eine durchgehende Ordnung der verschiedenen Gattungen und Arten. Dasjenige, was in der höchsten Gattung das Letzte oder Niedrigste ist, kommt demjenigen nahe, was in der niederen Gattung das Höchste ist. (Th. c. gent. 2, 68: in lib. de causis lect. 4 u. 30.) Der wesentliche Unterschied der Arten, der sich auf die wesentlichen Qualitäten der wirklichen Dinge gründet, wird dadurch nicht aufgehoben. Die wesentlichen Qualitäten aber lernen wir nur aus der Erfahrung, und zwar zunächst durch die Sinne, oder um die Sache gleich ganz zu erledigen, durch die von unserem Bewusstsein als von einander durchaus verschieden wahrgenommene Sensationen, über die wir zu reflectiren vermögen.

4. Die Einheit der Welt ist daher nur eine Einheit der Ordnung, also eine accidentelle, nicht aber eine Einheit an sich. Also kann die Welt als Ganzes auch nicht als ein einheitliches Wesen aufgefasst werden: sie ist daher keine Substanz. Allerdings ist die Materialität oder Körperlichkeit der Dinge etwas, was allen Theilen der Welt, soweit sie nämlich sinnlich wahrnehmbar wird, gemeinsam ist. Diese Materialität legen wir allen Theilen der Welt auf Grund der Erfahrung bei, insofern wir Ausdehnung und Räumlichkeit an allen Körpern vorfinden. Allein diese Gemeinschaftlichkeit der Eigenschaften lässt uns höchstens auf ein gemeinsames reales Princip schliessen, aus welchem alle erfahrungsmässigen Beziehungen der Körperlichkeit und Räumlichkeit entspringen. Daher kann die Einheit der Erfahrungswelt auch nur soweit reichen, als die metaphysische Bedeutung eines solchen Principes es gestattet; wir können daher, wenn wir jenes Princip als ein Seinselement der körperlichen Dinge auffassen, die Einheit der Welt als eine natürliche gelten lassen, müssen sie dann aber durchaus im Sinne des Seinselementes verstehen und nicht eine einzige fertige Substanz aus der Einheit eines besonderen Seinselementes der körperlichen Substanzen folgern. Nur zur Sicherheit sei dabei besonders bemerkt, dass wir, wenn wir von Seinselementen sprechen, die metaphysische, nicht aber die physikalische oder chemische oder auch mathematische Zusammensetzung meinen. Die Annahme, dass die Welt ein specifisch einheitliches Wesen sei, ist metaphysisch unmöglich, weil sie zu falschen Folgerungen führt. 1) Wäre die Welt ein specifisch einheitliches Wesen, so müsste sie entweder eine Substanz oder nur ein Accidenz sein. Ersteren Falles wären alle als Accidenzen an ihr wahrgenommenen Erscheinungen nicht real, sondern nur ein Schein, d. h. nur subjectiv in uns, weil ein und dieselbe Substanz nicht gleichzeitig entgegengesetzte Accidenzen haben kann, die sich gegenseitig ausschliessen

würden: und das müsste sicher der Fall sein in Bezug auf die Qualitäten. Im zweiten Falle gäbe es aber gar keinen Träger der Accidenzen, worin diese letzteren ihr Sein hätten, und die Realität des Welterscheinungen wäre wiederum in Frage gestellt. 2) Wäre die Welt eine einzige Substanz, so müssten die materiellen und die nicht materiellen Dinge ihrer Substanz nach identisch sein. Geist und Materie wären demnach, soweit sie beide reale Dinge sind oder sein können, identisch; und die durch Erfahrung wenigstens begründete Scheinrealität ihrer Unterschiede wäre nicht wahr, und jedes Wissen als ein sicheres Erkennen der Dinge müsste damit aufhören. Aber auch direct lässt sich dasselbe beweisen. Wir haben die wirklichen Dinge zu erklären und müssen dabei von der Erfahrung ausgehen, nicht aber apriorisch die Welt uns zurecht construiren. Aus der Erfahrung haben wir den Begriff einer vollständigen Substanz gewonnen (I, 124.). Diesen Begriff haben wir auf das Weltganze anzuwenden und zu sehen, ob sich beide decken. Vollständig ist eine Substanz im Sinne der Substantialität nur als diejenige Substanz, welche aus sich selbst alle ihr eigenthümlich zukommenden specifischen Thätigkeiten verrichten kann, so dass sie selbst für den Kreis jener bestimmten Thätigkeiten das Princip ist, welches thätig ist. In diesem Sinne kann die Welt als Ganzes nicht Substanz sein: denn unter Welt verstehen wir zunächst nur die Gesammtheit der körperlichen Dinge; die Erfahrung zwingt aber zur Annahme von Kräfteursachen in jenen Dingen, welche aus körperlichen Principien gar nicht erklärbar sind, wie im Einzelnen später zu zeigen ist. Sonach ist das Princip der Materialität, worin die Einheit des Weltganzen in dieser Bedeutung des Wortes Welt zu suchen ist, nicht das einzige Princip der in der Welt als Erscheinungen wahrgenommenen Thätigkeit. Vollständig heisst dagegen eine Substanz mit Rücksicht auf ihre besondere der Art nach bestimmte und begrenzte Wesenheit, wenn ihr Begriff sowohl das Sein in etwas anderem als Seinssubject ausschliesst, als auch das Verbundensein mit einem anderen Subject zu einer der Art nach bestimmten einheitlichen Wesenheit geradezu verneint. Auch in diesem Sinne ist das Weltganze nicht eine vollständige Substanz, weil die Wesensbesonderheit der körperlichen Dinge nicht von dem ihnen allen gemeinsamen materiellen Princip herrühren kann, und weil ferner die Materialität als solche überhaupt kein vollständiges Wesensprincip bildet. Endlich kann aber das Weltganze überhaupt nicht als Substanz gefasst werden; denn der Begriff der Substanz ist im Gegensatz zum Accidenz erfahrungsmässig aus den Welttheilen erst zu entnehmen und setzt somit den erfahrungsmässigen Unterschied derselben voraus. Der Substanzbegriff gilt daher nur innerhalb der Welt für Theile derselben kann aber nicht über dieselben hinaus so verallgemeinert werden, um das Weltganze einzuschliessen. Sobald man ihn so verallgemeinert, verliert er durchaus seine philosophische Bedeutung und seine Gültigkeit

für die darnach benannten einzelnen Arten der körperlichen Substanzen. Es bleibt also nur übrig, einen neuen Begriff für die letzeren zu erfinden, der trotz des neuen Namens, den man ihm beilegen würde, wiederum das bezeichnen müsste, was der alte innerweltliche Substanzbegriff besagt hatte, von welchem aber die Welt als eine Einheit in jedem Falle auszuschliessen ist. Die Welt ist also in keiner Rücksicht eine einheitliche Substanz, ihre Einheit ist keine substantiale. Die Ausführlichkeit, womit diese Frage erörtert ist, muss darum entschuldigt werden, weil dadurch die pantheistische Weltauffassung ein für alle Mal widerlegt ist, welche eben metaphysisch unmöglich und nur phantastisch, aber nicht philosophisch ist. Unser Beweis ruht einfach auf der Erfahrungsthatsache von der wesentlichen Verschiedenheit einzelner Welttheile; und diese Verschiedenheit behaupten wir so weit, als wir sie sinnlich wahrnehmen und durch die Naturwissenschaften denkend bestätigen. Vielleicht dürfte noch einem möglichen Einwand vorzubeugen sein, der gerade aus der naturwissenschaftlichen Auffassung entspringen könnte. Nach der letzteren sucht man alle Erscheinungen als Bewegung zu erklären. Die Bewegung selbst ist aber, selbst wenn wir ihr Wesen nicht ergründen könnten, sicher nicht das Wesen der körperlichen Dinge und nicht ihre Materialität selbst. Andererseits leugnet auch die Naturwissenschaft niemals die Verschiedenheit der Bewegung, d. h. philosophisch gesprochen, ihre Arten. Diese letzteren bleiben also auch in der genannten naturwissenschaftlichen Annahme als reale von einander verschiedene Bewegungsweisen bestehen: und auf diese Thatsache gründet sich unser Beweis, dem wir deshalb wenigstens die Genauigkeit der exacten Wissenschaften zusprechen dürfen.

5. Die Welt ist keine einheitliche Substanz, also kann sie auch kein Individuum sein und folgerecht auch keine Hypostase (I, 128). Daher kann in ihr unmöglich ein einziges Princip der Weltthätigkeiten oder Erscheinungen angenommen werden, und deshalb erweist sich die Annahme einer Weltseele von vornherein als unmöglich. Die Auffassung des Weltganzen als eines grossen Thieres oder eines Gottes ist daher ganz unphilosophisch, so dass man sie einem so tiefen Philosophen, wie Plato war, im Ernste gar nicht erst zumuthen durfte. Eine so kindliche Deutung platonischer Mythen ist doch nur ein Beweis von der speculativen Unreife des Interpreten. (Plato, Timaeus p. 30 sq. Vgl. von Thimus, die harmonicale Symbolik des Alterthums 1876 II, 185 ff.) Spinoza war weiser; denn aus der einen Substanz, die er annahm, schloss er folgerichtig auf die Göttlichkeit derselben, leugnete aber damit die Realität der Welt als solcher und musste zu einem Widersprüche enthaltenden Begriff von Gott seine Zuflucht nehmen.

6. Unter Welt verstehen wir hier den Inbegriff der körperlichen Dinge, welche der Erfahrung irgendwie zugänglich sind. Soweit also unsere Erfahrung reicht, soweit reicht auch unsere Welt: es gibt also

ür die auf Erfahrung ruhende wissenschaftliche Erkenntniss nur eine
inzige Welt. Kann man aber, ohne in Widersprüche zu verfallen,
nnehmen, dass es ausser der wirklichen Erfahrungswelt noch andere
Welten gibt? Die in unserer Auffassung des Raumes aus jener An-
ahme folgende Vielheit des Raumes wäre jedenfalls kein Grund, gegen
ie Möglichkeit mehrerer Welten; denn in unserer Anschauung ist der
Raum selbst eine reale Relation in den Körpern. Aus der Vielheit der
Welten würde also nur eine reale Vielheit des Raumes folgen, d. h.
ine Vervielfachung jener Relationen. Allein die Verschiedenheit des
Raumes würde höchstens eine physikalische, aber nie eine metaphysische
Verschiedenheit der Welten ergeben. Physikalisch ist es möglich,
usser der realen Welt noch andere Körper, also z. B. andere Stern-
ysteme zu denken. Metaphysisch dagegen betrachtet, kann es immer
ur eine einzige wirkliche Welt geben, welche unter unendlich vielen
ein möglichen Welten allein realisirt ist. Gesetzt nämlich, es gäbe
irklich zwei von einander durchaus verschiedene Welten. Die neue
Welt ist entweder auch eine materielle oder nicht. Im ersteren Falle
äre sie der Gattung nach nicht von der Erfahrungswelt verschieden.
n zweiten Falle wäre sie eine Welt von absolut immateriellen Seins-
rmen, fiele also der Gattung nach mit den rein immateriellen Prin-
ipien unserer Erfahrungswelt zusammen. Ferner müssen alle Dinge,
elche von der ersten Ursache herkommen, sowohl unter sich wie zur
rsten Ursache selbst in einer realen Beziehung stehen. (Th. 1. 11. 3;
. 21. 1 ad 3.) Jede neue als möglich angenommene Welt müsste
ber, sobald sie wirklich wird, dem Sein nach von der allgemeinsten
ler ersten Ursache des Seins verursacht sein, würde also ebenso eins,
ahr und gut sein, wie unsere Welt, und somit dem Seinsbegriffe nach
icht verschieden von der Erfahrungswelt sein. Wie verschieden nämlich
ich die einzelnen Wesen der möglichen Welt wären, das Sein als
olches, weil es nur ein analoger Begriff ist, wäre nicht von dem Sein
rschieden, welches wir zum Gegenstande unserer philosophischen Er-
nntniss in den wirklichen Dingen machen. Es kann also nicht mehrere
etaphysisch von einander getrennte Welten geben.

§ 2. Die Eigenschaften der Welt.

1. Das Weltganze bietet für die metaphysische Betrachtung, welche
s Sein der Welt als solches zum Gegenstand hat, gewisse charakteri-
ische Eigenschaften dar. Das Weltganze ist eines durch die Einheit
r Ordnung, welche in den wirklichen Dingen besteht. Die meta-
ysischen Eigenschaften der Welt sind also Eigenschaften jener Einheit.
e Erfahrung lehrt uns zunächst die Thatsache der Bewegung: es
bt Bewegung in der Welt, die einzelnen körperlichen Dinge sind be-
glich. Wir beobachten zunächst eine Ortsbewegung, und in ihr

erkennen wir eine Veränderung der körperlichen Dinge in Bezug auf Ort, Raum und Lage. Die Naturwissenschaften lehren ferner auf Versuche gestützt, dass alle sinnlich wahrnehmbaren und soweit auch messbaren Erscheinungen auf Bewegung beruhen. Sie lassen sich freilich weder über das metaphysische Wesen dieser Bewegung aus, noch belehren sie uns über die Wesenheit des bewegten Subjectes, ohne welches eine Bewegung überhaupt nicht denkbar ist. Allein aus der naturwissenschaftlichen Hypothese und den einfachen Thatsachen der Erfahrung müssen wir jedenfalls soviel mit Sicherheit schliessen, dass dasjenige, was in Bewegung ist, von einem Seinszustand in einen anderen Seinszustand übergeht, falls überhaupt die Bewegung eine reale ist. Ein solcher Uebergang gehört zum Begriff der Veränderung. Alle körperlichen Dinge sind aber beweglich, d. h. veränderlich in Bezug auf den Ort. In unserer Auffassung vom Raume (I, 163 f.) ist dies leicht ersichtlich: denn die reale Raumrelation, ohne welche es keinen Ort geben kann, folgt der Ausdehnung der Körper, ist daher selbst in den Körpern, ohne jedoch zu ihrer Substanz zu gehören. Weiter zeigt auch die naturwissenschaftliche Annahme von der Erhaltung der Kraft und der Umsetzung der Kräfte eine Veränderungsmöglichkeit in dem Seienden, welches Kraft besitzt. Auch zeigt die Naturwissenschaft eine totale Veränderung in dem Complex von Merkmalen oder Eigenschaften, deren Gesammtheit wir philosophisch als das in der Definition ausgedrückte Wesen eines Dinges bezeichnen; und dieses Werden und Vergehen der körperlichen Substanzen, wie es z. B. die Chemie verfolgt, ist ebenfalls eine Veränderung im Sinne des Ueberganges oder Durchganges eines Dinges durch verschiedene Seinszustände. Auch da, wo eine solche Veränderung, sei es als Ortsbewegung oder Wesensveränderung, noch nicht experimentell festgestellt ist, muss dennoch aus der Aehnlichkeit der Materialität mit Nothwendigkeit und Gewissheit auf die Möglichkeit der Bewegung oder Veränderung geschlossen werden. Obwohl wir daher gern eine Gradverschiedenheit der Veränderlichkeit, d. h. der Veränderungs- oder Bewegungsmöglichkeit zugeben, so folgt doch die Veränderlichkeit selbst als eine allgemeine Eigenschaft innerhalb des Weltganzen. Das Weltganze ist aber nur eins durch die Einheit der Ordnung, deren einzelne Glieder veränderlich sind. Die erste Eigenschaft der Welt ist also ihre Veränderlichkeit, d. h. die Möglichkeit und Anlage des Wechsels in den Erscheinungen.

2. Alles, was veränderlich ist, kann nicht absolut einfach, sondern muss ein zusammengesetztes Seiendes sein. Die Welt der körperlichen Dinge ist daher ein durchaus zusammengesetztes Seiendes. Diese Nichteinfachheit der Welt ist zuerst ersichtlich aus der Anzahl oder der numerischen Verschiedenheit der Erfahrungsobjecte selbst innerhalb ein und desselben Wesenscomplexes derjenigen Erscheinungen, die wir Individuen derselben Art nennen. Zweitens ist die Zusammensetzung

Weltganzen quantitativ oder der Ausdehnung nach ersichtlich. Diese Zusammensetzung heisst die integrale: alle Körper sind nämlich ausdehnungsfähig, und aus ihrer bestimmten Ausdehnung oder Quantität folgt, sobald dieselbe wirklich ist, die Integrität der Körper, wonach sie Theile haben, welche zwar nicht als solche die Wesenheit des bestimmten Körpers bilden, ihm aber seine bestimmte naturgemässe Vollkommenheit als eine accidentelle Seinsvollkommenheit verleihen. Also ist die Körperwelt quantitativ oder integral zusammengesetzt und nicht absolut einfach. Drittens haben wir auf Grund der durch die Erfahrung erkannten Erscheinungen in der realen Welt Substanzen und Accidenzien unterschieden. Dasjenige reale Sein der Dinge, welches wir ihre Wesenheit nennen, ist daher nicht einfach, sondern nach den Kategorien verschieden. Daher ist die Welt dem Wesensein nach nicht einfach, sondern den Kategorien nach zusammengesetzt. Viertens findet im Werden und Vergehen der Dinge in der Welt eine Wesensveränderung statt, und deshalb ist eine Vielheit der Wesenheit vorhanden, wodurch die Welt als Ganzes wesentlich zusammengesetzt ist und nicht eine einheitliche bestimmte Wesenheit besitzt. Endlich haben wir fünftens ebenfalls auf Grund der Erfahrung zwischen dem Wesen der realen Dinge und ihrer Existenz oder ihrem Wirklichsein unterscheiden müssen; daraus folgt aber die entitative oder Seinszusammensetzung schlechthin als eine Eigenschaft der Welt. Also ist die Welt durchaus zusammengesetzt.

3. Als dritte Eigenschaft der Welt ergibt sich ihre Endlichkeit. Die Phantasie der Dichter und der Wahn einiger Naturforscher reichen nicht hin, die Unendlichkeit des Raumes und der ihn erfüllenden Materie zu beweisen. 1) Die Welt als Ganzes ist nicht absolut unendlich. Nur dasjenige ist absolut unendlich, dessen Seinsvollkommenheiten alle ungrenzt sind. Die Welt ist kein einfaches Seiendes, sondern zusammengesetzt. Was aber so beschaffen ist, das kann nicht absolut vollkommen, also auch nicht schlechthin unendlich sein. (Vgl. I, 106.) 2) Die Welt ferner endlich dem Wesen nach. Sie ist zusammengesetzt. Es finden sich in ihr verschiedene Wesenheiten. Das Sein der Wirklichkeit ist die Actualität, d. h. Verwirklichung und höchste Seinsvollendung der besonderen Wesensformen, von welchen und in welche es innerlichst aufgenommen und eben dadurch besondert, begrenzt und beschränkt, also verendlicht wird. Aus der Zusammensetzung von Wesen und Existenz in den Dingen, folgt also nothwendig die Endlichkeit der Weltteile und daher die Endlichkeit der Welt als Ganzes. 3) Die Welt ist weiter endlich der Quantität nach. Es kann keine wirklich unendliche Quantität geben (I, 109); also kann die Anzahl der wirklichen Welttheile nicht unendlich sein. Weder die Wellen des Oceans, noch die Sandkörner an seinem Ufer, noch die Sterne des Himmels, noch die Infusorien sind wirklich unendlich. Allerdings können wir die Körper ohne

Ende theilen, wenigstens durch unsern Verstand: allein das bewirkt nur, dass die Welt indefinite Theile hat, die der Möglichkeit oder Anlage nach allerdings endlos sind, der Wirklichkeit oder der vollzogenen Theilung nach aber immer schlechthin endlich oder begrenzt und daher auch an sich messbar sind. Der Raum ist in den Körpern (I, 165), also in den Theilen der Welt. Weil aber die letzteren ihrer wirklichen Ausdehnung nach endlich sind, so muss auch der gesammte Weltraum endlich sein. Unsere Vorstellung von der Grösse der Welt ist nur eine relative, d. h. wir messen nur die Ausdehnung der Theile innerhalb der Welt. Von der Grösse des Ganzen können wir keine Vorstellung erlangen, weil es an einem absoluten Maasse fehlt. Gesetzt nämlich, durch irgend eine allgewaltige Naturkraft würden alle Ausdehnungen in der ganzen Welt gleichzeitig in einem bestimmten Verhältniss geändert, sei es vergrössert oder verkleinert, so würde diese Veränderung, die ja auch uns selbst und alle unsere Messinstrumente beträfe, von uns nie beobachtet werden können und in der That ohne alle Folgen bleiben, wenn sie nur allgemein und gleichzeitig eintrate. Denn das Weltganze können wir nie messen, sondern nur seine Theile und diese selbst sind der einzige uns zu Gebote stehende Maassstab. Alles Messen ist ein Vergleichen, und dazu gehören immer zwei nicht identische Dinge. Ausser der Welt gibt es aber nichts Reales, denn Welt bedeutet die Gesammtheit des realen Seins. Also kann das Weltganze mit keinem real von ihm verschiedenen Seienden verglichen, also auch nicht gemessen werden. Alle Maasse sind also innerweltlich und deshalb nur relativ, gültig in Bezug auf einander, geben aber keine absolute Maasseinheit. Da aber ein solcher Wechsel der Quantität in der Welt an sich ohne Widerspruch denkbar und also möglich ist, so folgt klar, dass wir die Totalausdehnung der Welt nicht wissen können, unsere Kenntniss muss immer eine relative bleiben und sich auf Welttheile beschränken, kann aber bezüglich dieser Theile endlos wachsen, d. h. sachlich gibt es keine Grenze für die Zunahme unserer Erkenntniss bezüglich der Anzahl und Ausdehnung der Dinge in der Welt, insofern die Dinge unbegrenzt theilbar sind. Schlechthin aber und an sich ist also die Welt quantitativ endlich, und ihr Raum, der nur in den Weltkörpern wirklich ist, muss ebenso allseitig begrenzt, d. h. endlich sein. Hieraus folgt aber weiter: die Welt hat als Ganzes keinen Ort und keine Lage, nur die in der Welt seienden Körper haben ein Sein des Ortes und der Lage. Diese beiden Kategorien sind ja selbst nur solche in Bezug auf die innerhalb der Welt real vorhandenen Dinge und schliessen deshalb die Allheit des wirklich Seienden von ihrem Begriff aus. Das ist sofort ersichtlich bei dem Begriff des örtlichen Seins. Die Welt als Ganzes kann keinen Ort haben; denn es gibt keinen Körper ausserhalb der Welt, von dessen Oberfläche die Welt eingeschlossen werden könnte, weil es ausser der Welt überhaupt nichts

eales gibt. Man muss daher, wenn man von dem Weltganzen eine orstellung gewinnen will, sehr vorsichtig zu Werke gehen und einige rthümer der Phantasie zu vermeiden trachten. Nach der gegebenen usführung dürfen wir uns das Weltganze nicht etwa als einen grossen örper vorstellen, den man von aussen ansehen oder beschreiben könnte; enn er kann gar keine äussere Oberfläche haben, sondern erreicht in ch selbst, d. h. im Innern seine Seinsgrenze, so dass nur von einer letzten neren Oberfläche die Rede sein kann. Natürlich hört unsere Phanisievorstellung dabei auf: nur der Verstand kann folgernd sich davon nen Begriff bilden. Es wird uns also auch nie gelingen, etwa zu fahren, wo die Grenze oder das Ende ist. Erstlich hat diese Grenze lbst kein Wo mehr; und zweitens könnten wir einen solchen Punct ıch durch Erfahrung niemals auffinden. Gesetzt nämlich, wir seien n Ende der Welt glücklich angelangt und versuchten mit Hülfe der ısten Maschinen ein Loch in die letzte innere Oberfläche des Weltınzen zu bohren oder zu sprengen: das würde uns nie gelingen. nsere Maschinen könnten weder ein Atom aus der Welt herausbewegen ch selbst im leeren Raume bewegt werden, — denn ausser der Welt t gar nichts, kein Sein, also nicht einmal ein leerer Raum; und ferner ürde wegen der Unmöglichkeit, etwas aus der Welt herauszubewegen, r Widerstand der letzten inneren Welttheile ein absolut unüberwindher sein. Aber es bedarf gar der Annahme einer letzten Weltschale cht: es genügt, das ausserhalb des Seins, d. h. hier der realen innerltlichen Körper nichts ist und also auch nichts dort sein oder hinauswegt werden kann. Endlich können wir noch weiter schliessen, das eltganze muss stereometrisch ein regulärer Körper sein; d. h. es kann cht zwischen zwei beliebigen Puncten der Seinsgrenze eine gerade nie geben, welche ausserhalb der Welt läge, weil dort nichts, also ıch keine reale gerade Linie als kürzester Weg zwischen zwei Puncten istiren kann. Es steht also die Endlichkeit der Welt und des Weltumes und ferner die Regularität und Symmetrie der Welt und des eltraumes mit absoluter Sicherheit fest. Ja wir können sogar noch ehr bestimmen. Unsere euklidische Geometrie ist aus den wirklichen örpern abstrahirt. Ihre Gesetze sind durch die Erfahrung der realen elt garantirt. Mag es auch ausser der euklidischen noch andere ometrische Systeme geben, welche die Geometrie einer möglichen ıum- und Weltordnung ausdrücken; für unsere reale Welt ist nur ne Geometrie wirklich, also dürfen wir unfehlbar von richtigen geomeischen Gesetzen auf die reale Körperwelt zurückschliessen und aus nen die metaphysischen Bedingungen der Welt erkennen, soweit sie e Raumbeziehungen betreffen. Ueber je drei Puncte einer Ebene ınn immer ein Kreis construirt werden, dessen Peripherie alle drei ıncte einschliesst. Zu jeder Gruppe von drei Puncten in einer Ebene uss also immer ein solcher Kreis gehören. Die Welt ist, wie wir

gesehen, endlich, aber auch in jeder der drei Erfahrungsdimensionen endlich. Lassen wir jetzt in einer dieser Dimensionen die Welt durch eine Ebene schneiden, so müssen je drei beliebige Puncte in jener Ebene, die wir in unserer Vorstellung beliebig verlängern dürfen, jedesmal auf einer Kreisperipherie liegen, gleichviel ob sie unendlich, d. h. indefinit nahe oder indefinit entfernt von einander angenommen sind. Nehmen wir den Fall des Maximum ihrer Entfernung von einander, so ergibt sich ein zugehöriger grösster Kreis in dieser Ebene, und dieser grösste Kreis, der erfahrungsmässig da sein muss, ist die Grenze der realen Welt. Da wir aber die Welt durch eine indefinite Anzahl solcher Ebenen von einem Puncte aus schneiden können und stets zu demselben Resultate gelangen, so entspricht dieser Vorgang der Drehung jenes ersten grössten Kreises um seine Axe: daher folgt evident, dass das Weltganze nur eine Kugel sein kann, welche allerdings von den gewöhnlichen Erfahrungskörpern derselben Ordnung dadurch abweicht, dass sie keine äussere begrenzende, sondern nur eine letzte innere Oberfläche besitzt. Da ferner Bewegung nur im Raume denkbar ist, und das Weltganze nicht selbst im Raume ist, sondern in sich den Raum enthält, und da ausser dem Weltganzen absolut nichts ist, also auch nichts werden kann und keine Bewegung möglich ist, so folgt weiter, dass die Weltkugel selbst als Ganzes unbeweglich ist, d. h. dass alle Bewegung nur in ihr oder innerhalb des ihr äquivalenten Raumes vor sich gehen muss. Hiermit finden die Worte ihre Berechtigung, die Parmenides schon ausgesprochen hat: *πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ.* (Ueberweg, Gesch. der Phil., 5. Ausg. 1876. I. S. [illegible]

4) Eine relative Unendlichkeit wäre in der Qualität denkbar. (I, 10[illegible] Die Welt ist aber auch qualitativ endlich. Mit anderen Worten: die Kraftsumme, die in der Natur wirkt oder aufgespeichert ist, kann niemals eine wirklich unbegrenzte oder unendliche sein, sondern bleibt immer schlechthin endlich, obwohl sie der Anlage nach unendlich, als indefinit gedacht werden kann. Endliche Substanzen können nur schlechthin endliche, d. h. durch die Modifications- oder Aufnahmefähigkeit der Substanzen selbst beschränkte Qualitäten haben. Die Modificationsfähigkeit der Substanz muss aber immer eine solche sein, welche der endlichen, d. h. im Sein begrenzten Wesen der Substanz proportioniert ist. Also kann auch die Summe der in der realen Welt vorkommenden und wirklich seienden Qualitäten oder Naturkräfte nur eine wirklich begrenzte oder endliche sein. Hieraus folgt weiter, dass auch die Thätigkeit oder Wirksamkeit aller Theile der Welt zusammengenommen von begrenzter Intensität ist und deshalb auch nur begrenzte oder endliche Wirkungen hervorbringen kann.

4. Die vierte Eigenschaft der Welt ist die Contingenz derselben. Contingent, d. h. nicht nothwendig ist dasjenige, welches im Begriffe seines Wesens die Existenz oder das Wirklichsein noch nicht nothwendig

enthält. Die Welt ist aber veränderlich, also aus Potentialität und Actualität zusammengesetzt und deshalb begrenzt. Sie hat also den Grund ihres Wirklichseins nicht in dem, was sie ist. Ihre einzelnen Theile sind ferner contingent; denn in den an sich endlichen Wesen, welche in der Welt wirklich sind, ist keine innere Nothwendigkeit ihrer wirklichen Existenz erfindlich. Endlich, so weit etwas aus Theilen zusammengesetzt ist, wird das Ganze später als die Theile. Daher ist das Wirklichsein des Ganzen selbst ein späteres, — wenigstens der Natur und dem Begriffe nach —, und deshalb nicht nothwendig im Wesensein der Theile enthalten. Daher kann die Welt, aus contingenten Theilen zusammengesetzt, nicht ein nothwendiges Sein haben, sondern ist selbst schlechthin contingent.

5. Aus den genannten Eigenschaften ergeben sich die Seinsvollkommenheiten des Weltganzen von selbst. Die Welt ist also nicht einfach, hat also ein zusammengesetztes Sein und somit nur eine Einheit der Ordnung. Sie hat ein endliches, ein contingentes und veränderliches Sein. Ihre Vollkommenheiten in Bezug auf das Sein sind also beschränkt und nicht grenzenlos, sind also nicht absolute, sondern nur relative Vollkommenheiten. Sie ist daher auch nicht unter allen möglichen denkbaren Welten die beste, sondern nur relativ, insofern sie alles enthält, was ihre Natur erfordert.

§ 3. Der Ursprung der Welt.

1. Auf die Erkenntniss der allgemeinen Welteigenschaften folgt die sich daraus ergebende Betrachtung über den Ursprung des Weltganzen. Während die Naturwissenschaft den Wechsel oder die Veränderungen innerhalb der Welt zu erkennen hat, fragen wir nach dem Ursprung der Gesammtheit der Weltdinge. Wir müssen aber diese Frage weiter theilen, indem wir die Thatsache eines ersten Ursprunges von seiner besonderen Beschaffenheit scharf unterscheiden. Wir fragen dabei nur nach dem letzten Ursprung oder dem allerersten Seinsanfang des Weltganzen. Zunächst ist klar, dass die Welt in ihrer Gesammtheit hervorgebracht oder verursacht ist. Jedes contingente Sein ist ein nichtnothwendiges Sein, muss also, wenn und soweit es verwirklicht ist, von einem ihm äusserlichen Princip die Existenz erlangt haben, da es sich nicht selbst im Dasein verwirklichen konnte, ehe es selbst wirklich war. Ferner zeigt die Beschaffenheit der Welt als etwas Körperliches oder Materielles ebenfalls, dass die Welt verursacht sein muss. Was die Materie selbst ist, steht jetzt noch dahin. Die Erfahrung lehrt uns jedenfalls als Eigenschaft aller materiellen Dinge ihre Ausdehnung kennen. 1) Wäre die Weltmaterie durchaus ohne Seinsanfang, im Sinne des Ursprungs des Seins, so wäre sie zugleich endlich und unendlich, und zwar in doppelter Hinsicht. Erstens wäre die aus sich

selbst seiende, d. h. nicht hervorgebrachte Materie der Ausdehnung nach sowohl unendlich wie endlich, was doch ein Widerspruch ist. Unendlich wäre sie, denn die Materie an sich verlangt keine bestimmte Ausdehnung, sondern kann in beliebiger Grösse dasein. Sie ist also ihrer Natur nach unbestimmt in Bezug auf Ausdehnung. Allein, was noch ganz unbestimmt ist in Bezug auf etwas, das ist noch nicht wirklich vorhanden in Bezug auf jenes etwas, existirt also noch nicht in diesem besonderen Sinne. Eine in Bezug auf Ausdehnung absolut unbestimmte Materie muss also entweder gar nicht existiren, oder aber, wenn sie durchaus existiren soll, als etwas wirklich Grenzenloses, Unendliches angenommen werden, welches jede mögliche Ausdehnung wirklich besitzt. Deshalb müsste also die Materie unendlich sein. Andererseits ist aber früher bewiesen worden (I, 109), dass eine wirklich unendliche Ausdehnung nicht vorkommen kann. Die Materie würde also aus letzterem Grunde endlich sein. Zweitens müsste eine solche unverursachte Materie den Grund ihres Daseins in sich selbst tragen, also nothwendig da sein. Was aber nothwendig da ist, das muss immer das sein, was es ist, trägt also alle Seinsvollkommenheit wechsellos in sich, d. h. es hat keine Grenze des Seins, sondern ist wesentlich unendlich. Andererseits lässt sich ein vollkommeneres Sein als das der Materie sehr wohl denken; darnach aber fehlt der Materie jene Seinsvollkommenheit des immateriellen Seins, und somit kann sie selbst nicht absolut vollkommen sein, sondern muss eine Seinsbeschränkung haben und endlich sein. 2) Ein anderer Widerspruch ergibt sich in der Annahme einer unverursachten Materie bezüglich der Bewegung. Die Materie an sich ist weder in Bewegung noch in Ruhe, denn keines der beiden ist absolut für den Begriff der Materie nothwendig, weil ein und derselbe materielle Körper sowohl in Bewegung wie in Ruhe gedacht werden kann. An sich also entbehrt die Materie sowohl der Bewegung wie der Ruhe. Allein in Wirklichkeit kommt ihr immer eines oder das andere zu. Wenn es ihr also wirklich zukommt, so muss die Bestimmung dazu von einem äusseren Princip herrühren: also muss die Materie, insofern sie entweder bewegt oder nicht bewegt ist, hervorgebracht sein. Es folgt also, dass die Voraussetzung einer nicht verursachten Materie in der Welt unhaltbar ist, weil sie auf Widersprüche stösst. Die Materie als solche hat also nicht den Grund ihres Wirklichseins in sich selbst, sondern muss ihr ganzes Wirklichsein durch ein von ihr selbst durchaus verschiedenes Princip erlangt haben, worin der Begriff einer bewirkenden Ursache liegt. Jene Ursache muss aber, wie später weiter zu entwickeln sein wird, ein nicht selbst contingentes, sondern nothwendiges Seiendes sein. Die Welt hat also einen ersten Ursprung des Seins. Wie beschaffen jenes Princip auch sein mag, von dem das Sein der Welt, welches den einzelnen Dingen zukommt, abgeleitet wird, soviel ist aus dem Begriffe Ursprung des ganzen Seins als Existenz schon

klar, dass jenes Princip die in Bezng auf das Wirklichsein der Welt erste Seinsursache ist und daher von ihrer Wirkung, nämlich dem Weltganzen, dem Sein nach verschieden sein muss.

2. Wenn also die Welt einen Ursprung hat, so ist weiter nach der Art und Weise desselben zu forschen. Das wirkliche Sein der Welt ist bereits als eine Wirkung jenes ersten ausserweltlichen Seinsprincipes erkannt. Die Frage, die hier zu beantworten ist, bezieht sich aber nicht auf die besondere Natur jener ersten Ursache, sondern nur auf die Thätigkeit, wodurch jene Wirkung entsprang. Ferner können wir diese Thätigkeit hier nicht an sich betrachten, weil wir es in der Naturphilosophie nur mit der Welt zu thun haben, sondern wir müssen sie aus dem jeder Thätigkeit entsprechenden Leiden zu erkennen versuchen. Der Ursprung der Welt in Bezug auf das ganze Wirklichsein ist also näherhin als eine besondere Art der Seinsaufnahme, d. h. des Leidens zu bestimmen. Diese Frage ist aber, wie jetzt einleuchten muss, von den jenes Leiden begleitenden Umständen und Folgen durchaus verschieden. Der Ursprung der Welt ist daher hier nur als der Seinsanfang des Universums zu bestimmen. Es handelt sich also nicht um eine Theorie der natürlichen Entwickelung der bestehenden Naturerscheinungen aus ersten und einfachen Elementen. Der Nachweis einer solchen Entwickelung würde eine Naturgeschichte begründen. Der weitere Nachweis der Gesetze, welche diese Entwickelung in ihrem besonderen Causalzusammenhange bedingen, würde ebenfalls nur eine naturwissenschaftliche Aufgabe sein. Innerhalb der bestehenden und, wie wir jetzt als bewiesen annehmen müssen, der im Sein gewordenen Naturdinge und ihres Verlaufes erschliessen wir auf inductivem Wege gewisse Gesetze und verallgemeinern dieselben, soweit irgend die Erfahrung reicht. Allein aus dieser Erfahrung und ihren wissenschaftlichen Resultaten kann niemals eine sichere Erkenntniss über den ersten Ursprung jener sogenannten Gesetze und über den ersten Seinsanfang der ersten stofflichen Dinge oder des Stoffes selbst gewonnen werden. Alle naturwissenschaftlichen Hypothesen hierüber sind daher nicht metaphysisch und, sofern der Ursprung des besonderen naturwissenschaftlichen Gegenstandes selbst in Frage kommt, dessen Existenz die Naturwissenschaft doch voraussetzen muss, auch naturwissenschaftlich ohne Bedeutung, weil sie streng genommen überhaupt nicht der Naturwissenschaft anheim fallen. Dazu müssen aber alle dergleichen Hypothesen gerechnet werden, welche wie die von Kant und Laplace ausgebildete, bereits irgend etwas voraussetzen, weil sie den ersten Seinsanfang des wirklichen Seienden gar nicht einmal zu erklären versuchen. Der Werth dieser Hypothese kann in der Metaphysik erst da geprüft werden, wo die natürliche Entwickelung des wirklich Seienden in der Welt auf ihre letzten Gründe hin untersucht wird. Ebensowenig sind hier Hypothesen brauchbar, welche den Ursprung der Welt mit Hülfe des Zufalls erklären.

selbst seiende, d. h. nicht [illegible] vernünftigerweise erst dann zu Hülfe sowohl unendlich [illegible] Coulissen der Materie in irgend einer wäre sie, d[illegible] sond[illegible] den Seinsursprung als solchen erklärt v[illegible] nichts auch nichts machen kann. Endlich [illegible] wie das Sein der Weltdinge oder des ersten [illegible] nicht einmal nichtweltlichen oder nicht verursachten Sein entstehen [illegible] könnte nur durch eine Veränderung oder Umwandelung des nichtweltlichen Seienden geschehen. Dann aber wäre das Sein der Welt wesentlich dem ersten nichtweltlichen Principe gleich; denn um den Ursprung der Existenz der Welt zu erklären, könnte in dieser Hypothese nur eine Umwandelung des ersten wirklichen Seins selbst, also des Seins der Existenz angenommen werden; und dann würde immer die Natur des Seins im Sinne der Existenz bei dem Princip und bei der Welt dieselbe bleiben: es würde also, abgesehen von allen anderen Widersprüchen, das erste Sein der Existenz in der Welt wiederum gar nicht erklärt werden. Aus diesem Grunde fallen daher alle Versuche, den Ursprung der Welt durch eine Emanation aus dem Wesen oder der Natur oder dem Wirklichsein des Weltprincipes zu erklären. Übrigens lassen solche Versuche auch nur zwei Wege in ihrer Consequenz offen: entweder den Unterschied der Welt von ihrem Seins-Princip ganz zu leugnen, oder aber das Dasein jenes Principes selbst in Abrede zu stellen. Im ersteren Falle ergibt sich der reale Pantheismus, im zweiten der sogenannte Materialismus, welcher den Stoff seinem ganzen Sein nach als unverursacht, anfangslos und ewig betrachten und eben dadurch wieder vergöttern muss.

3. Um also den Ursprung der Welt zu erkennen, ist festzuhalten, dass wir nach der Anfangsweise des allerersten Seins im Sinne der Existenz, welche sich in der Welt findet, zu fragen haben. Ferner ist zu erinnern, dass die Welt, als Ganzes, kein selbständiges oder individuelles Sein besitzt, sondern dass wir unter dem Weltganzen nur die Summe oder Totalität aller wirklich seienden Dinge verstehen. Die Frage geht also auf die erste Anfangsweise der wirklich seienden Dinge, welche die ersten Wirkungen der hervorbringenden Ursache des Seins sind. Da wir erfahrungsmässig eine zeitliche Entwickelung der Welt erkennen, und da der erste Seinsanfang der Welt nicht selbst unter unsere Erfahrung fällt, sondern für unsere Erkenntnissweise in der Vergangenheit zu suchen ist, so lautet die Frage genauer so: welches war der allererste Seinsanfang der Existenz in den Dingen, welchen zuerst das Wirklichsein zukam? Weiter ist noch zu sagen, dass wir wegen des beobachteten Entwickelungsganges der Welt nicht voraussetzen dürfen, dass der Zustand der wirklichen Dinge, als sie im Sein der Existenz zuerst verwirklicht wurden, ganz derselbe war, wie er jetzt uns erscheint. Wie beschaffen aber jener erste Zustand der

Dinge war, ist eine von der jetzt aufgeworfenen ganz verschiedene Frage, die durchaus nicht zu gleicher Zeit erörtert werden kann. Endlich ist wiederholt darauf aufmerksam zu machen, dass die Frage, die jetzt zu beantworten ist, nichts über die Dauer der Welt enthält, so dass es zunächst gleichgültig sein muss, ob der wirklichen Welt, von heute ab rückwärts gemessen, eine bestimmte und somit endliche Dauer zukommt oder eine wirklich grenzenlose und somit unendliche oder ewige. Nach diesen Vorbemerkungen kann die Antwort ohne Gefahr des Missverständnisses versucht werden.

4. Die Entwickelung der Welt, wie wir sie erfahrungsmässig in den Naturwissenschaften erkennen, ist so beschaffen, dass sie der Natur der Welteinheit und der dieselbe bildenden Dinge entspricht. Soweit ist diese Entwickelung eine consequente und daher auch wenigstens in gewissem logischen Sinne eine continuirliche. Die Thatsache, dass die Naturwissenschaften wirklich Wissenschaften sind, bürgt dafür mit Sicherheit; denn wenn jene Consequenz oder logische Continuität nicht wirklich begründet wäre, so würden wir es nie zu einer Physik und Chemie gebracht haben. Wir sind daher berechtigt, aus den allgemeinen charakteristischen Eigenschaften des Weltganzen, soweit dieselben in der Gegenwart von uns erkannt sind, auch für die metaphysische Betrachtung einen Rückschluss auf die ersten Gegenstände des Wirklichseins dieser Welt zu machen. Es handelt sich ja nur um den Ursprung dieser jetzt bestehenden wirklichen Welt und nicht um eine mögliche oder imaginäre Welt. Das Weltganze, wie es ist, kann aber nur als contingent bezeichnet werden; alle wirklichen Theile der Welt sind contingent. Also müssen wir auch rückwärts für jede mögliche Entwickelung dieser Welt innerhalb derselben nur contingente Dinge voraussetzen. Also muss auch die Welt im ersten Augenblicke ihres Wirklichseins aus contingenten Dingen bestanden haben. Diese aus Erfahrung abgeleitete Thatsache lehrt aber weiter, dass die Welt als Ganzes jedenfalls nicht in sich selbst eine Nothwendigkeit des Wirklichseins besass, dass sie also aus der Möglichkeit zum Wirklichsein und dem verwirklichten und vollendeten Sein der Existenz metaphysisch zusammengesetzt worden ist. Diese erste Thatsache kann aber nicht durch ein Princip, welches selbst zur Welt als ein Theil derselben gehört, geschehen sein; denn jedes innerweltliche Princip bedurfte als etwas Contingentes selbst dieser Verwirklichung im Sein. Wir müssen also, soweit wir auch zurückgehen wollen, jedenfalls zuletzt auf ein Erstes stossen, welches ein Wirklichsein von einem nicht selbst zur Welt gehörigen Principe empfangen und von diesem nichtweltlichen Princip in sich aufgenommen hat. Soll aber damit eine Erklärung des Wirklichseins gegeben werden, so kann jenes verwirklichende nichtweltliche Princip in Bezug auf die Verwirklichung des Weltseins nur als ein reales actives Princip gedacht werden. Wie beschaffen dabei

das erste im Sein verwirklichte Object gewesen, oder wie viele solche Objecte dabei ihr Sein empfingen, kann, ebenso wie die Natur jenes Principes, noch ganz dahingestellt bleiben. Die Hervorbringung des Wirklichseins eines Dinges durch ein von diesem Dinge selbst dem Sein nach verschiedenes thätiges Princip bestimmt aber das letztere als eine bewirkende Ursache (I, 178). Allerdings kann der Begriff einer bewirkenden Ursache nicht in ganz demselben Sinne auf jenes erste nichtweltliche Princip angewendet werden, in welchem er für die Dinge innerhalb der Welt erfahrungsmässig gilt. Allein der Begriff der bewirkenden Ursache ist überhaupt nur ein analoger, ebenso wie der Begriff des Seins, und somit fällt auch keine Ursache unter die Kategorien, da sie in jeder vorkommen kann; deshalb kann aber auch in der rein analogen Ausdehnung des Begriffes einer bewirkenden Ursache auf das Seinsprincip, welches von der Welt ganz verschieden ist, ebensowenig eine Schwierigkeit liegen, wie darin, dass wir es selbst als ein Etwas und ein Sein denken müssen. Die Analogie des Seins schützt hier vor jedem Irrthum. Zur Verwirklichung im Sein, die wir als eine nothwendige Thatsache zur Erklärung des wirklichen Seins erkannt haben, gehört ferner, dass das ganze Sein der ersten Welt von jenem Princip hervorgebracht ist. Ein nur theilweises Hervorbringen würde gar nichts erklären. Die ersten Dinge in der Welt waren contingente Dinge. Somit bedurften sie, um wirklich da zu sein, jenes Principes, welches ihr Sein als diese bestimmten contingenten Dinge hervorbrachte. Da sie aber als contingente reale Dinge, ganz abgesehen von ihrer besonderen specifischen Natur, metaphysisch aus dem Sein im Sinne der Wesenheit und aus dem Sein im Sinne der Existenz zusammengesetzt sind, so muss sowohl diese Zusammensetzung wie das, was dabei vereinigt wurde, zugleich dem Sein nach von jenem das ganze Sein bewirkenden Principe herkommen. Aus der continuirlichen Weltentwickelung steht auch das fest, dass die Welt, solange sie da ist, körperliche oder materielle Dinge enthielt. Und der Ursprung der Materie selbst, die in diesen ersten Dingen erscheint, kann ebenfalls nur dem Sein nach von jenem Principe hergeleitet werden. Es ist also nicht möglich, dass die contingente Materie anders entstanden sei als dadurch, dass das nichtweltliche Princip durch seine Thätigkeit, die wesentlich zum Sein desselben gehört, das ganze Sein der Materie selbst hervorgebracht hat. Damit ist also ausgeschlossen, dass das Sein der Materie aus einem schon daseienden Stoff oder Subject hervorgebracht worden ist: denn dann hätten wir nur eine Umwandelung, eine Veränderung im Sein, würden aber nicht den nothwendig geforderten ersten Seinsanfang der Materie erklären können. Die Welt ist daher, dem ganzen Sein nach, hervorgebracht, ohne dass etwas vorher da war, woraus sie hervorgebracht wäre. Darin liegt aber die Thatsache ausgesprochen, dass die Welt aus nichts, d. h. nicht aus irgend etwas geworden sei.

Und dies ist der Begriff, den wir mit den Worten einer Schöpfung aus nichts aussprechen.

5. Im Begriff der Schöpfung aus nichts, wie er analytisch sich ergeben hat, liegt also die Verursachung des ganzen Seins eines wirklich existirenden Dinges, soweit dasselbe ein Sein ausserhalb des wirklichen Nichts besitzt, oder mit anderen weniger missverständlichen Worten, soweit von dem Dinge überhaupt und in jeder Beziehung das Nichtsein zu verneinen ist. In diesem Begriffe ist erstlich gegeben, dass die Seinsursache von ihrer Wirkung dem Sein nach durchaus verschieden ist; und diese Verschiedenheit ist eine der ganzen Art nach zutreffende, so dass die hervorgebrachte Wirkung logisch nicht zu der Art der hervorbringenden Ursache gehört. Weiter ist gegeben, dass die Wirkung jener Ursache nicht wie bei Veränderungen des Seienden nur in der Hervorbringung einer bestimmten Seinsform oder auch in der Hervorbringung eines neuen Subjectes besteht, welches eine Seinsform in sich tragen kann, sondern vielmehr in der Hervorbringung des ganzen Seins eines neuen von der bewirkenden Ursache verschiedenen Dinges. Dasjenige, was anfängt zu sein, dem ganzen Sein nach, war vorher gar nicht da, wenn wir nämlich logisch die Ordnung des Ursprungs verfolgen. Es kann also ein so im ganzen Sein hervorgebrachtes Ding auch nicht sein Wirklichsein in einem anderen schon daseienden Subjecte haben, also kein Accidenz im metaphysischen Sinne sein, welches nur in einer Substanz existiren kann; sondern es muss dieses neue Seiende ein selbständiges Sein werden, wenn dem Schöpfungsbegriffe genügt werden soll, welcher allein unter allen Hypothesen den ersten Ursprung der Welt wissenschaftlich erklärt. Ein solches selbständiges Sein ist aber das Seiende schlechthin, nämlich die Substanz, und zwar in ihrer Seinsvollendung der Wirklichkeit nach; das heisst, das neue oder im Sein aus nichts geschaffene Ding kann nur ein solches Seiendes sein, welchem die letzte Seinsvollkommenheit in der ganzen Linie des Wirklichseins zukommt, also eine reale Substanz, die von allen anderen Dingen wirklich verschieden ist und sich im Zustande der letzten und höchsten Vollkommenheit dem substantialen Sein nach befindet: und dies ist die Hypostase oder das Individuum in der Gattung Substanz, welches hypostasirt ist. (Vgl. I, 128.) Die hypostasirte individuelle Substanz ist aber eine solche, die ein unmittheilbares Sein besitzt und selbst das thätige Princip für alles ist, was sie ihrer Seinsintensität entsprechend selbst wirkt. Die Grenze der schöpferischen Thätigkeit ist also die Hervorbringung des ganzen Seins der Hypostase. Daher ist auch alles, was unter die Kategorie der Accidenzen fällt, nicht Gegenstand der schöpferischen Thätigkeit, sondern einzig die Substanz. Die ersten Substanzen, also auch die körperlichen oder materiellen, sei es Atome oder Elemente oder wie sie sonst beschaffen waren, sind daher allein aus nichts geschaffen. Die Accidenzen derselben sind

dagegen überhaupt nicht geschaffen, im strengen Sinne des Schöpfungsbegriffes, sondern ihr Ursprung ist ein von der Schöpfung jedenfalls verschiedener, da sie nur im selbständigen Seienden, d. h. in einer Substanz das ihnen eigenthümliche und analoge Wirklichsein haben. Nur in einem uneigentlichen Sinne darf man sagen, dass jene Accidenzen der ersten Substanzen in ihnen mitgeschaffen seien. Das kann aber nur den Sinn haben, das die natürliche reale Anlage und Befähigung der ersten Substanzen zur Aufnahme von Accidenzen diesen Substanzen immer innewohnte, insofern jene Anlage ja selbst ein reales Sein ist und somit zu dem ganzen hervorgebrachten und geschaffenen Sein der Substanz von selbst gehört. Ferner lehrt der Schöpfungsbegriff, dass die Thätigkeit der das ganze Sein eines Dinges bewirkenden Ursache sich auch auf die Hervorbringung desjenigen im Sein erstreckte, woraus die individuelle Substanz besteht, die aus dem Wesen und dem Wirklichsein oder der Existenz im metaphysischen Sinne real zusammengesetzt ist. (I, 54.) Ebenso muss die hervorbringende Thätigkeit sich auch auf die Wesenstheile der substantialen Wesenheit erstrecken. Wo also das Wesen des ersten Dinges aus einer realen Anlage und ihrer Actualität besteht, ist beides bei der Schöpfung hervorgebracht, und wenn eine reale Zusammensetzung des Wesens aus Stoff und Wesensform vorkommt, was erst später zu untersuchen ist, so ist beides, Stoff und Form in ihrem Sein hervorgebracht. Darum wäre auch eine ungeschaffene Materie, die jeder Wesensform entbehrte und deshalb nicht Substanz und Individuum wäre, ganz unmöglich. (Vgl. Th. c. gent. 2, 16.) Daher verbietet auch der Schöpfungsbegriff durchaus die Annahme einer schon vorhandenen Materie, woraus die Dinge entstanden seien, denn dieses materielle Substrat muss selbst seiner Totalität nach im Sein hervorgebracht worden sein. Endlich besagt daher die Schöpfung aus nichts nur die Abwesenheit jeder materialen Ursache im metaphysischen Sinne (I, 184), d. h. nicht nur jeder Materie, sondern jedes Seienden, woraus etwas wird, selbst wenn jenes Seiende auch nur die schwächste Realität besässe. Dagegen schliesst die Schöpfung aus nichts durchaus nicht die Voraussetzung anderer Ursachen aus; sie verlangt nämlich eine bewirkende und eine Zweckursache, ebenso eine vorbildliche Ursache, insofern diese eine formale Ursache ist. Wohl aber ist jede andere von der urbildlichen Ursache verschiedene in den Dingen selbst liegende formale Ursache ausgeschlossen, weil auch die letztere selbst mit dem ganzen Sein des Dinges hervorgebracht sein muss. Ein zeitliches Moment ist endlich im Schöpfungsbegriff, auch wenn er vollständig analysirt ist, selbst nicht enthalten. Der darin ausgesprochene Anfang des dem Sein nach bewirkten Dinges ist nur ein Seinsanfang und drückt nichts als den Seinsursprung als einer realen Wirkung aus, ohne jede Rücksichtnahme auf einen dem wirklichen Sein vorhergehenden Zustand, der doch nur mit Hülfe der Phantasie

als solcher fingirt werden könnte; denn das logisch dem geschaffenen Sein vorhergehende Nichtsein ist ein reales Nichts, oder besser ist kein reales Etwas, kann also auch nicht als Anfangsgrenze des durch Schöpfung werdenden Seins aufgefasst werden, wenn man nicht mit den Begriffen ein kindisches Spiel treiben will. Auch wäre gegen die Behauptung eines zeitlichen Momentes im Schöpfungsbegriffe noch einzuwenden, dass der Begriff dann nur auf die körperlichen Dinge eine Anwendung zuliesse, denn nur für diese gibt es eine Zeit im strengen Sinne (I, 160). Bei dieser Annahme wäre jedenfalls der Ursprung durch Schöpfung für eine ganz immaterielle Substanz noch gar nicht erklärt. Man müsste wenigstens den Schöpfungsbegriff dann so fassen, dass er nothwendig eine Bewegung der Dauer des ganzen hervorgebrachten Seins enthielte. Eine solche Seinsbeschränkung könnte aber nur aus der besonderen Natur der im Sein hervorgebrachten Objecte entspringen, denn die Schöpfung aus nichts als Hervorbringung des ganzen Seins einer Substanz bezeichnet im passiven Sinne, und von diesem reden wir hier allein, die Wirkung selbst: diese aber besteht, wenn sie an sich betrachtet wird, nur in der Aufnahme des vollen und vollendeten Wirklichseins. Das Sein aber, als das Allgemeinste, ist die Wirklichkeit aller Dinge oder ihre Actualität. Und wie früher gezeigt, wird das Sein der Existenz, worin doch die Grenze der als Schöpfung bezeichneten Thätigkeit besteht, dadurch, dass es aufgenommen wird, verendlicht, besondert und begrenzt, und zwar nur durch die endliche Natur dessen, worin es aufgenommen wird. Die Aufnahme selbst oder das Aufgenommenwerden, worin doch die Schöpfung als eine Wirkung logisch bestimmt wird, verlangt aus sich keine weitere Bestimmung: die letztere kann also nur in der besonderen Natur des geschaffenen Objects gefunden werden. Die Natur der Thätigkeit, welche die geschaffenen Dinge im Sinne der Wirkung zu ihrer Grenze hat, wird hier noch nicht untersucht. Von ihr kann erst dort die Rede sein, wo die Natur des Princips in Frage kommt, von welchem die Thätigkeit ausgeht. Da das Princip aber, wie gezeigt, ein nicht in dem Weltganzen vorfindliches ist, so gehört diese Untersuchung auch nicht in die Naturphilosophie selbst, sondern muss einer anderen philosophischen Wissenschaft vorbehalten bleiben, welche ebenfalls der allgemeinen Metaphysik subordinirt ist. Wohl aber kann hier noch gesagt werden, dass die Schöpfung als Wirkung ihres Principes keine zeitliche Relation erlaubt. Insofern nämlich nimmt das Hervorbringen des ganzen Seins der ersten Substanzen keine Zeit in Anspruch. Denn innerhalb des Hervorbringens des ganzen Seins einer Sache als solchen ist kein früher und später unterscheidbar. Insofern geschieht also die Schöpfung im Moment, der selbst nicht mehr theilbar ist. Alexander von Humboldt hat in seinem Kosmos gesagt: „Vom Werden als dem ersten Augenblick des Seins nach dem Nichtsein haben wir keinen Begriff.“ In diesen Worten

achten wir die weise Mässigung des Naturforschers, der vom Standpuncte seiner Wissenschaft die Lösung der Frage nach dem ersten Ursprung der Dinge ganz abweist. Nur müssen wir metaphysisch den Ausdruck des Werdens ebenfalls ablehnen, denn das Werden entspricht dem Vergehen und geht auf eine Umwandelung des Seins. Der erste Ursprung des Seins ist aber keine Veränderung und daher auch kein Werden und darf nicht als eine Succession vom Nichtsein zum Sein aufgefasst werden, weil es eben keine Succession ist, die nur innerhalb des Seienden gedacht werden kann.

6. Der so genau formulirte Begriff, der Schöpfung aus nichts enthält keinen Widerspruch, weder in dem logischen Begriffe selbst noch in der durch ihn ausgedrückten Sache. 1) Der Begriff ist allerdings für unsere Phantasievorstellung widersprechend, das heisst, wir können kein Phantasiebild entwerfen, welches dem Inhalt jenes Begriffes entspräche. Der Grund liegt darin, dass die Phantasievorstellung nur sinnliche Eindrücke wiederzugeben und zu combiniren vermag. Sinnliche Eindrücke sind aber nur durch das Dasein körperlicher Objecte auf irgend eine Weise veranlasst. Weder das Sein als solches noch auch die Hervorbringung des ganzen Seins einer Substanz sind an sich sinnfällige Dinge und daher nicht durch die Phantasie vorstellbar. Dagegen hat der Schöpfungsbegriff für das reine Denken, das heisst für das Erkennen des Allgemeinen, keine Schwierigkeit: denn er kommt durch richtiges Schliessen als ein bestimmter Begriff zu Stande. Freilich genügt der Begriff nicht zu einer intuitiven Denkanschauung des ganzen entitativen Inhalts des schöpferischen Thuns und der Wirkung dieses Thuns, der schöpferischen That, so dass nichts mehr darin enthalten wäre, was nicht durch den Begriff erkennbar würde. Allein eine solche adäquate Erkenntniss oder ein absolutes Begreifen findet für uns in keiner Wissenschaft statt, es geht uns erfahrungsmässig ab. Auch können wir die schöpferische Wirkung nicht hervorbringen. Und endlich wäre der Schluss auf die Schöpfungsthatsache auch dann noch gültig, wenn sie uns auch keinen so erkennbaren Begriff gewährte, wie wir ihn zu finden glauben, so lange nur kein wirklicher Widerspruch in Begriffe enthalten ist. 2) Ein solcher Widerspruch ist aber in der Sache nicht erfindlich. Hier betrachten wir die Schöpfung aus nichts nur in Bezug auf das Sein der Wirkung, welche das schöpferische Thun begrenzt. In den geschaffenen Dingen, welche alle nur ein contingentes Sein haben, liegt aber die Möglichkeit zum realen Sein der Existenz, denn sie sind thatsächlich da; also kann auch kein Widerspruch der Merkmale in ihnen vorhanden sein, um dessenwillen die Verwirklichung ihres Begriffes im Sein einen Widerspruch enthalten würde. Was aber die besondere Art und Weise dieser Seinsverwirklichung angeht, so betrifft das offenbar direct nur die schöpferische Thätigkeit und nicht die Wirkung selbst, kann also die innere Möglichkeit der geschaffenen

Dinge zum Wirklichsein nicht zerstören. Die Art und Weise der schöpferischen Thätigkeit kann also nur äusserlich oder relativ die Anlage der geschaffenen Dinge zum Wirklichsein beeinflussen. Aber auch so ist kein Widerspruch zu finden. Die Schöpfung ist keine Verleugnung des Causalitätsprincips, sie ist keine Hervorbringung der Dinge aus etwas schon Vorhandenem und setzt keinen Uebergang voraus, der zwischen unendlich entfernten Grenzen liegt. In Bezug auf diese letzte Schwierigkeit ist zu sagen, dass es überhaupt zwischen dem Sein und dem Nichts, nämlich der Verneinung des Seins schlechthin, kein Mittleres gibt; denn das wäre weder ein Seiendes noch ein Nichtseiendes, also etwas selbst Widersprechendes. (Vgl. Th. 1. 45. 2 ad 4; 1. 15. 1.) — Aufgabe der Geschichte der Philosophie ist es, den Nachweis der philosophischen Tradition über den Schöpfungsbegriff zu führen. Das System kann sich nicht darauf einlassen. Nur sei die bescheidene Bemerkung erlaubt, dass die Deutung sowohl der platonischen wie der aristotelischen Lehre noch nicht definitiv gelungen zu sein scheint. Es lässt sich zum Mindesten noch sehr viel zu Gunsten derer sagen, welche bei den beiden Philosophenfürsten den wahren Schöpfungsbegriff zu finden glauben. Die Schlussworte des Philolaos-Fragments, Äusserungen bei Archytas (Stobaeus Ecl. lib. 1. c. 43.) und andere Zeugnisse berechtigen zu einer den Schöpfungsbegriff rettenden Deutung der absichtlich dunkelen Worte des Timäus. Es scheint, als trübe in dieser rein historischen Frage eine gewisse Tendenz den Blick der Forscher. Sowohl diejenigen, welche an der Ewigkeit des Stoffes festhalten wollen und deshalb die Schöpfung leugnen, als auch solche, denen die Schöpfung erst als ein der Theologie entnommener Begriff überzeugend wird, sträuben sich dagegen, demselben schon in der antiken Philosophie zu begegnen. Die Geschichte muss richten und wird keine Tendenz in ihrem Beweisverfahren erlauben.

§ 4. Die Dauer der Welt.

1. Nachdem der erste Ursprung des realen Seins, welches wir in der Welt erkennen, bestimmt ist, muss die Frage nach der Dauer des aus nichts hervorgebrachten Seins beantwortet werden. Dauer bezeichnet im Allgemeinen einen Zustand einer Sache, der von ihrer Wesenheit verschieden ist, nämlich das Beharren einer Sache im Sein der Existenz oder der Wirklichkeit. (Vgl. I, 160.) Dauer ist daher ein besonderer Zustand der Existenz, der sich an einer Sache findet. Streng genommen kann daher auch nur da von Dauer die Rede sein, wo es ein selbständiges Sein gibt, welchem die Existenz real zukommt. Zunächst und an sich ist also nur der Substanz eine Dauer zuzuschreiben. Das Accidenz hat seine Dauer, insofern es seine Existenz hat, nämlich in Abhängigkeit von einer Substanz. Wir müssen also die Frage nach der Dauer

der Welt sofort auf die in der Welt real seienden Substanzen beschränken. Hier entstehen aber verschiedene Fragen, welche klar unterschieden werden müssen, wenn nicht eine Verwechselung der Begriffe erfolgen soll. Wir können nämlich zuerst von den besonderen Bedingungen der wirklichen Welt als der Totalität des hervorgebrachten Seins absehen und nur nach der Dauer einer Welt an sich fragen. Und dabei ist wiederum eine doppelte Frage zu stellen. Entweder entwerfen wir den Plan einer möglichen Welt und bestimmen dann die Dauer derselben, oder wir fragen noch allgemeiner nach der Beziehung, welche zwischen irgend einem aus nichts hervorgebrachten realen Sein und seinem Existenzzustand, welcher Dauer genannt wird, stattfindet. Je nachdem diese Beziehung eine innerlich nothwendige ist oder nicht, gestaltet sich die Antwort auf die übrigen Fragen. Endlich ist, falls sich eine bestimmte Dauer für das Sein der in der wirklichen Welt enthaltenen Dinge ergibt, weiter nach der Anfangs- und Endgrenze dieser Dauer zu fragen.

2. Die erste Frage betrifft also die Nothwendigkeit der Dauer für das durch Schöpfung hervorgebrachte Sein. Und diese Frage muss zuerst in allgemeinster Fassung untersucht werden. Wir mögen uns dazu eines Hülfsmittels der Phantasie bedienen, indem wir einen besonderen Fall fingiren, an welchem die Begriffe, um die es sich handelt, deutlich werden können. Nehmen wir z. B. an, es existire nichts als eine einzige elementare Kugel, z. B. von Wasserstoff. Diese Kugel ist eine reale Substanz. Als ein contingentes Seiendes ist ihr ganzes Sein aus nichts geschaffen, d. h. sowohl Wesenheit und Existenz wie Act und Potenz sind in ihr ganz und gar hervorgebracht ohne Voraussetzung einer materialen Ursache. Es frägt sich jetzt, ob die Dauer dieser einzigen Kugel, welche in diesem Falle die Weltkugel wäre, erkannt werden kann. Muss diese Kugel nothwendig immer gewesen sein? Oder, wenn dies nicht der Fall ist, kann sie immer gewesen sein? Das verursachte Sein kann nicht absolut ewig sein. (I, 162.) Die Dauer des hervorgebrachten Seins schliesst durchaus den Begriff der Ewigkeit im absoluten Sinne aus. Unter Dauer des geschaffenen Seins verstehen wir das Beharren desselben im Sein der Wirklichkeit, also einen Existenzzustand, der offenbar von der Existenz als solcher bedingt ist. Die Existenz ist aber hier selbst etwas Verursachtes und deshalb nicht ein absolut unveränderliches Sein, denn sonst müsste sie als ein solches Sein gedacht werden, in dessen Begriff der Grund seiner selbst schon nothwendig gegeben ist, und welches daher absolut nothwendig da wäre, also gar nicht hervorgebracht sein könnte. Der Begriff der Ewigkeit im strengen Sinne bezeichnet aber gerade das volle absolut unveränderliche Sein, das ein innerlich nothwendiges ist. Wäre also ein geschaffenes Seiendes nothwendig von ewiger Dauer, so müsste es zugleich und in demselben Sinne contingent und nothwendig, hervorgebracht und

ichthervorgebracht sein, was unmöglich ist. Ebensowenig kann jene einsnothwendigkeit in einem geschaffenen Seienden von einem Princip ler einer Ursache herkommen, welche nicht in jenem Dinge selbst egt. Diese Nothwendigkeit würde entweder von der ersten das ganze ein bewirkenden Ursache oder vom Zwecke abhängen. Das Erstere t aber nicht der Fall, denn es ist nicht nothwendig, dass die allererste einsursache gerade jene bestimmte Wirkung hervorgebracht hat: des- alb ist auch das Sein der Wirkung kein absolut nothwendiges. Indess ingt dieses Argument so von der Natur jener Ursache ab, dass es st da vollständig bewiesen werden kann, wo von der Natur der ersten rsache selbst die Rede sein wird. Es gibt aber in den geschaffenen ingen keine absolute Nothwendigkeit in Hinsicht auf das allererste rincip, welches ein an sich nothwendiges Sein hat, sondern nur in insicht auf andere Ursachen, welche nicht selbst nothwendige Ursachen id. Die Nothwendigkeit, die vom Zwecke abhängt, ist aber für ein schaffenes Ding keine absolute; denn die Nothwendigkeit, die in der dnung zum Zwecke liegt, der selbst nicht ein absolut nothwendiges in hat, zwingt etwas nicht dazu, immer da gewesen zu sein. Wenn nand z. B. läuft, so ist er in Bewegung; aber es ist nicht nöthig, ss er immer in Bewegung gewesen, denn das Laufen selbst ist nicht sich nothwendig. Es ist also nicht absolut nothwendig, dass ein rvorgebrachtes Ding existirt. Also ist es auch nicht nothwendig, dass i geschaffenes Ding immer gewesen ist. Die Nothwendigkeit der Dauer also nicht in dem hervorgebrachten Sein selbst enthalten. Also nn die Welt nicht nothwendig ewig sein im Sinne einer grenzenlosen iuer. (Th. c. gent. 2, 31. 36.)

3. Die Welt hat also keine absolute Nothwendigkeit der Existenz. frägt sich daher weiter, ob das geschaffene Sein wenigstens in Bezug f seine Dauer ewig sein kann. Es ist also zu untersuchen, ob ein schaffenes Ding immer gewesen sein und dennoch von der ersten insursache nach der Totalität alles Seins, das in jenem Dinge ist, rursacht sein kann. Da wir hier das verursachte Sein nur als eine rkung der ersten und allgemeinsten Ursache betrachten, so kann es h nur darum handeln, ob es möglich ist, dass etwas wird, was immer vesen ist, und zwar bezieht sich der Ausdruck „etwas wird" hier auf i Entstehen des ganzen Seins einer Sache. Leugnet man den Satz: i ist möglich, dass etwas wird, was immer gewesen ist," so kann die hrheit dieser Verneinung nur zwei Ursachen haben; der Grund ist näm- i entweder der Mangel einer passiven Potenz für das Werdende oder der derspruch der beiden Begriffe Verursachtsein und immer Gewesensein. Bezug auf den ersten Verneinungsgrund lässt sich sagen: jene oben ähnte Kugel kann nicht werden, ehe sie hervorgebracht ist; denn ler Voraussetzung der wahren Schöpfung ging dem realen Sein jener gel gar keine passive reale Potenz oder Anlage zum Wirklichsein

voraus, weil ja die Kugel nicht aus einer vorauserfindlichen Mater
hervorgebracht oder geworden ist. Aus dem Mangel einer solche
passiven realen Potenz folgt aber doch noch nicht, dass immer d
Hervorgebrachtwerden des ganzen Seins eines Seienden durch das er
Princip unmöglich ist. Alle Schwierigkeit hierin liegt auf Seiten d
schaffenden Princips, von dem hier nicht zu reden ist, aber nicht a
Seite der geschaffenen Wirkung. In Bezug auf den zweiten Verneinung
grund ist also zu sehen, ob ein begrifflicher Widerspruch in diesen zw
Urtheilen liegt: etwas ist geschaffen, und etwas ist immer dagewes
oder mit anderen Worten: liegt ein Widerspruch darin, dass ein u
dasselbe Ding von der ersten Ursache seiner ganzen Substanz nach s
Sein verursacht ist und dennoch nicht ein Princip oder einen Anfa
seiner Dauer, d. h. seines Beharrens im Sein hat? Der Widerspru
kann aber, wenn er vorhanden ist, nur darin begründet sein, dass
bewirkende Ursache der Dauer nach ihrer Wirkung vorausgehen mu
oder dass bezüglich der Wirkung das Nichtsein der Dauer nach d
Sein vorausgehen muss. Allein keiner dieser den Widerspruch begr
denden Sätze kann wirklich bewiesen werden. Erstens: es ist nic
nothwendig, dass die erste bewirkende Ursache ihrer Wirkung der Da
nach vorausgeht. Das Gegentheil ist nur bei denjenigen Ursachen d
Fall, welche ihre Wirkung durch Veränderung hervorbringen: denn
Anfang der Veränderung muss dem Ende der Veränderung vorherge
Weil wir aber gewöhnt sind, nur solche Wirkungen zu betrachten
durch Veränderung des Seienden entstehen, deshalb übertragen w
irrthümlich dieselbe Vorstellung auf den ersten Ursprung des Se
welches durch die ganz zeitlose und somit augenblickliche Thätigk
der ersten Ursache ganz hervorgebracht wird. Bei einer solchen au
blicklichen Thätigkeit, die also untheilbar ist, ist ein und dasselbe
gleich Anfang und Ende der ganzen Thätigkeit. Also kann in je
beliebigen untheilbaren Augenblick, in welchem wir annehmen, das
thätige Princip seine Wirkung ohne Zeit sofort ganz hervorbringt, s
das Ende seiner ganzen Thätigkeit gesetzt werden. Das Ende oder
Grenze der bewirkenden Thätigkeit ist aber zugleich mit demjen
da, was durch sie geworden ist. Also ist kein begrifflicher Widersp
vorhanden, wenn man annimmt, dass eine bewirkende Ursache, we
ihre Wirkung sofort ganz hervorbringt, dem von ihr Verursachten
Dauer nach nicht vorausgeht. Zweitens: es ist kein Widerspruch
sagen: etwas Gewordenes oder Hervorgebrachtes ist niemals nicht
wesen, d. h. es ist immer da gewesen; denn es ist nicht nothwen
dass das Nichtsein des geschaffenen Dinges dem Sein dieses Dinges
Dauer nach vorausgeht. Der Begriff der Schöpfung aus nichts be
nur das Gewordensein eines ganzen Dinges und verneint dabei
reale Sein, woraus jenes Ding geworden oder hervorgebracht
(Vgl. Anselmus Monol. c. 8.) Ähnlich sagen wir auch, um auszudrü

ss jemand ohne Grund betrübt erscheint, er ist über nichts betrübt. enn also das ganze Sein nach seiner ganzen Realität hervorgebracht , so liegt in diesem Begriffe gar keine Beziehung oder Hinordnung ses ganzen Seins, was hervorgebracht ist, auf das Nichts; und es rd dadurch nicht behauptet: das, was so geworden ist, muss selbst rher ein Nichts gewesen und nachher ein Etwas sein. Angenommen mer, dass die in jenem Urtheil liegende Beziehung zum Nichts bejaht eibt, so ist der Sinn dann dieser: das geschaffene Ding ist aus Nichts rvorgebracht, d. h. es ist nach dem Nichts ein Seiendes geworden. eses „nach" enthält allerdings absolut eine Ordnung. Allein die dnung ist vielfach, es gibt eine Ordnung der Dauer und eine Ordng der Natur in den Dingen. Aus dem, was in vielen Dingen das meinsame und Allgemeine ist, folgt aber noch nicht das Eigenthümhe und Besondere. Also ist es auch nicht nöthig, dass ein geschaffenes ng, blos weil das geschaffene Ding nach dem Nichts ist, wie in jenem tze behauptet wird, der Dauer nach vorher nichts gewesen und nachher was gewesen ist. Es genügt vielmehr, wenn es der Natur nach vorher chts ist, ehe es ein Seiendes ist. Denn dasjenige in einem jeden nge, was ihm an sich zukommt, ist in Bezug auf die Natur früher s das, was es nur von einem anderen Dinge hat. Das geschaffene ng hat aber sein Sein nur von einem anderen, nämlich von seinem incip; an sich betrachtet ist es aber real ein Nichts, nämlich ohne s ganze empfangene Sein. Daher ist der Natur nach in jedem gehaffenen Dinge das Nichts früher als das Sein. Aber deshalb muss s Nichts und das Seiende nicht zugleich sein, weil das Nichts dem ienden der Dauer nach nicht vorausgegangen ist. Wenn nämlich das schaffene Ding immer gewesen ist, so wird nicht damit behauptet, es zu einer bestimmten Zeit ein Nichts, sondern wir sagen: seine Natur so beschaffen, dass es ein Nichts wäre, wenn es sich selbst überssen bliebe. Ein begrifflicher Widerspruch ist also nicht in der Anhme enthalten, dass ein geschaffenes Ding keine Anfangsgrenze seiner uer hat. Was aber keinen Widerspruch enthält, ist wenigstens logisch glich. Also ist die absolute Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung diesem Sinne nicht erweisbar. (Th. opusc. 27 de aeternitate mundi.)

4. Man hat aber neuerdings gegen diese Möglichkeit weiter eingendet, dass der Widerspruch zwar nicht im Begriff der Schöpfung an h läge, wohl aber aus denjenigen Merkmalen folge, welche mit der tur des geschaffenen contingenten Dinges nothwendig zusammenhängen. tlich wird behauptet, wenn wir nämlich vorerst von besonderen genständen der Schöpfung absehen, die Dauer eines geschaffenen ges sei keine solche, die ganz zugleich da sei, und eben deswegen diese Dauer gewissermassen eine successive. Sie correspondire nämverschiedenen Augenblicken oder Zeittheilen, die auf einander folgen. diesen Momenten könne das geschaffene Ding vernichtet werden, d. h.

ganz zu sein aufhören, werde aber doch nicht vernichtet. Diese Zeit mag nun eine reale oder eine blos mögliche sein, denn es liesse sich ja irgend eine reale Reihe oder eine reale Bewegung denken, welche jedem geschaffenen Dinge coexistire. Für jedes geschaffene Ding liessen sich also in irgend einer Zeitreihe jene Theile oder successiven Augenblicke denken, denen die Dauer des geschaffenen Dinges entspricht. Also liesse sich auch ein Moment angeben, welcher der Schöpfung jenes Dinges entspräche. Und dies wäre der Moment, welcher der Existenz des Dinges entspricht, ehe sie im Sein erhalten ist, und das wäre der erste Moment, auf welchen andere folgen. Die Dauer eines geschaffenen Dinges entspräche also einer Reihe, die ein erstes Glied oder einen Anfang hat, die also nicht ewig wäre „a parte ante": also müsse auch die Dauer des geschaffenen Dinges selbst nothwendig einen Anfang haben. Die Schöpfung selbst des contingenten Dinges bezeichne nämlich den ersten Moment der Dauer dieses Dinges. Deshalb habe das geschaffene Ding (z. B. die Kugel in unserem obigen Beispiel), eben dadurch, dass es geschaffen sei, einen Anfang seiner Dauer. Dieser Einwand verdient eine Widerlegung. Der Kern des Einwandes liegt in der Behauptung: dass die Dauer eines geschaffenen Dinges einer Reihe entspricht, welche einen Anfang hat. Damit ist aber nur das wiederholt, was vorhin widerlegt wurde, dass nämlich dasjenige, was geschaffen ist, nothwendig vorher nicht gewesen sein müsse. Die Beweisführung in jenem Einwand leidet an Mängeln. Die Dauer eines geschaffenen Dinges entspricht nicht nothwendig einer Reihe, die einen Anfang hat. Wenn der Einwand zutreffen soll, so muss er allgemein gelten, also auch für den Fall, dass nichts als jene Kugel existirt, die wir oben als Beispiel gewählt haben. Hier wäre die Reihe, die der Dauer jener Kugel entsprechen soll, jedenfalls nur eine imaginäre, aber keine reale. Als imaginäre Reihe muss sie aber auch wenigstens für die Vorstellung eine Begründung haben, und deshalb muss man weiter etwas Reales fingiren, an welchem jene Zeitreihe statt findet, nämlich durch irgend eine an dem fingirten realen Dinge vorgehende Bewegung. Um aber unserer Ansicht wirksam entgegen zu treten, müsste erst weiter bewiesen werden, dass das fingirte reale Ding, an welchem die Reihe sich ergibt, selbst einen Anfang seiner Dauer hat, und nicht in Bezug auf seine Dauer ewig ist. Im Sinne des Einwandes könnte der verlangte Beweis aber nur durch weitere Annahme einer zweiten Reihe geschehen, welche der Dauer des fingirten Dinges der ersten Reihe entspräche. So aber würde der Beweis ohne Ende hinausgeschoben, würde also nie geführt werden. Der Einwand setzt einfach voraus, dass es eine Dauer gibt, sei es eine wirkliche oder nur mögliche, welche einen Anfang hat. Nur dadurch wäre jenes Messkunststück zu Stande gebracht; denn an einer ganz anfangslosen Reihe lässt sich der Anfang von etwas anderem nicht so messen, dass jene anfangslose Reihe oder ein Theil derselben selbst ein

Maass abgebe. Aus jener erst zu beweisenden Voraussetzung, die nur durch die Zuthat der Phantasie verhüllt ist, wird dann das bewiesen, was zu beweisen war und doch schon vorausgesetzt wurde. Ausserdem liesse sich noch weiter geltend machen, dass die Dauer eines geschaffenen Dinges nicht an sich durch eine ihr entsprechende, aber von ihr real verschiedene Reihe gemessen werden könnte, denn so, wie die Dauer in zwei Dingen real verschieden ist, so ist auch die Weise der Messung verschieden. Dies gilt sicher da, wo, wie in unserem Falle, nur ein einziges geschaffenes Ding als real angenommen wurde, und gilt solange, als nicht sofort eine Einheit von realen Dingen statuirt wird, für welche die Bewegung, deren Maass die Zeit ist, von einem Principe aus erfolgt. — Andere Einwände beruhen auf einer Verwechselung des wirklich Unendlichen mit dem, was nur der Anlage nach unendlich ist, sowie der Ewigkeit als einer grenzenlosen Dauer, welche ihrer ganzen Realität nach zugleich ist, mit einer Dauer, welche zwar den Anfang, aber nicht die Succession und das Ende, oder wenigstens das letztere allein ausschliesst. (Vgl. Th. c. gent. 2, 38. Liberatore, Institutiones philosophicae, ed. 5. 1872 II, 53—55.) Es kann von einem Versuche, die ganze Philosophie systematisch zu entwerfen, nicht erwartet werden, dass alle möglichen Einwände oder auch nur alle Seiten einer Frage erschöpft werden sollen. Es genügt, eine Ansicht zu begründen und die Vertheidigung anzuzeigen. In dieser Frage ergibt sich uns das Resultat, dass der Begriff der Schöpfung aus nichts in keiner Weise die Ewigkeit der Welt, d. h. ihre Anfangslosigkeit in Bezug auf die Dauer ausschliesst. Wir glauben, dass Plato und Aristoteles dieser Ansicht sind. Von anderen Philosophen sind bestimmt derselben Ansicht Augustinus, Thomas von Aquin, Durandus (2 Sent. c. 1. q. 2.), Suarez, Wolff (Theolog. natur. P. 2. c. 1. § 447.) u. a. m. Jedenfalls müssten diese den begrifflichen Widerspruch doch gesehen haben, wenn er so leicht zu finden wäre. Mit Recht sagt daher Thomas Aquinas (opusc. 27) von den Gegnern: „Et isti sunt soli homines, et sapientia oritur cum eis!“ Dass aber die Frage philosophisch von Bedeutung ist, beweist schon der Umstand, dass dieselbe von den bedeutendsten Philosophen ernstlich untersucht ist. Auch erklärt sich aus unserer Auffassung die Tendenz der neueren Philosophie, die Welt ewig sein zu lassen. Denn, wenn die Möglichkeit ihrer ewigen Dauer an sich etwas Widersprechendes enthielte, so müsste das doch im Laufe der Philosophie zu Tage getreten sein und hätte die Entwickelung des Pantheismus und Materialismus beschränken müssen.

5. Verschieden von der allgemeinen Fassung gestaltet sich die Frage nach der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung, wenn sie auf besondere Naturen bezogen wird. Wenn wir z. B. in der allein existirenden contingenten Kugel eine Bewegung der Theile annehmen, z. B. Rotation der Kugel um ihre Axe, so frägt sich, ob in der Annahme

einer ewigen Dauer der geschaffenen Kugel aus der Anfangslosigkeit der Bewegung kein Widerspruch folgt. Aber auch dies ist nicht der Fall. Man wendet ein, in diesem Falle gäbe es unendlich viele Rotationen. Allein dieselben wären nicht zugleich wirklich vorhanden, sondern nur nach und nach, und so wären sie nicht unendlich viele der Wirklichkeit nach. Freilich gäbe es keine erste Rotation in dieser Voraussetzung, da aber die anderen nicht von der ersten abhängig sind, sondern ihre eigene Ursache erfordern, so liegt eben darin kein Widerspruch. (Vgl. Th. c. gent. 2, 38.) Wir können dann weiter fragen, kann eine Welt, in welcher Bewegung und Succession in den realen Dingen statt findet, von Ewigkeit her geschaffen sein? Und auch hierauf liesse sich antworten, dass diese Annahme keinen evidenten Widerspruch enthielte.

6. Hiernach ist jetzt die Dauer der realen Welt zu untersuchen. An sich ist der Ursprung der Welt durch Schöpfung von Ewigkeit her nicht unmöglich, also doch wenigstens möglich. Wollte man aber in der Realität der successiven Dinge der wirklichen Welt einen Widerspruch finden, der uns wenigstens nicht evident ist, so liegt die weitere Annahme offen, dass die Welt in Bezug auf die bleibenden Substanzen, z. B. die Elemente, von Ewigkeit geschaffen sei, dass aber einzelne Naturen, z. B. die menschlichen Seelen, nicht von Ewigkeit geschaffen seien, und dass ferner die Anlage der Welt eine derartige sei, dass einzelne Arten der realen Wesen in Bezug auf Anzahl der Individuen beschränkt seien. Man brauchte also von der Anfangslosigkeit in Bezug auf die Dauer nur diejenigen Gattungen von Dingen auszuschliessen, welche als Individuen gleichzeitig existiren, um nicht eine unendliche Vielheit zu erhalten. Für die rein successiven und ebenso für die bleibenden Naturen wäre daher ein Widerspruch nicht zu constatiren. Was aber die vorgenannten Gattungen anbetrifft, so müsste, um die daraus entnommene Schwierigkeit zu erweisen, erst weiter bestimmt nachgewiesen werden, dass der wirkliche Naturlauf der Welt kein Mittel besitzt, um jene unendliche Vielheit zu vermeiden, und dass sie thatsächlich nicht vermieden würde. Das aber ist nicht zu beweisen, wie wir später bei der Untersuchung der Naturgesetze zeigen werden. Was endlich die Schwierigkeit betrifft, welche die Vielheit der menschlichen Seelen darzubieten scheint, so ist dieselbe um so weniger zu urgiren, als erstens auch hier gewisse Umstände des Naturlaufes die Zeugung beschränken könnten, und zweitens auch bei der zeitlichen Schöpfung in Bezug auf diese Seelen, wenn sie unsterblich sind, eine successive Unendlichkeit z. B. der Denkacte statt finden müsste: und darin glauben diejenigen, welche den beregten Einwand urgiren, doch keine unüberwindliche Schwierigkeit zu finden. Daher glauben wir aus der Welt, wie sie wirklich ist, und wie sie unserer Erfahrung zugänglich ist, keinen sicheren metaphysischen Beweis für einen Anfang

rer Dauer finden zu können. Metaphysisch lässt sich daher die zeitlhe Schöpfung der Welt nicht wirklich erweisen.

7. Andere Beweisgründe für einen Anfang der Welt in Bezug auf re Dauer sind aus der Tradition geführt worden. Sie sind also storischer Art und können nur soweit gelten, als die Erinnerung des enschengeschlechtes reicht. Nimmt man den Anfang des Menschenschlechtes gleichzeitig mit dem Anfang der ganzen Welt an, so würde ne solche Tradition dennoch nur für den Ursprung der Menschen ugen können. Allein für den ersten Seinsursprung der übrigen Welt Bezug auf ihre Dauer würde keine Gewissheit zu finden sein; denn azu müsste der Zeuge selbst im Augenblick der Schöpfung bereits obachtungsfähig gewesen sein, also doch schon existirt haben, — und as wird durch die Hypothese ausgeschlossen. Setzt man aber den nfang der übrigen Welt vor den des Menschengeschlechtes, so folgt ollends gar nichts aus jener Tradition. Für die Wahrnehmung dieser hatsache wäre daher eine Intelligenz erfordert, die vor der Welt exitirte und eben deshalb ein ganz ausser- oder überweltliches Princip ein müsste. Ebenso lässt sich der Anfang der Weltdauer nicht naturissenschaftlich beweisen. Alle Schlüsse, die aus naturwissenschaftichen Thatsachen gezogen werden, können nur eine Veränderung des Seienden, sei es eine continuirliche oder gewaltsame, darthun, aber nicht den ersten Ursprung des ganzen Seins in Bezug auf die bestimmte Beschaffenheit des ersten geschaffenen Seienden beweisen und deshalb auch nichts über den Anfang seiner Dauer mit Gewissheit erschliessen. Ein Argument verdient indessen besondere Beachtung. Sir W. Thomson hat aus Fourier's Wärmetheorie gezeigt, dass die Geschichte der Wärme sich nicht bis auf eine endlose Vergangenheit verfolgen lässt. Für einen bestimmten negativen Werth der Zeit ergeben sich in den mathematischen Formeln sofort unmögliche Werthe; und daraus hat man geschlossen, dass es eine anfängliche Vertheilung der Wärme gegeben, die nicht nach bekannten Gesetzen aus einer vorhergehenden Vertheilung entstanden sein kann. (Tait, Thermodynamics p. 38. Vgl. Clerk Maxwell, Theory of heat, p. 245.) Allein diese Berechnungen sind nicht unfehlbar; sie sind vielmehr so complicirter Natur, dass wir die Abwesenheit eines Irrthums dabei nicht mit Gewissheit verbürgen können, erlauben also keinen metaphysisch sicheren Schluss. (Jevons, Principles of Science p. 744, Preface p. XXIX sq.) Gesetzt aber, diese Theorie ist richtig, so müssen wir doch mit Prof. Paul Clifford und Prof. Jevons gegen Prof. Tait und Prof. Stuart die Schlussfolge auf einen nothwendigen zeitlichen Anfang der Welt entschieden ablehnen; denn niemand bürgt uns dafür, dass die Wärme als solche nicht eine Evolution aus vorhergehenden Zuständen des Universums gewesen ist. Endlich sei es gestattet, noch einen anderen Gedanken in die Wagschale zu werfen. Die Naturwissenschaften können durch Beobachtung von Thatsachen

und Vergleichung derselben mit selbstangestellten Experimenten eine Geschichte der natürlichen Entwickelung des Universums entwerfen, ebenso gut wie es z. B. die Geologie wenigstens für die Bildung der Erdkruste mit Glück versucht hat. Auf diese Weise liesse sich für einen beliebigen Zeitwerth von heute ab in der Vergangenheit der Zustand des Universums berechnen und beschreiben. Gesetzt auch, diese Berechnung sei nicht nur wahrscheinlich, sondern liefere volle sichere unfehlbare Gewissheit. Diese Gewissheit hängt immer noch ab von einer Bedingung, dass nämlich jener gewählte Zeitpunct eine reale Bedeutung hat, oder, was dasselbe ist, dass die Welt zu jener Zeit wirklich existirt hat. Die Naturwissenschaft erkennt auf ihrem Gebiete innerhalb seiner Grenzen die natürliche Entwickelung, vorausgesetzt immer die Continuität der in die Berechnung als Factoren eingehenden Naturgesetze. Wenn aber, wie wir annehmen, unsere obigen Untersuchungen richtig sind, so ist die ewige Dauer der Welt keine nothwendige, und beides sowohl ihre ewige wie ihre nichtewige Dauer bezüglich des Anfangs ist möglich. Dann ist aber, da ja die Ordnung der Natur verschieden ist von der Ordnung der Dauer in den geschaffenen Dingen, aus der Erkenntniss der ersteren kein nothwendiger Schluss auf die zweite erlaubt. Es ist also wenigstens möglich, dass die Welt in jedem beliebigen Stadium oder Zustand hervorgebracht ist, der von uns in der Ordnung ihrer Natur erkannt wird. Nehmen wir daher auch die natürliche Entwickelung des uns bekannten Sternsystemes, ja der ganzen Gesammtheit der Sterne aus einem gasförmigen Zustande an, so folgt immer noch die Möglichkeit, dass das Universum wirklich im Sein zuerst hervorgebracht war als ein bereits aus dem gasförmigen Zustande in einen festen verwandeltes System. Hier können wir nur aus der Welt als der Wirkung an sich argumentiren. Alle Gründe welche sich möglicherweise aus einer Erkenntniss des hervorbringenden Principes ergeben könnten, müssen hier ausgeschlossen bleiben. Wir fragen also nicht nach dem Grade der Wahrscheinlichkeit für die eine oder die andere Annahme, denn dazu gehörte eine Summirung aller Gründe, also auch der aus der Beschaffenheit der ersten Ursache entnommenen. Wir betrachten einfach die Möglichkeit, und so können wir metaphysisch zu keiner Entscheidung kommen. Wir halten als fest: die Welt kann von Ewigkeit her gewesen und doch hervorgebracht sein, — da dies aber nicht im Wesen der Welt nothwendig, sondern nur contingent liegt, so kann sie auch einen Anfang ihrer Dauer gehabt haben: aber selbst im letzten Falle ist weder der Anfang selbst noch der anfängliche Zustand der ersten geschaffenen Dinge mit Sicherheit wissenschaftlich bestimmbar. Persönlich bekennen wir, dass wir einen zeitlichen Anfang der Welt für wahr halten; allein nur auf Grund einer ganz anderen Wissenschaft, nämlich der Theologie, die, wie uns scheint, auch allein dem historischen Beweise durch Tradition eine an

der Theologie entlehnte sichere Unterlage geben kann. In der Philosophie aber muss die Frage offen bleiben, da sie philosophisch nicht gelöst ist. Der Zustand der Schöpfung im Anfang kann daher auch nicht weiter ein Gegenstand der metaphysischen Untersuchung sein. Was die Metaphysik thun kann, um über die Entwickelung der Welt klar zu werden, muss sie daher nothwendig an anderer Stelle thun, nämlich bei der Untersuchung der Naturordnung und ihrer Grenze.

8. Aus der Untersuchung über die Dauer der Welt in Bezug auf den Anfang ergibt sich mit Sicherheit die Lösung der Frage nach dem Ende der Welt. Nochmals ist zu bemerken, wir reden hier von der Gesammtheit der Weltdinge, deren Einheit keine substantiale, sondern nur eine Einheit der Ordnung ist; und wir betrachten das hervorgebrachte Sein in Bezug auf seine Dauer nur als Wirkung, nicht aber die Ursache und die Thätigkeit derselben. Wir dürfen also hier nicht untersuchen, ob das erste hervorbringende Princip die Absicht hat, die Dauer der Welt zu bestimmen. Wir betrachten nur an sich das Beharren der geschaffenen Dinge im Sein. Zur leichteren Erkenntniss des Problems lösen wir es in einzelne Fragen auf. 1) Unter dem Ausdruck Ende der Welt kann entweder das Ende der Dauer des ganzen hervorgebrachten Seins in der Welt verstanden werden oder nur das Aufhören der Ordnung, die zu einer gegebenen Zeit wirklich in den Weltdingen sich vorfindet. Hier kann natürlich nur der erste Fall betrachtet werden. Nehmen wir zunächst nur eine einzige geschaffene Substanz an, z. B. eine Kugel, so ist dieselbe an sich zu jeder bestimmten Dauer indifferent. Ihr Sein der Existenz aber, an sich betrachtet, ist das, was von dieser Kugel als einer realen Seinspotenz aufgenommen und dadurch erst beschränkt und besondert ist. Im Sein der Existenz liegt daher an sich gar kein Grund, weshalb sein Zustand, den wir Dauer nennen, aufhören sollte. Weder das Wesen noch die Existenz eines geschaffenen Seins an sich verlangt daher jemals das vollständige Aufhören der Dauer, d. h. das geschaffene Sein als solches hat aus sich keine Grenze seiner Dauer. In der realen Welt gibt es substantiale Veränderungen, aber das vollkommene Sein der Substanzen als solcher ist so beschaffen, wie im vorigen Falle, wo nur eine einzige Substanz real existirend gedacht wurde. Während also die bestehende Ordnung der Welt veränderlich ist und deshalb aufhören kann, so liegt kein innerer Grund vor, die Welt selbst als Einheit der Ordnung, die aus realen Substanzen gebildet ist, jemals aufhören zu lassen. Da aber das Sein der Weltdinge nur ein contingentes ist, so muss seine Dauer von dem das ganze Sein hervorbringenden Principe nothwendig abhängig sein. Betrachten wir aber die Weltdinge nur an sich selbst, so ist ihr endloses Beharren im Sein möglich. Die Welt trägt deshalb in sich selbst kein Princip, welches ihr gänzliches Aufhören im Sein bewirken könnte. Auch können wir noch weitergehen und die Vernichtung

chemisch mit Vitriolöl ($H_2 SO_4$) behandeln, so erhalten wir Wasserstoff (H_2) und Zinksulphat ($Zn SO_4$). Weder Zink noch Vitriolöl zeigt dieselben chemischen Eigenschaften als Wasserstoff; aber aus den beiden ersteren gewinnen wir das letztere chemische Element: wir haben also eine chemische Veränderung der Körper herbeigeführt. Doch wir brauchen nicht erst zur wissenschaftlichen Chemie unsere Zuflucht zu nehmen. Wir wissen aus eigener Erfahrung, dass unser Körper der Nahrung bedarf, und dass durch die Ernährung sowohl in unserem Körper wie in den gebrauchten Nahrungsmitteln selbst eine Veränderung vorgeht. Oder wir sitzen vor unserem Kaminfeuer und beobachten dort, wie durch Verbrennung das Holz in Rauch und Asche verwandelt wird. Ohne Holz können wir aber weder diese bestimmte Asche noch diesen bestimmten Rauch erhalten. Wir mögen endlich unsere Cigarre rauchen und werden auch in diesem Falle mit Gewissheit feststellen, dass der Rauch, der unser Riechorgan in bestimmter angenehmer Weise afficirt, nur durch Verbrennung eines bestimmten Manillatabaks zu erhalten ist, während der Rauch jedes andern Tabaks in demselben Organ eine verschiedene Sensation erregt, die von der durch den Manillarauch bewirkten Sensation bestimmt unterschieden ist. Es gibt also unzweifelhaft wirkliche Veränderungen in den körperlichen Dingen, und diese Veränderung unterscheiden wir im praktischen Leben bestimmt von solchen Veränderungen der Körper, wie sie als rein örtliche Bewegungen erscheinen und aufgefasst werden. Wir wollen nicht behaupten, dass der Rauch unserer Cigarre ohne irgend eine örtliche Bewegung zu Stande kommt. Wir lassen vielmehr diese Frage ganz dahingestellt. Aber wir wissen aus Erfahrung, dass örtliche Bewegung allein in der Cigarre noch nicht jenen Rauch mit den ihm folgenden eigenthümlichen Sensationen unserer Riech- und Geschmacksorgane hervorbringt, sondern dass dazu jene besondere Art von Veränderung in und mit der Cigarre erforderlich ist, wobei die Cigarre verbrannt wird. Um also einen bestimmten Tabacksrauch zu gewinnen, müssen wir einen bestimmten Taback einer bestimmten Veränderung unterwerfen, die wir in ihrem Resultat von einer örtlichen Veränderung oder Bewegung genau unterscheiden. Wir können also aus gewissen körperlichen Dingen andere machen. Die Erfahrung lehrt zunächst, das selbständig Seiende, die Substanz, von dem nicht selbständig Seienden, den Accidenzen, zu unterscheiden. Diesen Unterschied finden wir zunächst in den körperlichen Dingen selbst. Wir sind gezwungen, die wechselnden Erscheinungen, die wir an Körpern durch unsere Sinne wahrnehmen, von einem diesem Wechsel der Erscheinungen unterliegenden Subjecte zu unterscheiden, welches wenigstens relativ im Vergleich mit jenen besonderen Erscheinungen bleibend oder stetig genannt werden muss. Ausdehnung, Gestalt Farbe, Temperatur u. s. w. sind dergleichen Erscheinungen. Wenn wir fragen, wie sie verursacht werden, so mögen wir ihre Ursachen in

anderen Körpern suchen. Aber dennoch bleibt die Thatsache, dass diese bestimmten Erscheinungen ein bleibendes Subject afficiren. Oder um noch allgemeiner zu reden: wir mögen die Erscheinungen, welche ein Stück Gold unserer sinnlichen Beobachtung bietet, vorläufig noch selbst als etwas Körperliches fassen: immer müssen wir sie dann, im concreten Falle als Summe von — wenn wir wollen — körperlichen Erscheinungsthatsachen bezeichnen, die durch etwas, was selbst nicht mehr sinnlich wahrnehmbar ist, localisirt, besondert, individualisirt und der Wirklichkeit nach als eine bestimmte Erscheinungsgruppe im Sein der Existenz zusammengehalten werden. Nach den rein physikalischen Ursachen fragen wir aber jetzt nicht: oder vielmehr, wir begnügen uns nicht mit einer solchen Erklärung jener realen Seinsgruppe, wodurch wir nur das Messbare dieser Gruppe mathematisch bestimmen und mit anderen Gruppen quantitativ vergleichen können. Wir fragen weiter, indem wir über das rein Messbare hinausgehen, nach dem bestimmten Seinszustand jener Gruppe, insofern in dieser Gruppe nicht nur ein physikalisches Seiendes, sondern das Sein der Wirklichkeit selbst für unsere Erkenntniss thatsächlich offenbart wird. Stellen wir aber die Frage so, dann müssen wir sofort jenes vorläufig noch unbekannt bleibende Subject der wechselnden Erscheinungen als ein ganz anderes Seiendes ansehen als dasjenige Sein, welches wir durch die Bezeichnung Erscheinungsgruppe ausdrückten, und welches als solches niemals ohne ein Seiendes im letzteren Sinne wirklich und thatsächlich zu finden ist. Wir haben damit aber nur das Sein der Substanz vom Sein der Accidenzen unterschieden. Hier zwingt uns die Consequenz der Beobachtung zur Annahme, dass gewisse Erscheinungsgruppen nur zusammen zu finden sind. Daraus folgt, dass das vorläufig noch unbekannte Subject derselben naturgemäss und nothwendig eine Seinsbestimmung gerade für diese Gruppe besitzt. Und weiter benennen wir eine solche Substanz daraufhin mit einem bestimmten Namen, z. B. Calcium oder Wasserstoff. Wo immer wir dieselben Erscheinungen als feste Summe oder Gruppe wieder finden, sagen wir dann, dass die Natur ihres Seinssubjectes ebenfalls denselben Namen verdient, also wieder Calcium oder Wasserstoff genannt werden muss. Dadurch aber unterscheiden wir eine Substanz von der anderen. Die Verschiedenheit der Substanzen ist also keine willkürliche Annahme, sondern eine aus der Erfahrung abgeleitete Thatsache. Allerdings reicht unsere Erfahrung nicht aus, in jedem Falle genau die Art der Substanz zu bestimmen, deren Erscheinungen wir beobachten. Allein für eine grosse Reihe von Substanzen ist dieser Unterschied wissenschaftlich, z. B. durch die Chemie gesichert. Und sollte es auch, was wir nicht wissen, einmal gelingen, alle chemischen Elemente als Modificationen eines einzigen Elementes, z. B. des Wasserstoffes, zu analysiren, so bleibt doch das Subject der verschiedenen Modificationen jedesmal im Sein der Wirklichkeit ein

solches, welches von anderen durch feste Erscheinungsgruppen unterschieden ist. Kohle, Diamant und Graphit enthalten alle drei Kohlenstoff und zwar jedes derselben 44 Gramm. Dennoch unterscheiden wir dieselben dem Sein nach als Substanzen durch ihre besonderen Erscheinungsgruppen. Aus einer Zusammensetzung von Blei und Sauerstoff erhalten wir einmal rothes und das andere Mal gelbes Bleioxyd, und beide unterscheiden sich durch die Weise der Zusammensetzung. Während aber die Verschiedenheit der körperlichen Substanzen in diesem Sinne feststeht, können wir in sehr vielen Fällen eine solche Umwandlung oder Veränderung der Erscheinungsgruppen entweder beobachten oder auch selbst experimentell hervorbringen, wonach die eine Gruppe als eine Summe von Erscheinungen aufhört und statt ihrer eine andere Summe vorhanden ist. Wir zersetzen Wasser und erhalten Wasserstoff und Sauerstoff. Wir mischen beide und erhalten wieder Wasser. Mit der totalen Veränderung der Erscheinungsgruppe ist aber in unserer Ausdrucksweise das Subject der Gruppe selbst verändert; d. h. die Substanz dieses Wassers ist nicht mehr da im Sein der Wirklichkeit, und statt dessen und in Folge ihres Aufhörens im Sein der Existenz sind der Wirklichkeit nach die Substanzen vorhanden, die wir Wasserstoff und Sauerstoff nennen. Es gibt also wirklich eine solche Veränderung. Und diese Veränderung als Thatsache ist undenkbar und unerklärbar, wenn wir sie nicht als wahre Veränderung im metaphysischen Sinne denken: nämlich als den Uebergang von etwas Realem aus dem substantialen Seinszustand des Wassers in den des Wasserstoffs und den des Sauerstoffs. Hieraus schliessen wir, dass es wirklich eine Veränderung der Substanzen gibt im Sinne der Umwandlung einer in die andere. Diesen Uebergang bezeichnen wir aber mit zwei Ausdrücken. Insofern er beginnt, bezeichnen wir ihn als das Aufhören der ersten Substanz dem Sein der Existenz nach mit dem Worte Vergehen: wir sagen, die erste Substanz vergeht. Und insofern der Uebergang der Seinszustände beendet wird, nennen wir ihn das Werden oder Entstehen der neuen Substanz. Das Werden und Vergehen der Substanzen ist also eine Thatsache, wenn wir nur die Worte im angegebenen Sinne festhalten. Während also einige Substanzen vergehen, so werden oder entstehen neue Substanzen, welche der Art nach von den ersteren verschieden sind; und wir erkennen ihre besondere Art mit Gewissheit aus ihren Erscheinungsgruppen.

2. Ausser den genannten Gründen für die Thatsache des Werdens und Vergehens von körperlichen Substanzen, wie die Erfahrung lehrt, mögen noch zwei andere Gründe angeführt werden, welche indirect auch auf der Erfahrung ruhen, direct aber aus metaphysischen Wahrheiten entspringen. 1) Die Analogie des Seins erstreckt sich auf die Ursachen des Seienden. Alles verursachte Sein, wie es in der Gesammtheit der Welt sich findet, hängt als solches in seinem ganzen Sein von der ersten

ewirkenden Ursache ab, welche selbst nicht mehr zur Welt gehört. Wie immer jene erste und allgemeinste Seinsursache beschaffen ist, so teht doch soviel fest, dass sie durch ihre Thätigkeit die körperliche Welt verursacht und somit körperliche Substanzen im Sein der Wirkichkeit hervorgebracht hat. Innerhalb der Welt gibt es aber Ursächichkeit im analogen Sinne zur Thätigkeit der ersten Ursache alles eins. Die Ursächlichkeit der körperlichen Substanzen muss daher uch eine wirkliche sein, und zwar eine der eigenen Art der körperichen Substanzen gemässe, wodurch dieselben Aehnliches in ihrer Weise ervorbringen. Die Hervorbringung einer körperlichen Substanz durch ine andere körperliche Substanz, wodurch die Wirkung nicht im ganzen ein sondern nur im Sein der Substanz hervorgebracht wird, entspricht aher der Analogie der Seinsursachen. (Th. opsc. 2. c. 124. Cf. ib. c. 74.)

) Die logischen Eigenschaften eines bestimmten Substanzbegriffes bestehen in der Wirklichkeit bestimmter Accidenzen im Sinne der Kategorien in jener Substanz, d. h. in dem realen Vorhandensein von Erscheinungsgruppen, wie wir sie oben genannt haben. Wenn es aber eine substantiale Veränderung, nämlich kein wirkliches Werden und ergehen von Substanzen gäbe, so würden jene Accidenzen nicht das ein, was sie in der metaphysischen Auffassung der Kategorien sind, ie letztere aus der Erfahrung gewonnen werden; sondern wir müssten ne Accidenzen selbst als Substanzen auffassen: das aber ist gegen die rfahrungsmässige Analogie des wirklichen Seins.

3. Wir müssen daher die Thatsache der Umwandlung einer körperchen Substanz in eine andere auch metaphysisch als erwiesen annehmen. Damit aber ist sofort die Thatsache des Vergehens einer ubstanz und des Werdens einer anderen aus der ersteren gegeben. as Werden oder die Erzeugung der zweiten Substanz aus einer aneren kann aber metaphysisch nur durch Voraussetzung einer materialen rsache verstanden werden. Jene materiale Ursache muss demnach irem Begriffe gemäss (I, 185) in das Sein der zweiten gewordenen ler entstandenen Substanz eingehen, und ihre ganze Ursächlichkeit beeht nur in jenem Eingehen in das wirkliche Sein der erzeugten oder ewordenen Substanz.

4. Die metaphysische Erklärung jenes Vorganges, wodurch eine ubstanz in der genannten Weise in eine andere umgewandelt wird, ist e Aufgabe der Naturphilosophie und nicht der Naturwissenschaften; nn es ist ein Problem, welches das Sein der körperlichen Substanzen us den inneren Seinsursachen jener Substanzen als eine Seinswirkung erklären hat. Die Versuche, welche zur Lösung dieser Aufgabe eschichtlich gemacht sind, haben alle etwas mit einander gemein und nterscheiden sich dennoch wesentlich von einander. Daran schliessen ch von selbst die Versuche zur Erklärung der Natur der Körper. us dem Werden der körperlichen Substanz können wir auf das

substantiale Sein derselben schliessen und ebenso umgekehrt. Die naturwissenschaftlichen Daten der Erfahrung einerseits und die allgemeinen metaphysischen Grundsätze andererseits vermitteln eine solche Schlussfolgerung. Die Geschichte der Philosophie muss die einzelnen Theorien, welche man über die Natur der Körper aufgestellt hat, beurtheilen. Wir entnehmen aber soviel aus der Geschichte, dass die Theorien auf drei Classen zurückgeführt werden können. 1) Der Atomismus erklärt die körperliche Welt aus der Annahme von letzten und kleinsten Theilen der Materie. Die Theilung selbst ist nie vollzogen worden; weder die Physik noch die Chemie erklärt es für möglich, ein reales Atom experimentell darzustellen. Soweit aber fehlt jener Theorie der Boden der Erfahrung, und sie muss sich mit mathematischer Rechnung und logischer Folgerung begründen. Der Widerspruch, welchen der Atomismus nicht loswerden kann, besteht in der Annahme von Atomen als Realitäten, welche der Wirklichkeit nach untheilbar sind und dennoch als theilbar gedacht werden müssen. Dieser Widerspruch ergibt sich aus der Annahme, dass den Atomen eine gewisse reale Ausdehnung zukomme, z. B. ein Zehnmillionstel eines Centimeters nach Sir W. Thompson's neuster Berechnung. Allein jede mathematisch schätzbare Grösse ist wieder theilbar. Insofern also das Atom eine Ausdehnung besitzt, ist es nicht mehr Atom; denn es ist theilbar und daher auch nicht das letzte Seinselement der Körperwelt. Wäre es auch das letzte Element für Physik und Chemie, so könnte es dennoch nicht das letzte Seinselement der Körper sein. 2) Der Dynamismus oder die Kräftetheorie muss consequent die Realität der Körperwelt auf die Realität der Kräfte gründen, welche als solche nicht selbst ausgedehnt, also nicht selbst das reale körperliche Ding sind, was erklärt werden soll. Beide Theorien erklären also die wirkliche Beschaffenheit der Körper nicht, insofern sie das Sein der Körper als solches nicht erklären. Beide schieben vielmehr die Frage nach der letzten Natur eines Körpers nur weiter hinaus, ohne eine Lösung derselben zu ermöglichen. 3) Die aristotelische Theorie, die wir in den folgenden Paragraphen entwickeln wollen, ist im Stande, eine wirkliche Lösung der Frage selbst zu bieten, und zwar geschieht dies auf Grund der Erfahrung. In der That ist aber die aristotelische Theorie eine vermittelnde; denn sie nimmt sowohl die eigenthümlichen Gesichtspuncte der beiden ersteren in sich auf als auch das, was beide genannten mit einander gemeinsam haben. Der Unterschied der philosophischen Ansichten ist in dieser Frage, wie es uns scheint, vielfach nur ein Unterschied der Auffassung und des Ausdruckes und nicht so sehr ein Unterschied der ersten und grundlegenden Begriffe selbst.

5. Der Atomismus ist gezwungen, neben den Atomen noch etwas anderes als real zur Erklärung der Körper vorauszusetzen. Er muss seinen Atomen eine Thätigkeit beilegen, wenigstens eine Bewegung

ınd diese letztere muss selbst modificirt werden können. Ausser den nateriellen Atomen wird also noch ein anderes reales, aber von den ltomen selbst verschiedenes Princip, also doch ein in diesem Sinne elbst nicht materielles Princip vorausgesetzt. Der Dynamismus setzt ıusser seinen realen Kräften stillschweigend noch ein Princip voraus, vodurch seine Kräfte in ihrer Thätigkeit wenigstens den Schein von ealen materiellen Dingen hervorbringen. Er muss also jedenfalls noch wischen der Natur seiner Kräfte und dem Erscheinungssubject, welches ir als ausgedehnt bezeichnen, einen wesentlichen Unterschied machen. ine Mehrheit der Principien wird also nothwendig erfordert. So sagt elmholtz, indem er zwischen Materie und Kraft unterscheidet: „Materie nd Kraft sind Abstractionen von dem Wirklichen; die Wissenschaft ezeichnet die Gegenstände der Aussenwelt ihrem blossen Dasein nach, bgesehen von ihren Wirkungen auf andere Gegenstände oder unsere innesorgane, als Materie d. h. materielle (Substanz); . . . . als wir- enden aber theilen wir denselben Kräfte zu.“ (Erhaltung der Kraft, erlin 1847 S. 4. f.) Und Ueberweg bemerkt: „Die Begriffe Materie nd Kraft bezeichnen die zweifache Auffassung einer untrennbaren Ein- eit, einestheils durch die Sinneswahrnehmung, anderentheils nach der nalogie der inneren Wahrnehmung von unserer eigenen Willens- raft. . . . In aller Materie, und falls es Atome gibt, in jedem Atome üssen innere Zustände oder Qualitäten liegen, die wenn sie bei un- ittelbarer Berührung oder auch bei partieller oder totaler Durch- ingung der Stoffe zu einander in Beziehung treten, durch ihren egensatz in Bezug auf einander zu Kräften werden.“ (Logik § 43; Aufl. S. 83.) Kraft und Sein sind aber identisch. Denn jede be- immte Kraft ist ein bestimmtes Sein, besondert und begrenzt als das, as es ist, und so, wie es ist. Kraft in diesem Sinne ist also eine insform und eine Actualität; denn unter Act verstehen wir das Sein ner metaphysischen Form, und zwar zunächst das Sein der Wesenheit, nn aber auch das Sein der Wirklichkeit oder Existenz. Unter Kraft, as sie auch sein mag, muss also doch etwas Reales, ein Seiendes rstanden werden, welches als Kraftsubject thätig ist. Auch Max üller bezeugt uns, dass die alte Sprache bei der Bezeichnung von räften dieselben als kraftbegabte Wesen fasste: „Selbst in unseren iten, wo wir doch die Natur als eine Kraft begreifen, was bezeichnen r mit Kraft, wenn nicht etwas Kraftbegabtes? Natur war nun in r alten Sprache Natura, ein blosses zum Substantiv gemachtes Ad- tiv; sie war allezeit die gebären wollende Mutter.“ (Essays, d. Ausg. ipzig 1869 II, 48.) Es kommt also darauf an, die Natur der beiden incipien näher zu bestimmen, welche sich unter verschiedenen Namen allen Theorien über das Wesen der Körper wiederfinden. Sie müssen rart sein, dass sie den Thatsachen der Erfahrung und den Resul- ten der Naturwissenschaften nicht widersprechen, sondern vielmehr

entsprechen. Sie müssen daher im Stande sein, die Ausdehnung und die Thätigkeit der Körper zu erklären. Die gesuchten Principien sind aber nicht die Erkenntnissprincipien, wodurch wir die Körper als solche erkennen, sondern ihre Seinsprincipien, d. h. diejenigen Principien welche das Wesen der körperlichen Dinge dem Sein nach bilden, und welche deshalb selbst in das Sein der Körper eingehen und somit als etwas Reales das Sein der Körper innerlich oder in den Körpern selbst constituiren. Es müssen daher diese Principien von den nur äusserlich auf das Sein der Körper wirkenden, d. h. von den bewirkenden Ursachen verschieden sein. Ebenso müssen sie von Zweckursachen verschieden sein; denn diese letzteren bewegen nur die bewirkende Ursache zur Thätigkeit, gehen aber nicht selbst in das Sosein der Wirkung als innere Seinsbestandtheile ein. Endlich müssen die gesuchten Principien nicht Principiate, sondern wahre und wirkliche reale Principien sein (I, 170), dürfen also weder selbst aus etwas zusammengesetzt sein oder entstehen, noch gegenseitig sich selbst Ursache sein. Diese Bedingungen sind von keiner Hypothese abhängig, sondern vielmehr die leitenden Bedingungen, welche jede Hypothese erfüllen muss, um nur die Lösung ihrer Aufgabe zu versuchen.

6. Die körperlichen Dinge können zweifach betrachtet werden: einmal als seiend, nämlich im Zustande des fertig gewordenen und so mit vollendeten Seins; zweitens als werdend, nämlich im Zustande des unvollendeten Seins nach seiner Hinordnung auf das vollendete Sein. In beiden Beziehungen müssen die Seinsprincipien im angegebenen Sinne gefunden werden. Es sind also sowohl die Seinsprincipien der substantialen Wesensbildung für das fertige Sein der körperlichen Substanzen wie diejenigen der substantialen Entstehung für das Werden der körperlichen Substanzen näher zu bestimmen. 1) Die Principien für die Entstehung oder das Werden der körperlichen Substanz sind dreifach. Aus der metaphysischen Untersuchung der Thatsache, dass neue körperliche Substanzen entstehen, lernen wir, dass dieses Werden der neuen Substanz ein Uebergang vom nichtsubstantialen Sein in den Zustand des substantialen Seins ist: denn nur dann kann vom Werden einer neuen Substanz die Rede sein, wenn diese neue Substanz vorher als Substanz noch nicht da war. Dazu gehört aber erstens das Nichtsein der Substanz als solcher; zweitens das Sein der Substanz als solcher, welches das Ziel oder Ende des Werdens ist; und endlich drittens ein Subject oder Substrat, ein reales Etwas, an welchem der Uebergang vom nichtsubstantialen Sein zum substantialen Sein stattfindet. Jeder Uebergang aus einem in den andern Zustand ist eine Veränderung; sie nimmt ihren Anfang vom Nichtsein der Substanz, und dieser Anfangspunct des Vorganges ist nur ein Nichtsein dessen, was da sein sollte, nämlich des vollendeten Seins der Substanz, und heisst deshalb in der aristotelischen Sprache Privation (*στέρησις*), Beraubung oder

Entbehrung. Das Ende der Veränderung ist das neue Sein, nämlich das substantiale Sein, welches ein bestimmtes ist und dem Subject der Veränderung eine Wesenheit als diese bestimmte Substanz verleiht und deshalb seine metaphysische Seinsgestalt oder Wesensform (*εἶδος, μόρφη*) genannt wird. Dasjenige endlich, was als Subject der Veränderung unterliegt, und welches den substantialen Seinszustand empfängt, heisst der Stoff (*ὕλη*) oder die Materie der Veränderung. Die Annahme eines solchen Stoffes hat sich bei der obigen Untersuchung als durchaus nothwendig ergeben. Denn alles was auf natürliche Weise entsteht, setzt etwas voraus, woraus es entsteht. Innerhalb der Ordnung der seienden und verursachten Dinge gilt der Satz: aus nichts wird nichts. Will man nicht bei jedem Falle substantialen Werdens zur Schöpfung seine Zuflucht nehmen, was gegen die Erfahrung verstösst, so muss also die körperliche Substanz aus etwas werden. Und da diese Bedingung des Werdens eine allgemeine ist, die für alle Gattungen der Körper gilt, so muss jener Stoff der Gattung nach das allen Körpern gemeinsame Substrat der substantialen Veränderungen sein. Weil dieser Stoff in jedem Körper als Wesensbestandtheil vorausgesetzt werden muss, so ist er an sich noch indifferent für die bestimmte Wesensform, kann also an sich eine solche Wesensform selbst noch nicht besitzen. Daher sind der Elemente des substantialen Werdens drei: erstens die Privation der Wesensform oder der Zustand der Entbehrung einer bestimmten Seins- und Wesensform, zweitens die bestimmte Wesensform und drittens der Stoff. 2) Von diesen drei Seinsprincipien der Körper in Bezug auf das Werden der Substanz geht aber die Privation nicht innerlich in die neugebildete oder gewordene Substanz ein; denn Privation wird nur als ein Zustand gedacht, der aufhört, und kann als blosse Privation selbst gar nicht einmal etwas Reales sein, da es nur die Negation eines bestimmten Seins ist, welches erfordert und erst durch das Werden verwirklicht wird. Stoff und Wesensform sind daher die beiden einzigen realen Principien, welche in die neu gewordene Substanz innerlich eingehen und in der ihnen eigenen Weise der Ursächlichkeit das Sein des Körpers bilden. Stoff und Wesensform sind daher die beiden realen Seinsprincipien der körperlichen Substanz, und beide müssen in der Folge für sich genauer bestimmt werden, um aus ihnen sowohl die Natur der Körper wie ihre Eigenschaften und Thätigkeiten zu erklären. Erst aus einer genaueren Untersuchung kann der Begriff von Stoff und Wesensform verständlich werden und seine Begründung finden.

§ 2. Der Stoff.

1. Wenn wir das Wort Stoff im Sinne der materialen Ursächlichkeit (I, 185) gebrauchen, so bezeichnen wir damit entweder dasjenige, woraus etwas entsteht, oder dasjenige, worin etwas entsteht. So

wird z. B. Brod aus Mehl und Wasser gemacht, und in einem Marmorblocke entsteht die Bildsäule Goethe's. Mehl und Wasser ist der Stoff, woraus Brod besteht; Marmor ist der Stoff, worin die Bildsäule hervorgebracht wird. Man kann auch noch von dem Stoffe sprechen, welchen eine Wissenschaft behandelt; wir sagen z. B., das Sein ist der Gegenstand oder der Stoff, womit die Philosophie sich beschäftigt. Hier aber gebrauchen wir Stoff oder Materie nur in den beiden ersten Bedeutungen. Wir fragen dabei nach der ersten Materie oder dem Urstoff, der, wie gezeigt ist, allen besonderen körperlichen Dingen zu Grunde liegen muss. Wir fragen also nach der realen **Materialursache** oder dem stofflichen Seinselement aller Körper. Aristoteles erklärt dasselbe als das erste Subject einer jeden körperlichen Substanz, welche aus dem ihr inexistirenden Subjecte besteht. (Arist. Nat. ausc. lib. 1. c. 9. §4. Es ist das erste Seinselement, aus welchem alle körperlichen Dinge werden, und welches in allen vorhanden ist. In dieser Auffassung liegen folgende Momente. 1) Der Stoff wird Subject oder Substrat genannt; denn er ist das Seinselement für das Werden der körperlichen Substanz, während die Wesensform erst vermittelst der Thätigkeit einer bewirkenden Ursache zu dem Stoffe hinzukommt. 2) Es ist das erste Seinselement; denn es setzt als wahres Seinsprincip kein anderes mehr als ein früheres voraus. Der Stoff kann daher im strengen Sinne nur ein Seinselement in Substanzen sein, nicht aber in den aus einer Substanz und ihrem Accidenz zusammengesetzten Seinsbildungen, da diese letzteren immer das fertige Sein der Substanz schon voraussetzen. Der Begriff von materialer Ursache kann daher nur analog auf ein Sosein im Sinne des accidentalen Seins Anwendung finden. Wir können also nur analog den Marmor als den Stoff der darin entstandenen Bildsäule bezeichnen; denn das Sein der Bildsäule als solcher ist nur eine Figur, die im Marmor ihr Sein der Wirklichkeit hat und nur ein accidentales Sosein der Marmorsubstanz ist. Das Sein der Bildsäule setzt daher bereits ein anderes fertiges Sein, nämlich das Sein der Substanz im Marmor voraus. Wohl aber fassen wir den Marmor in diesem Falle als materiale Ursache der Bildsäule als solcher; wobei wir freilich nicht erinnern müssen, dass der Begriff von Ursache selbst, weil er überall sich findet, ein analoger ist. Die erste Materie oder der Urstoff der körperlichen Dinge ist also zwar eine materiale Ursache, aber nicht jede materiale Ursache ist der Stoff oder die erste Materie der Körper. 3) Es gehört ferner zum Stoffbegriff, dass der Stoff als solcher nur eine Ursächlichkeit für die Bildung der körperlichen Substanz haben kann, insofern er in der Substanz selbst vorhanden ist und in ihr ein Sein hat. Durch diese Bestimmung werden sowohl die bewirkenden wie die Zweckursachen und die urbildlichen Ursachen vom Begriffe des Urstoffes ausgeschlossen. 4) Aus dem Urstoffe aber entstehen alle körperlichen Substanzen; denn er ist das reale Princip des Werdens

ür dieselben. 5) Der Stoff ist nur materiale Ursache in Bezug auf as Sein der Substanz als solcher, nicht für weitere accidentale Verän- erungen der fertig gewordenen Substanz. Somit schliesst also das toffliche Seinsprincip der Körper von seinem Begriffe auch die Privation us; letztere ist zwar an sich ein Princip des Werdens, aber nicht chlechthin ein Seinsprincip, sondern kann nur zufällig so genannt erden, insofern sie nämlich ein Element des Werdens ist, welches einen Abschluss im Sein findet. Das stoffliche Princip ist daher chlechthin ein Seinsprincip der körperlichen Substanz als solcher.

2. Der Stoff ist daher, wie Aristoteles sagt, noch nicht eine be- timmte Wesenheit, auch keine Qualität oder Quantität oder irgend twas, was im Stande ist, das Seiende im vollen Sinne, nämlich die ubstanz, im Sein zu bestimmen. Der Stoff ist also noch kein be- timmtes Sein, weder die Substanz selbst, noch ein Accidenz, sondern ur eine reale Anlage zum substantialen Sein, die in allen Arten der örperlichen Substanz ihre Verwirklichung oder Actualisirung haben ann. Der Stoff ist nur die Seinsanlage oder Seinsmöglichkeit, Poten- ialität, für die Substanz; also eine gewisse Realität, aus welcher jede esondere körperliche Substanz gemacht werden kann, insofern jede ubstanz dieses reale Seinselement als ihr stoffliches Princip nothwendig oraussetzt. Der Stoff als solcher, als blosses stoffliches Princip be- rachtet, hat also noch kein wirkliches Sein im vollen Sinne, er ist noch ein Seiendes schlechthin, er hat noch kein Sein der Existenz für sich llein. Es kommt ihm ein ihm eigenthümliches Sein nur in gewisser Hin- icht zu, er ist nur in gewissem Sinne ein Seiendes; also kann er auch ur soweit erkannt werden, als er ein Sein hat, d. h. nur in gewisser insicht. Und somit ist auch keine strenge Definition des Stoffes mög- ch, sondern nur eine Verdeutlichung des Begriffes. Wenn wir aber agen, wozu denn der Stoff in der ganzen Linie des analogen Seins ehört, so können wir ihn nicht direct unter die Kategorien einordnen, elche nur das Seiende im vollen Sinne analog eintheilen. Weil aber er Stoff als solcher schon ausserhalb des Nichts und ausserhalb des erstandes da ist, so hat er eine gewisse Realität und kann daher nur n derjenigen Kategorie gehören, zu welcher dasjenige Seiende gehört, n welchem er ein Seinselement bildet. Wir müssen ihn also indirect n die Gattung der Substanz aufnehmen als ein Seinselement der körper- chen Substanz, welches durch seine Bestimmung zum Sein der Sub- anz von allen Accidenzen dem Sein nach selbst geschieden ist.

3. Es ist nothwendig, die Natur des Stoffes näher zu bestimmen nd zu sehen, ob er als Actualität oder nur als Seinsanlage, d. h. als ine Möglichkeit zum Sein zu fassen ist. Die Actualität ist zweifach. as Sein der Wesenheit ist diejenige Verwirklichung, durch welche die esenheit eines Dinges eine bestimmte Seinsweise und eine logisch be- timmte Art erhält. Das Sein der Existenz ist diejenige Verwirklichung,

durch welche eine bestimmte in ihrer Weise bereits realisirte Wesenheit vollkommen ausserhalb ihrer Ursache und ausserhalb des Nichts heraus tritt. Das Sein der Wesenheit gibt also dem Seienden, d. h. dem, was es ist, seine bestimmte Art und begrenzt es darin. Der Stoff ist aber an sich nichts von alle dem, wodurch das Seiende bestimmt und in Sein begrenzt wird. Der Begriff des stofflichen Principes schliesst also kein Sein der Wesenheit ein. Er ist daher noch in der realen Möglichkeit in Bezug auf alles und jedes wesentliche Sein der Substanz, er ist also selbst nur eine Seinsanlage und nicht mehr. Dasjenige also was bei dem Werden der Substanz die Veränderung in sich erleidet ist nicht das Ganze, was wir Substanz nennen, sondern nur dasjenige davon oder das substantiale Seinselement des Ganzen, d. h. der ganzen fertig gewordenen Substanz, welches sich seiner ganzen Realität oder seinem ganzen Seinsinhalt nach immer in der Möglichkeit zur Veränderung oder zur Aufnahme einer neuen Wesensform nach Verlust der früheren Wesensform befindet: und das ist eben nur der Stoff. Er ist also seinem ganzen Seinsgehalte nach von der Wesensform, von dem das Wesen gebenden Principe, durchaus verschieden. Der Stoff hat selbst noch keine besondere Art, aber jede Wesensform ist eine solche von anderen verschiedene Art. Das also, was selbst real von jeder besonderen Art unterschieden ist, kann daher von Seite der Art als specifisch verschieden betrachtet werden, selbst wenn es für sich keine besondere Art besitzt. Und so kann man sogar sagen, dass der Stoff von der Wesensform selbst specifisch verschieden ist, obwohl er selbst noch keine Wesenheit besitzt. Der Stoff steht also als eine gewisse Realität in der Mitte zwischen dem Nichts und dem actuellen oder wirklichen vollkommenen Sein, dem Seienden der Wirklichkeit nach. So kommt der Stoff an sich dem Nichts am nächsten; Augustinus (conf. 12, 7) nennt ihn „prope nihilum.“ Weil ihm jede Wesensform abgeht, so nannten ihn ältere Philosophen auch chaos und tenebrae. Da er ferner an sich noch keine Seinsactualität in seinem Begriffe einschliesst, und da dieselbe zuerst als ein Wesensein oder ein wesenhaftes Sein erfasst werden müsste, ehe das Sein der Existenz möglich ist: so kann der Stoff natürlich auch keine eigene Existenz haben. Hieraus folgt aber weiter, dass der Stoff als solcher, da er ohne eine bestimmte Wesensform gar nicht existiren kann, auch überhaupt als solcher nicht für sich hervorgebracht werden kann, selbst nicht von der ersten und allgemeinsten bewirkenden Seinsursache: er kann also auch nicht das Product der schöpferischen Thätigkeit sein. Alles nämlich, was in der Welt vorhanden ist, hat ein wirkliches Sein der Existenz und erscheint nur als etwas Stoffliches oder als eine körperliche Substanz dadurch, dass ihm zugleich eine bestimmte Wesensform innewohnt, welche die Realisirung oder Actualität der blos stofflichen Seinsmöglichkeit ist. Daher kann der Stoff, d. h. das stoffliche Seinselement

ohne Wesensform in der Natur gar nicht vorkommen. Ferner verhält sich der Stoff nicht wie das Subject, worin etwas existirt, sondern nur wie das, woraus etwas entsteht. Das Subject im ersteren Sinne ist ein solches, welches das Sein besitzt, es ist ein die Seinswirklichkeit besitzendes Princip; in diesem Sein aber ist es Träger der Wesensform, ähnlich wie die Substanz ihre Accidenzen im Sein trägt. So hat aber ein solches Subject das Sein nicht aus dem, was zu ihm selbst hinzukommt, sondern unabhängig von der hinzukommenden Wesensform. Der Stoff dagegen ist in den Körpern dasjenige, woraus die körperliche Substanz selbst dem Sein nach zusammengesetzt wird; denn an sich ist er ein unvollkommenes und unfertiges Sein, ja sogar noch gar kein Seiendes schlechthin. (Th. opusc. 31.) Wollte man also sagen, dass der Stoff ohne Wesensform existiren könne, so würde man damit ein Seiendes der Wirklichkeit nach ohne dieses Sein der Wirklichkeit behaupten, was doch ein Widerspruch wäre. (Cf. Th. Q. 4. de pot. a. 3; opusc. 15. c. 7; Quodl. 3. a. 1.)

4. Aus dem Begriff des ersten stofflichen Principes ergeben sich folgende charakteristische Bedingungen desselben. 1) Das Erste ist die rein potentiale Natur des Stoffes. Sein ganzer Seinsgehalt ist nur Seinsanlage. Er ist zwar real und nicht bloss eine logische Potentialität (I, 44), aber doch nur rein passive Potenz und in keiner Hinsicht activ. Das aber, was den Stoff in seiner Potentialität bildet, ist nicht erst etwas anderes, was zu ihm hinzukommt, sondern seine eigenste Natur, sofern überhaupt von einer Natur hier die Rede sein kann, wo noch gar keine Wesenheit sich findet, d. h. nur im analogen Sinne. Der Stoff ist also nur eine reale Anlage zum Sein, nämlich zum substantialen Sein der Körper, aber noch nicht einmal eine Anlage zum Thätigsein. (Th. in Arist. Phys. 1. lect. 15.) 2) Die zweite Bedingung für den Stoff liegt darin, dass wir ihm eine gewisse Kraft zuschreiben müssen. Es ist nicht leicht, dieselbe zu erklären, weil die Worte der Sprache von den Dingen hergenommen sind, welche ein fertiges Seiendes sind; und dennoch müssen wir uns derselben Worte bedienen, um wenigstens bildlich die blosse Anlage zum substantialen Sein des Seienden zu beschreiben. Kraft und Sein sind identisch. Insofern also etwas ein Sein hat, kann es auch Kraft genannt werden. Im rein analogen Sinne wenden wir also den Ausdruck Kraft hier an, indem wir ihn der blossen Anlage zum Sein der Körper, d. h. dem Stoffe, beilegen; und dies geschieht, um nicht durch den Gebrauch anderer bildlicher Ausdrücke missverstanden zu werden. Was wir hier Kraft nennen wollen, hat man nämlich als Strebung oder Trieb bezeichnet; es ist die selbstverständlich blinde und unbewusste Hinneigung oder Ordnung einer Sache zu dem, was ihrer Natur zukommt. Im Stoff ist eine solche nur metaphysisch zu erkennende Tendenz, d. h. eine gewisse Kraft gegeben, und sie ist auf eine Wesensform gerichtet, welche den Stoff als blosse

Seinsanlage verwirklicht und dadurch in Bezug auf das Sein vervollkommnet. Aber dieser naturgemässe blinde Trieb oder diese Gravitation zu einer bestimmten Seins- und Wesensform ist sachlich von der Quasi-Natur des Stoffes, d. h. von ihrer Potentialität, nicht verschieden; denn der Stoff bleibt seinem Begriffe nach immer in der Potenz zu irgend einer anderen Wesensform, selbst wenn er in Wirklichkeit bereits eine bestimmte aufgenommen hat: denn der Stoff als solcher ist reale Anlage oder Möglichkeit für die Aufnahme einer Wesensform, und darum nennen wir diese ihm innere zugehörige Hinordnung zu den Wesensformen seine Kraft, die als solche ganz seiner schwachen Seinsanlage entspricht. (Vgl. Th. 1. Phys. lect. 15; 1. 59. 2.) Jeder Trieb oder jedes Streben erfordert einen Gegenstand, worauf das Streben gerichtet ist. Der Stoff also ist für alle Wesensformen befähigt. Befähigt ist er aber dazu, insofern er Seinsanlage für dasjenige ist, worin alle Wesensformen der körperlichen Dinge übereinkommen: das ist aber, soweit wir physikalisch und chemisch eine Erfahrung von Körpern haben, das Sein derselben, sofern es dem Werden und dem Vergehen unterliegt. Der Stoff ist also nicht für eine einzige Wesensform befähigt, als ob er auf diese an sich und zuerst hingravitire, und die deshalb in jedem Körper zu finden sei. Es ist also nicht eine besondere Wesensform der Körperlichkeit in den specifischen Körpern vorauszusetzen. Denn der Stoff strebt nach einer Wesensform nur, insofern die letztere den Stoff im Sein vervollkommnet. Durch verschiedene Wesensformen wird freilich der Stoff verschiedentlich vervollkommnet und realisirt; dennoch ist der Stoff befähigt für alle Wesensformen der Körper, und somit besitzt er die Kraft oder Fähigkeit, von allen Wesensformen, welche wir in den Körpern finden, in Bezug auf das Sein vervollkommnet zu werden. Soweit also alle Wesensformen der Körper darin übereinkommen, dass sie den Stoff verwirklichen und dem Sein nach vollenden oder vervollkommnen, so sind sie auch der Gegenstand jenes innersten natürlichen, aber freilich blinden Triebes des Stoffes, was wir vielleicht unter einem bildlichen Ausdrucke die metaphysische Gravitation des Stoffes, seine Seins-Schwerkraft nennen können, wonach er zu allen Wesensformen hingezogen wird. Der Gesichtssinn nimmt alle Farben in sich auf, insofern in ihnen allen der Begriff des Sichtbaren enthalten ist, und sofern sie im Stande sind, das in sich selbst indifferente Sehvermögen zu seiner Thätigkeit zu modificiren. In allen Wesensformen der Körper liegt in ähnlicher, wenn auch nicht in gleicher Weise wie bei den Farben oder Lichtdifferenzen, der Begriff, dass sie den Stoff im Sein wesentlich gestalten können. Und zwar vermögen sie das alle in solcher Weise, dass der so gewordene Körper vergänglich oder wandelbar wird, insofern er so vergehen kann, wie er entsteht, nämlich durch substantiale Veränderung, welche das Resultat der bewirkenden Naturkräfte ist. So sehr also auch der Stoff von einer besonderen

Wesensform dem Sein nach gestaltet wird, so bleibt er dennoch auch unter dieser Wesensform befähigt für andere und neue Wesensformen, so dass der Bildungsfähigkeit der Natur von Seiten des Stoffes gar keine Schranken gesetzt sind. Und obwohl eine Wesensform dem Sein nach vollkommener ist als eine andere, wie z. B. die Pflanze vollkommener ist als der Krystall, so informirt dennoch die eine Wesensform den Stoff als solchen nicht auf vollkommenere Weise, als es eine andere Wesensform thut; sondern alle Wesenheiten der körperlichen Substanzen gestalten sich den Stoff in gleicher, nämlich in solcher Weise, dass die entstandene Substanz, wie sie entstanden ist, auch wieder vergehen kann. Der Zweck und die eigenthümliche Seinsvollkommenheit des Stoffes an sich besteht also nicht darin, dass er durch eine determinirte Wesensform substantial gestaltet wird, sondern in der Seinsbefähigung zu allen Körperwesenheiten, für die er alle die reale Seinsanlage in sich trägt, und für die er alle, d. h. für eine nach der anderen, eine Gleichung in seinem Begriffe enthält. Wenn also der Stoff mit S bezeichnet würde, und wenn wir die Wesenheiten aller Körper der Reihe nach mit $W_1 \ldots\ldots W_n$ bezeichnen, so wäre seine integrale Gleichung diese: $S = S\ W_1 \ldots W_n$. Dem Stoffe selbst ist es daher besser, selbst nachdem er die Wesensform des in der Reihe der Körper vollkommensten Seins empfangen hat, in eine andere Körperseinsform verwandelt zu werden, wenn diese auch an sich eine niedere ist als die frühere. Dem Stoffe der Pflanze ist es an sich besser, in Kohlensäure verwandelt zu werden, als Pflanze zu bleiben: damit die Anlage des Stoffes ganz zur Verwirklichung und Vollendung gelangt; denn wenn das durch die Processe des Naturlaufes nicht geschieht, würde die im Stoffe liegende Seinsgleichung nicht erfüllt, nicht aufgelöst werden. Ähnlich ist der Gesichtssinn, wenn er auch die vollkommensten Lichtdifferenzen gesehen, immer noch in der Anlage und Möglichkeit, andere neue Farben zu erfassen, weil er für alle in gleicher Weise angelegt und bestimmt ist und nur in der Ausgleichung seiner ganzen realen Anlage seine eigenthümliche Vervollkommnung und Vollendung finden kann. Hieraus folgt aber nicht, dass der Stoff eine Kraft in sich hätte, mehrere Wesensformen auf einmal zu haben, oder was dasselbe ist, zu verschiedenen Körpern auf einmal zu werden. Subjectiv, von Seiten des Stoffes, ist die Befähigung für alle Wesensformen und somit für alle Wesenserscheinungen zugleich vorhanden, nicht aber objectiv, von Seiten der Wesensformen, die durch ihr ganzes Sein von einander unterschieden sind und somit nicht zugleich in Bezug auf dasselbe Subject sein und nicht sein können und für das Werden der bestimmten Substanz die Entbehrung der Wesensform im Stoffe voraussetzen. (Th. opusc. 15. c. 6; 1. 66. 2.) 3) Als dritte Bedingung für das stoffliche Seinselement der Körper gilt das, was die neuere englische Philosophie als Indestructibilität der Materie bezeichnet, und was wir

die Unwandelbarkeit des Stoffes nennen wollen, d. h. dass er weder werden oder entstehen noch vergehen kann; natürlich nur unter Voraussetzung, dass er in der ihm eigensten Weise da ist, oder besser, dass er als contingentes Ding einmal in der Welt vorhanden und zwar zuerst in einer fertigen Körpersubstanz von der ersten bewirkenden Ursache alles contingenten Seins aus nichts hervorgebracht war. Nur das, was geworden ist, also das Ganze der körperlichen Substanz, kann auch wieder vergehen; weil Stoff und Wesensform als reale Seinsprincipien nicht dasselbe, sondern an sich oder durch sich verschieden und somit trennbar sind. Aus nichts wird nichts innerhalb des Naturprocesses, und somit setzt alles Werden einen Stoff voraus. Der Stoff selbst wird also für das natürliche Werden immer schon vorausgesetzt. Weil er aber selbst weder ein Sein der Wesenheit noch der Existenz hat, so kann er auch bei seinem ersten Ursprunge nicht das Ende der hervorbringenden Thätigkeit gewesen sein; denn das Ende der schöpferischen Thätigkeit ist nur die ganze Substanz ihrem substantialen Sein nach. Der Stoff ist also selbst nicht geschaffen, sondern nur in gewissem Sinne mit der fertigen Substanz, d. h. in ihr mitgeschaffen. Ebenso kann man sagen, der Stoff vergeht in gewisser Hinsicht, und in gewisser Hinsicht ist er unvergänglich. Insofern er die Privation oder Entbehrung einer bestimmten Wesensform an sich haben kann, ist er vergänglich, nämlich nicht als Stoff an sich, sondern als dieser Stoff, der z. B. der Stoff dieses Wassers ist: denn wenn dieses bestimmte Wasser z. B. in seine chemischen Elemente zersetzt wird, so hört der Stoff auf, Stoff dieses Wassers zu sein, während er anfängt, Stoff der Elemente zu werden. Sofern aber der Stoff, an sich betrachtet, ein gewisses Seiendes der Anlage nach ist, kann er als solcher weder vergehen noch werden, sondern ist ungeworden und unvergänglich. (Th. Phys. l. lect. 15.) Der Stoff ist also unvergänglich im negativen Sinne, weil ihm keine Entstehung, kein Werden zukommt. Dagegen ist er im positiven Sinne nicht unvergänglich, als ob er wirklich ein wahres Sein besässe, welches unerzeugbar und unvergänglich wäre. Weil der Stoff überhaupt kein eigenes Sein im vollen Sinne besitzt, so kann er auch nicht ein ewiges Sein haben. An sich also nur negativ unvergänglich ist doch der Stoff, weil er als solcher für die Aufnahme aller Seinsformen der körperlichen Wesen bestimmt und befähigt ist und deshalb mit allen diesen Wesensformen eine Seinsgemeinschaft eingehen kann und somit niemals unter einer bestimmten Seinsform unwandelbar in Bezug auf andere und neue Wesensformen wird, mit Recht die Wurzel oder der Grund aller Vergänglichkeit innerhalb der Körperwelt zu nennen.

4) Endlich schreiben wir als letzte Bedingung dem Stoffe eine gewisse Einheit und dennoch in einer anderen Hinsicht eine Differenzirung zu. Wir reden nicht von der numerischen Einheit, die ja erst dem ganzen Sein der Substanz zukommt. Da die Einheit dem Sein folgt, und da

der Stoff selbst kein vollständiges Seiendes ist, sondern nur in gewisser Hinsicht ein Sein hat, so kommt ihm die Einheit im metaphysischen Sinne auch nur in soweit zu, als er ein in gewissem Sinne Seiendes ist. Die dem Stoffe zuzuschreibende quasi-specifische Einheit ist also eine unvollkommene und nur eine solche der Anlage nach, denn sie kann in alle wirklich verschiedenen Arten des Seins übergehen oder verwandelt und so verwirklicht und vollendet werden. Einheit in Bezug auf die Art und ebenso Verschiedenheit der Art kommt also dem Stoffe erst in Hinsicht auf die besondere Wesensform zu, mit welcher er eine Seinsgemeinschaft als bestimmte körperliche Substanz eingehen kann. (Th. in Arist. Met. 7 lect. 2.)

§ 3. Die Wesensform.

1. Als das andere Seinselement für jede körperliche Substanz haben wir die Seinsform bezeichnet. Unter einer Wesensform, d. h. unter der metaphysischen Seinsgestaltung, ist dasjenige zu verstehen, was einer Sache das ihr eigene Sein gibt, also dasjenige, wodurch ein Ding das ist, was es als solches ist, und wodurch es sich in der Folge von allen anderen Wesen unterscheidet. (Th. opusc. 31.) Es ist also die Bestimmtheit oder Vollendung und somit die Vollkommenheit des Seins; und deshalb nennt Aristoteles es das Schöne, das Beste und Göttliche in dem Dinge. Es ist eine Actualität, denn es bestimmt das Subject zu einer von allen anderen unterschiedenen Seinsweise. Hier reden wir nur von der dem Körper als solchem innewohnenden Seinsbestimmtheit. Diese Seinsform ist entweder eine substantiale oder eine accidentale. Die substantiale Wesensform ist diejenige, welche das Sein einer Substanz als solcher bildet. Sie gibt daher in allen verursachten Dingen der Substanz das Sein schlechthin, nämlich das Sein, welches das erste ist, insofern es kein früheres Sein voraussetzt. Diese substantiale Seinsform ist hier in Rücksicht auf die körperlichen Substanzen näher zu untersuchen. (Th. in Arist. Met. 5 lect. 2.) Das stoffliche Seinsprincip für die Körper subsistirt als solches nicht selbst; denn es besitzt der Stoff an sich nicht einmal die active Anlage zum Sein, sondern nur die ganz passive, aber freilich reale Möglichkeit, etwas Bestimmtes, d. h. ein bestimmter Körper zu werden und zu sein. Wenn also das stoffliche Seinselement so beschaffen ist, so muss es ausser dem Stoffe, woraus die Körper wirklich werden, noch eine substantiale Seinsform in ihnen geben; denn jedes Ding ist nur durch seine Seinsform das, was es ist, und in Bezug auf die Körper kann das vollkommene Sein, d. h. das Subsistiren, nicht von der allgemeinen stofflichen Seinsanlage kommen, sondern muss erst von der Seinsbestimmung, d. h. von der Form des Seins in der reinen stofflichen Seinsmöglichkeit verwirklicht werden. 1) Aus der Erfahrung wissen wir, dass die Körper gewisse

besitzen, die für uns sinnlich wahrnehmbar werden, [illegible] besonderen Arten von Körpern stets begleiten. Wir haben diese früher Erscheinungsgruppen genannt und finden diese constante. Es muss also in dem Wesen eines solchen Körpers, welcher die constante Erscheinungsgruppe zeigt, auch ein Grund sachlich vorhanden sein, woraus die constante Erscheinungsgruppe abzuleiten ist. Die Thatsache, dass es solche constante Gruppen gibt, ist nicht [illegible] wir auf einen realen Grund für dieselbe und zwar [illegible] Schluss ist freilich nicht mehr direct eine naturwissenschaftliche, aber dennoch eine [illegible]

diesen Unterschied zwar nicht als bewirkende Ursache, aber doch als formale Ursache durch ihr die Substanz bestimmendes Sosein hervorbringt, kann selbst nur ein in den Stoff dem Sein nach eingehendes Substanzprincip oder ein substantiales Seinselement für den ganzen Körper sein. Und das ist es, was wir meinen, wenn wir von einer substantialen Form reden, welche die Seinsbestimmung und Beschränkung des aus dem Stoff werdenden Körpers ist. Wollte man leugnen, dass die Form, die wir in Gemeinschaft mit den Vertretern der Naturwissenschaft in den Körpern finden, und der wir nur den Namen Form statt eines anderen weniger philosophisch brauchbaren Namens wie Kraft u. s. w. geben, als Seinsprincip der ganzen Substanz selbst eine substantiale sein muss, so bliebe für die philosophische Auffassung nur übrig, sie als ein nichtsubstantiales wirkliches Seinselement zu fassen, und das müssten wir dann durchaus eine accidentale Form nennen. Damit aber müssten wir die Realität verschiedener Substanzen in der Körperwelt leugnen und könnten mit den Vertretern des Pantheismus nur eine einzige Substanz als allgemeine Weltsubstanz gelten lassen. Dann widersprächen wir aber der Erfahrung, die uns den Unterschied im Wesen der Körper und somit in ihrer Substantialität aufzwingt. Und ferner würden wir in Verlegenheit sein, den Stoff, d. h. das blosse passive Seinsvermögen zur Wirklichkeit, was an sich selbst indifferent zu alle Formen ist und somit weder Wesen noch Existenz besitzt, erst für die einzige Substanz zu erklären, die dann sicher nicht wirklich ist. Oder wir müssten, um diese Verlegenheit zu vermeiden, einer grösseren Raum geben, indem wir schliesslich nur den Gedanken des denkenden Geistes für die einzige reale und wahre Substanz erklärten. Damit widersprächen wir wieder der inneren Erfahrung, welche uns die Identität des Ich und seine absolute Seinsverschiedenheit vom Nichtich garantirt. Auch würden wir aus der Realität der Erfahrungswelt und der Sicherheit aller wissenschaftlichen Forschung in absoluten Idealismus fortgetrieben und hätten, im Reiche der Träume angelangt, kein Recht mehr, den absoluten Zweifel an allem noch vom Zweifel an der Erscheinung zu trennen, und dürften uns hiermehr versuchen, uns philosophisch darüber zu erklären, was in diesem Falle ja nie zu einem Resultat führen könnte. Wir könnten mit Hamlet fragen: „are we such stuff as dreams are made of"? müssten mit Swinburne zur Antwort geben: „life is a vision betwen sleep and a sleep", ein Traum verrinnt das Leben zwischen Schlaf und Schlaf. (Vgl. Th. 1. 77. 6.)

2. Gegenüber dem Stoffe bestimmen wir daher die Form als die Seinsverwirklichung des Stoffes, welcher nur Seinsmöglichkeit, passive Potentialität ist. Erste Seinsverwirklichung ist die Form im Unterschied zur Existenz, welche die zur Wesensform hinzukommende letzte oder zweite Seinsverwirklichung ist, und ebenso im Unterschied

zur weiteren accidentalen Seinsdifferenzirung oder zur accidentalen Seinsvervollkommnung der im Sein bereits fertig und vollendet daseiend gedachten Subztanz selbst; denn alle Accidenzen als solche verlangen ein schlechthin Seiendes, worin und woran sie wirklich sind, und setzen also die vollkommene Realisirung oder Verwirklichung der ganzen Substanz als solcher bereits voraus, sind also selber nur secundäre Acte der Substanz. Erste Seinsverwirklichung des Stoffes ist die Form im Unterschiede zu solchen Formen oder Wesenselementen, welche für ihre Subsistenz des Stoffes entrathen können und also in sich subsistiren, nämlich schon dadurch, dass sie da sind, ohne in den Stoff aufgenommen zu werden und so durch ihn begrenzt, beschränkt und besondert werden zu müssen. Ob es solche durch sich sebst subsistirende Formen wirklich gibt, wird hier nicht entschieden. Denkbar sind sie wenigstens, denn in ihrem Begriffe liegt noch kein Widerspruch; und somit ist es erlaubt, zur Vorsicht die Begriffsbestimmung der Körperform dadurch, dass wir sie als Seinsverwirklichung des Stoffes bestimmen gegenüber jenem möglichen Falle zu sichern. Die Form, von der wir reden, nämlich die substantiale, wird von Aristoteles auch das τὸ τί ἦν εἶναι genannt, was später mit dem Ausdruck ratio quidditatis erklärt wurde, oder mit den Formeln: constitutivum rei in sua quidditate et specie, radix proprietatum rei. (Th. 1. 77. 6.) Darnach ist also die Wesensform das, was der Substanz schlechthin das Sein verleiht. Endlich ist es das erste elementarste oder reale Princip des Thätigseins für die Substanz. Jedes Ding nimmt als ein Seiendes Theil an der Natur der ersten und allgemeinsten Seinsursache, und zwar geschieht dies eben durch die Wesensform des Dinges. Denn jede Wesensform ist als solche eine Seinsnachahmung der ersten reinsten Seinswirklichkeit oder des ganz unbeschränkten Seins an sich, wenn dieses, wie später zu untersuchen ist, als unendliches unbegrenztes Wirklichsein ein substantiales genannt werden muss. Dann aber ist es nicht nur durch sein Sein vollkommen, sondern auch durch sein Thätigsein als der höchsten Seinswirklichkeit, wodurch es nicht nur ist, sondern auch erste und allgemeinste Seinsursache für alles hervorgebrachte contingente Sein wird. Am Sein und am Thätigsein der ersten Seinsursache nimmt also jede Wesensform des Seienden Theil und ist somit für ihre Substanz auch das erste und innerlichste Princip aller Thätigkeit dieser Substanz. Alle Kraftäusserungen der Substanz, die wir später zu betrachten haben, wie z. B. die chemischen Thätigkeiten, werden wir daher als ein Thätigsein der Wesensform aufzufassen haben.

3. Aus der Erklärung der Wesensform in den körperlichen Dingen können wir auf die Weise der Entstehung dieser Formen schliessen. Bei der substantialen Entstehung ist das Ende des Werdens das Ganze, was aus Stoff und Wesensform zusammengesetzt wird. Das Werden der körperlichen Substanz schliesst als solches ab mit dem Wirklichsein

er Substanz selbst. Den Wesensformen der Körper als solchen kommt s zu, bald zu sein und bald nicht zu sein. Sie selbst werden nicht rzeugt, sondern die ganze Substanz wird: denn nur das wird, was, achdem es geworden, auch ein Sein hat. Die Substanz ist das Seiende, benso wie sie das ist, was wird. Die Wesensform als solche ist nicht egenstand des metaphysischen Entstehungsprocesses: also ist sie auch n sich nicht dem Vergehen unterworfen. Nur durch das Werden und ergehen der ganzen Substanz ist auch in gewisser Hinsicht die Wesens-rm selbst erzeugbar und wieder vergänglich. An sich ist sie nicht rzeugbar und vergänglich; denn sie ist in Bezug auf die Körper nicht s Seiende, sondern nur dasjenige, wodurch das schlechthin Seiende s ist, was es ist. (Vgl. Th. in Arist. Met. 7; l. 65. 4.) Man kann so von einem Werden oder einer Entstehung der Formen nur im eiteren und uneigentlichen Sinne reden. Das Ganze der körperlichen ubstanz ist aber entweder durch Schöpfung aus nichts hervorgebracht ler durch substantiale Entstehung. Im ersten Falle ist die Wesens-rm sofort und ohne alle zeitliche Folge in und mit der ganzen Sub-anz zugleich mitgeschaffen. Im anderen Falle wird die Form der ntstandenen Substanz, wenn letztere selbst vergänglich ist, also bei llen körperlichen Dingen, aus der Seinsanlage des Stoffes heraus zum ein verwirklicht, und das setzt natürlich immer eine thätige bewirkende rsache voraus. Der Ursprung der Wesensform in den vergänglichen ubstanzen der Körperwelt heisst eductio ex potentia materiae. Wir ürfen uns hierbei freilich keine Vorstellung der Phantasie erlauben, ondern müssen den metaphysischen Begriff durch das reine Denken zu erdeutlichen und zu begreifen suchen. Die beiden Begriffe aus etwas Verden oder Hervorgehen und in etwas Enthalten sein, sind corre-tive Begriffe, die sich gegenseitig erklären müssen. Es ist jetzt klar, ass die Wesensform eines Körpers irgendwie in dem Stoffe des Kör-ers ist und insofern im Stoffe liegt, ruht oder enthalten ist. In der Veise also, wie die Form im Stoffe vorhanden ist, in derselben Weise uss sie auch aus ihm hervorgehen. Etwas kann aber auf zweifache Veise in etwas anderem dem Sein nach enthalten sein: der Wirklich-eit nach und der blossen Seinsmöglichkeit nach. Actual ist etwas in inem Dinge enthalten, wenn es dem Sein nach thatsächlich von jenem inge eingeschlossen wird, wie z. B. das Geld in der Börse enthalten t, das Schwert in der Scheide, der Schlüssel im Schlosse steckt, der edanke im denkenden Verstande ist. Potential ist etwas in einem inge, wenn es zwar noch nicht seinem wirklichen Sein nach darin xistirt, aber doch einmal so darin existiren und somit aus ihm hervor-ehen kann, wie z. B. die Wärme im Eise latent ist, die Frucht im amen schon angelegt ist. Die Wesensform ist, bevor sie entsteht, im toffe noch nicht der Seinswirklichkeit nach enthalten, sie ist noch icht wirklich im Stoffe. Allein der realen Möglichkeit nach ist sie in

der That im Stoffe; denn wenn das Ganze der Substanz aus dem Stoffe durch die Wesensform das wird, was es ist, so wird eben die Wesensform selbst aus dem Stoffe vermittelst einer äusseren bewirkenden Ursache verwirklicht, also aus ihm herausproducirt. Das also, was nicht in der activen Kraft der bewirkenden Ursache der Möglichkeit nach vorhanden war, sondern das, was vorher in der realen Seinsanlage des Stoffes liegt, ist oder enthalten ist, — aber nur als eine reale Möglichkeit zum Wirklichwerden und Wirklichsein, das wird nachher durch die Thätigkeit der bewirkenden Ursache ein wirkliches Sein. Dazu ist also erfordert erstens der Stoff, der vorausgesetzt werden muss; zweitens im Stoffe die reale Möglichkeit für die später werdende Form; drittens die Theilnahme und Mitwirkung des Stoffes selbst zum Werden der Form, was freilich nur die in der Realität des stofflichen Princips liegende eigenthümliche materiale Ursächlichkeit ist, die dem Stoffe als solchem schon in seinem so geringen Seinsgehalte natürlich zukommt. Die bewirkende Ursache also bringt die Wesensform des Körpers zwar hervor, aber nur in Abhängigkeit vom Stoffe, und letzterer wirkt in seiner Weise mit zur Thätigkeit der bewirkenden Ursache. Die Formen der Körper setzen aber immer das stoffliche Princip schon voraus, das letztere ist als solches für alle Wesensformen der Körperwelt noch indifferent und doch für jede einzelne befähigt und angelegt, und jene Formen selbst sind in ihrem Sein, welches sie in der körperlichen Substanz haben, ganz vom Stoff abhängig, also in der Seinsanlage des Stoffes gegeben oder enthalten: folglich müssen sie auch in ihrem Werden in gleicher Weise vom Stoffe abhängig sein. Also werden oder entstehen sie aus der Seinsanlage des Stoffes. Im Stoffe also ist die reale Seinsanlage zur Wesensform der chemischen Elemente schon vorhanden, und die Verwirklichung dieser einzelnen Formen verlangt nur die Thätigkeit einer bewirkenden Ursache, welche die Seinsmöglichkeit als solche zur Seinswirklichkeit macht. Es ist also die Wesensform sowohl dem Sein als dem Werden nach wahrhaft vom Stoffe abhängig. Diese reale Abhängigkeit ist besonders zu betonen, um allen Missverständnissen vorzubeugen, als ob durch Annahme unseres Stoffbegriffes mit seinem schwachen Sein, welches an sich noch kein Wesensein und kein Sein der Existenz ist, die Realität der Körperwelt gefährdet würde. Andererseits aber steht auch der Stoff in einer gewissen Abhängigkeit von der Wesensform. Stoff und Wesensform üben eine ihnen eigenthümliche Ursächlichkeit in Bezug auf die körperliche Substanz aus. Innerhalb derselben obersten Gattung des Seins, also hier unter allen Substanzen, ist das, was wirklich ist, vollkommen und besser als das, was nur der Seinsmöglichkeit nach ist. Dasjenige also, von welchem das Sein mitgetheilt oder verliehen wird, ist besser als dasjenige, von welchem das Sein aufgenommen wird. Die Wesensform der Körper hängt zwar vom Stoffe ab, denn der Stoff nimmt die Wesensform in

ich auf. Aber der Stoff hängt selbst wieder in anderer Beziehung von seiner Wesensform ab; denn die letztere vollendet den Stoff und verleiht ihm erst das Sein schlechthin, welches er nur in der fertigen Substanz durch die Wesensform erhielt und besitzt. Diese letztere Abhängigkeit aber ist selbstverständlich die stärkere. (Th. 1. 45. 8.)

4. Hieraus folgt weiter die erste Entstehung der geschaffenen Substanzen der Körperwelt. Das Ende der schöpferischen Thätigkeit ist das Seiende der Wirklichkeit nach; denn die schöpferische Thätigkeit ist der ersten Ursache eigenthümlich, und ihre Wirkung ist das Sein der Wirklichkeit. Der Stoff für sich ist aber kein Seiendes der Wirklichkeit nach, sondern nur die passive Seinsanlage in Bezug auf die Wirklichkeit. Es muss also das Ende der schöpferischen Thätigkeit in dem Ganzen der aus Stoff und Wesensform nicht physikalisch-chemisch, sondern metaphysisch zusammengesetzten körperlichen Substanz gefunden werden. (Th. 1. 66. 1.) Dabei aber fand keine Veränderung statt, kein Uebergang von Potenz zum Act; denn die Schöpfung ist eine solche, die jede vorausseiende materiale Ursache, also alle und jede reale Potentialität ausschliesst. Diejenigen Wesensformen also, welche bei der ersten Hervorbringung der geschaffenen Dinge in den Körpern sich ergaben, sind unmittelbar von der ersten und allgemeinsten Seinsursache als solche, d. h. als Wesensformen, hervorgebracht und zwar in Gemässheit der gleichzeitig hervorgebrachten Anlage des Stoffes für diese Formen. (Th. 1. 65. 4; 1. 45. 2.)

§ 4. Die körperliche Substanz.

1. Aus Stoff und Form entsteht oder wird das, was schlechthin das Seiende ist, nämlich das aus beiden Seinsbestandtheilen zusammengesetzte Ganze, und das ist die Substanz selbst, die wir Körper nennen. Der Körper ist nur ein einziges Seiendes, er besteht nicht aus zwei Substanzen oder mehreren Seienden. Aber er hat zwei nothwendige Bestandtheile seines einen substantialen Seins, und diese Theile sind selbst jeder für sich etwas Reales und zwar Realitäten, die wir nur als Substanzelemente, also immerhin als etwas Substantiales auffassen können, obwohl sie noch nicht der Substantialität vollständig nach, also an sich noch keine Substanzen sind. Der Stoff selbst ist an sich und ohne die Form bereits etwas Reales und insoweit auch, d. h. soweit eben seine eigenthümliche Seinsintensität reicht, auch ein Etwas und hat insofern eine gewisse Wesenheit; denn er ist von allem anderen Sein unterschieden, und soweit hat er auch eine gewisse Wirklichkeit, eine gewisse Existenz, und insofern ist er nicht in der Möglichkeit oder Anlage. Damit soll aber nur seine ganz eigenthümliche Realität ausserhalb des Nichts und ausserhalb seiner Ursache ausgedrückt werden. Wesen und Existenz sind also nur im unvollkommenen Sinne, rein

analog dem Stoffe als solchem zuzuschreiben. Im strengen Sinne, wie wir ihn in vorstehendem Paragraphen angewendet haben und ferner festhalten müssen, besagt das Wesen die in der Definition ausgedrückte vollständige Art oder Natur eines Dinges, und ein solches specifisches und vollständiges Wesensein kommt dem Stoffe für sich nicht zu, eben so wenig wie das wirkliche Sein der Existenz. Aber auch der Form, für sich allein genommen, kommt in diesem strengen Sinne weder eine specifische vollständige Wesenheit noch volle Existenz zu. In diesem Sinne ist vielmehr der Stoff reine Seinsanlage oder reine passive Potentialität: nämlich nicht im idealen Sinne, und nicht absolut betrachtet, sondern im Vergleich zu der den Stoff zum Sein ergänzenden specifischen Form. Der Stoff also ist eine reale passive Potenz, und das besagt mehr, als wenn er nur und ausschliesslich ein Etwas in der Möglichkeit genannt würde. Die substantiale Einheit oder die volle Wesenseinheit des substantialen Ganzen, was aus Stoff und Form resultirt, besteht und entsteht aus zwei Seinstheilen, die deshalb nothwendig die Natur des Ganzen irgendwie theilen müssen, da sie sonst keine Substanz als solche bilden könnten. Die beiden Seinstheile sind also unvollständige, noch nicht specifisch fertige substantiale Wesen. Das Ganze aber setzt zwar den Stoff als etwas Reales voraus, und diese seine eigene Realität empfängt der Stoff nicht erst von der Form. Die Form ist also nicht die Seinsverwirklichung für den Stoff, insofern letzterer schon eine Seinsrealität in seiner eigenen Weise ist. Wohl aber wird das Ganze der Substanz von der Form specifisch, d. h. der logischen Art und Natur nach, im Sein bestimmt und damit von jedem andern Seienden unterschieden. Das Princip aber, was einem Dinge die specifische Bestimmung im Sein verleiht, ist die Seinsverwirklichung dessen, was vorher nur Seinsmöglichkeit war. Die Form also ist die Seinsverwirklichung des Stoffes, insofern die Form das den Stoff specifisch im Sein bestimmende Princip ist. Sie macht also die Seinsmöglichkeit des Stoffes nicht als einer Realität, sondern als dieses bestimmten Stoffes, z. B. des Wasserstoffes, zur Seinswirklichkeit. Sie macht den Stoff zum Mineral, zur Pflanze u. s. w. Stoff und Form sind also in Bezug auf das Ganze der aus ihnen bestehenden Substanz wesentliche und substantiale Seinsbestandtheile. Beide aber behalten auch im Ganzen der aus ihnen dem Sein nach zusammengesetzten Körpersubstanz ihre ganz besondere Eigenthümlichkeit sowohl des Seins wie der daraus folgenden charakteristischen Eigenschaften oder Seinsbedingungen Und nur dadurch, dass beide das sind, was sie sind, können sie vereinigt werden und ein Ganzes bilden. Weder Stoff noch Form hören auf im Ganzen das aus ihnen hervorgeht, wahre reale und Natur-Substanzen zu sein freilich nur im Sinne von Substanz-Elementen, aus welchen die wirkliche körperliche Substanz resultirt. In dem mit der Form vereinten Stoffe ist kein Mangel dessen, was er als solcher ist, sondern vielmehr

ine Seinsvervollkommnung und somit ein Fortschritt zur Vollkommenheit in Bezug auf etwas, was der Stoff aus sich selbst noch nicht ist. Vgl. Th. c. gent. 2, 68 n. 2. Zigliara, de mente Concilii Viennensis etc. 1878, p. 78—85.)

2. Die Seinseinheit von Stoff und Form ist eine Einheit, welche durch wirkliche Zusammensetzung entsteht, eine Vereinigung von Theilen ohne Seinsverlust derselben. Hierbei ist aber Folgendes wohl zu unterscheiden. Erstens die bewirkende Einigung, nämlich die Thätigkeit der bewirkenden Ursache, durch welche die Form aus dem Stoffe heraus verwirklicht wird. Zweitens die disponirende Einigung, nämlich die Bedingungen, wodurch der Stoff dazu befähigt wird, die Form zu besitzen. Drittens die relative Einigung, d. h. die wechselseitige Beziehung von Stoff und Form. Endlich viertens die Einigung im strengen Sinne, als Einheit, nämlich die Seinsverbindung von Stoff und Form oder dasjenige, wodurch der Stoff mit der Form eins wird. Die bewirkende und disponirende Einigung sind von Stoff und Form selbst ganz verschieden, ebenso die relative Einigung, d. h. die gegenseitige Relation beider zu einander. In Bezug auf die letzte Einigung, nämlich die formale, entsteht ein einziges Seiendes, aus Stoff und Form, und das geschieht nur durch die bewirkende Ursache selbst, welche durch ihre Thätigkeit die Anlage zu ihrer Verwirklichung bringt. (Th. in Arist. Met. 8 lect. 5.) Die Seinsactualität wird also unmittelbar durch sich selbst, d. h. dadurch, dass sie das ist, als was sie bezeichnet wird, mit der ihr zugehörigen Seinsanlage vereinigt. Weil sich aber die Form in den Körpern zum Stoffe wie die Seinsverwirklichung zur reinen Anlage verhält, so wird eben die Form durch sich selbst mit dem Stoff Eins. (Th. c. gent. 2, 71.) Die Form macht also durch ihr eigenthümliches Sein, dass der Stoff verwirklicht wird; denn ihr ganzes Wesen ist Seinsverwirklichung. Sie gibt also dem Stoffe das Sein nicht erst vermittelst etwas, sondern sie wird an sich mit dem Stoff vereinigt. Das Princip dafür ist aber die bewirkende Ursache, welche durch die Seinskraft der Form den Stoff verwirklicht. (Th. 1. 76. 7.) Alle anderen Seinszustände setzen das Sein als das Schlechthin-Sein voraus; denn alle Seinsmodifikationen folgen dem Sein selbst, weil sie nur am Seienden sind. Die Form verleiht aber das Sein schlechthin. Vor der Form ist also kein anderer Seinszustand im Stoffe denkbar.

3. Das substantiale Ganze, welches wir die körperliche Substanz nennen, ist demnach nicht nur eine collective Einheit zweier Realitäten, sondern ein drittes Ding, was als solches eine bestimmte Art besitzt und so von seinen beiden Seinsbestandtheilen für sich genommen unterschieden ist. Es ist eine neue aus Stoff und Form erst resultirende Seinsrealität. Das Ganze ist nämlich nicht dasselbe wie seine Theile, sondern etwas aus ihnen erst neu Gebildete, so dass Stoff und Form in Bezug auf das aus ihnen werdende Ganze der körperlichen Substanz

wirklich die jedem von ihnen eigenthümliche Ursächlichkeit erweisen (Th. 3 Dist. 2. q. 1. a. 3.) Jene dritte Seinsrealität, welche das aus beiden zusammengesetzte Ganze ist, ist jedoch selbst nicht so von ihren substantialen Seinsbestandtheilen unterschieden, als ob sie etwas wäre wodurch zu den Theilen etwas dem Sein nach hinzugefügt würde, sondern sie ist von den Theilen nur so verschieden wie dasjenige, was die Theile selbst enthält. Sofern also die beiden Seinstheile zusammen ein einziges Seiendes sind, ist das Ganze von ihnen nicht verschieden. Gerade das eine Seiende, was diese beiden Seinstheile durch ihre Verbindung ausmachen, ist selbst das aus ihnen zusammengesetzte Ganze. Während also das Ganze zwei an sich unvollständige Realitäten in sich befasst, so ist es selbst dennoch wirklich und wahrhaft ein einziges Seiendes schlechthin. Während das Ganze den Theilen nichts hinzufügt, wird es doch von ihnen dem Sein nach wirklich und wahrhaft verursacht. Die bewirkende Ursache setzt also Stoff und Form für ihre eigene Thätigkeit schon in dem ihnen gemässen eigenthümlichen Sein voraus. Die bewirkende Ursache bewirkt durch Vereinigung beider auch keine neue von Stoff und Form unterschiedene Seinsform; aber durch ihre einigende Thätigkeit bringt sie dennoch wirklich und wahrhaft eine Sache hervor, nämlich die körperliche Substanz.

§ 5. Die Eigenschaften der Körper.

1. Unter Eigenschaften der Körper verstehen wir hier diejenigen Eigenschaften der körperlichen Substanz, die an ihr beobachtet werden, insofern sie das substantiale Ganze ist, welches dem Sein nach aus dem stofflichen und formalen Princip zusammengesetzt ist. Wir schliessen damit diejenigen Eigenschaften aus, welche sich an den Körpern finden, denen wir Lebenserscheinungen zuschreiben, und reden daher nur von den Eigenschaften der unorganischen Körper. Diese sind theils solche, die sich an allen unorganischen Körpern finden; theils solche, welche nur bei besonderen Arten unorganischer Körper wahrgenommen werden. Es widerstreitet der richtigen metaphysischen Methode, diese Eigenschaften apriorisch entwickeln zu wollen. Wir müssen vielmehr hier wie überall ohne Ausnahme, wenn wahre philosophische Erkenntniss angestrebt und zur Wissenschaft gestaltet werden soll, von der Erfahrung ausgehen, deren Thatsachen uns durch die Naturwissenschaften und die Mathematik bereits als wissenschaftliche und somit sichere Resultate vorliegen. Wir haben aber diese Thatsachen hier nicht unter den Gesichtspuncte der Physik, Chemie und Mathematik zu betrachten, sondern müssen versuchen, aus den Erfahrungen jener Wissenschaften metaphysische Wahrheiten abzuleiten. Die Eigenschaften der Körper sind also nur ihrem Sein nach zu betrachten und aus dem zu entwickeln, als dessen Eigenschaften sie uns erscheinen; aus den Wesensbestandtheilen

les Körpers als solchen ist das So-Sein der an ihm wahrgenommenen Eigenschaften ursächlich zu erklären, so dass wir nicht nur wissen, lass der Körper gewisse Eigenschaften zeigt, sondern auch was sie ind, und wie sie geworden sind. Der Gegenstand dieser Untersuchung st somit eine nothwendige und zugleich die sicherste Probe für die Richtigkeit der aufgestellten Ansicht über das Wesen des Körpers: enn die sicheren Resultate der Naturwissenschaften dürfen in keiner Weise dem widersprechen, was wir aus dem Wesen des Körpers als eine Eigenschaften ableiten werden. Die Untersuchung hat daher den Werth eines metaphysischen Experimentes, dessen Erfolg mit der exerimentellen Induction der Naturwissenschaften und den Lehren der lathematik durchaus übereinstimmen muss. Der Gegenstand, den wir u betrachten haben, ist aber zumeist noch unbebautes Feld der Philoophie; denn der schnelle und bewunderungswürdige Fortschritt der xacten Wissenschaften hat der vernachlässigten und langsam arbeitenen philosophischen Forschung noch keine Zeit gegeben, ihre metahysischen Speculationen über die naturwissenschaftlich-mathematischen ntdeckungen zur Reife zu bringen. Aber auch Seitens der Naturwissenchaften selbst sind noch nicht alle Vorbedingungen für metaphysische rkenntniss erfüllt; denn vielfach sind die glänzenden Entdeckungen ls Thatsachen noch zu vereinzelt, und oft sind die Ergebnisse selbst och nicht so verificirt, um die Hypothesen in Gesetze zu verwandeln, o dass zur Zeit das Material für die metaphysische Untersuchung noch ehlt. Ein System der Philosophie darf freilich von der Erklärung der örpereigenschaften nicht absehen; aber es darf sich bescheiden nur as aufzustellen, was beim gegenwärtigen Stande der Wissenschaften ls sicher angesehen werden kann. Und bei der Fülle des Stoffes kann ier auch nicht alles erschöpft werden. Hauptsache ist daher, die icheren Ergebnisse philosophischer Untersuchung richtig zu systemaisiren und nur die Grundprincipien eingehender zu entwickeln.

2. Alle Körper haben die Eigenschaft, einen Raum einzunehmen der ausgedehnt zu sein, von einem Ort zum anderen bewegt zu werden, n Theile zerlegt zu werden u. s. w. Von diesen Eigenschaften finden ich einige in allen Körpern in gleicher Weise; andere dagegen, wie . B. Elasticität, finden sich in allen Körpern, aber in verschiedenen raden. Ausdehnung, Theilbarkeit, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit nd Trägheit sind Eigenschaften der ersten Classe, sie finden sich in llen Körpern gleichmässig. Als Eigenschaften des Körpers müssen ie ebenso wie die Eigenschaften der zweiten Classe in ihrem eigenhümlichen Sein von der substantialen Körperform abhängen. Der nterschied zwischen den beiden Classen ist aber dieser. Die erste eins-Wirkung jeder substantialen Form besteht darin, den Stoff selbst n Sein zur körperlichen Substanz zu gestalten. Insofern ist die Körperorm das allgemeine Princip aller Eigenschaften, welche an allen Körpern

gleichmässig vorkommen. Diese sind also Eigenschaften des im Sein verwirklichten Stoffes. Die substantiale Form bestimmt aber auch zugleich die specifische Natur des Stoffes und macht ihn zu diesem der Art nach bestimmten Körper. Davon hängen die Gradunterschiede derjenigen Eigenschaften ab, die allen Körpern nur in verschiedenen Graden zukommen. (Vgl. Rubbini, Lezioni elementari di Fisica, Lez. II. Scienza Italiana, Bologna 1879 p. 312 sq.) Wenn also in gewissem Sinne alle Eigenschaften der Körper von der Form abhängen, da der noch ungeformte Stoff an sich kein Seiendes ist und also keine Eigenschaften haben kann, so entspringen doch näherhin einige Eigenschaften aus dem von der Form verwirklichten Stoffe als solchem, während andere erst aus der Form selbst folgen. Aus dem Stoffe als solchem folgt die Ausdehnung und Undurchdringlichkeit der Körper, während die eigentlich activen Kräfte der Körper, insofern wir sie hier als Eigenschaften betrachten, nur von der Form, als dem activen Seins- und Wesensprincip des Körpers abgeleitet werden können. Der Stoff ist daher das Princip der Quantität, denn darunter verstehen wir im engeren Sinne die an den Körpern wahrgenommene Ausdehnung; die Form dagegen ist das Princip derjenigen Eigenschaften, welche selbst activ sind und somit den Körper als Substanz nicht direct in Bezug auf den Raum, sondern in Bezug auf die Substanz selbst im Sein weiter vervollkommenen: diese aber fallen unter die Seinskategorie der Qualität. Die einfachen Eigenschaften der körperlichen Substanz sind also die Accidenzen der Quantität und Qualität. Wir haben jetzt zu zeigen, dass die ersteren aus dem stofflichen und die letzteren aus dem nichtstofflichen oder formalen Seinselemente der Körpersubstanz entspringen. (Th. 4 Sent. D. 12 q. 1 a. 1 sol. 3 ad 1.)

3. Unter Ausdehnung verstehen wir die Quantität, die wir Continuum nennen (I, 138). Die Ausdehnung, die wir an den Körpern beobachten, ist etwas Objectives und Reales und nicht blos eine Erscheinung im beobachtenden Subjecte, wie sich aus der Objectivität unserer sinnlichen Wahrnehmungen mit Gewissheit ergibt; denn der Tastsinn und der Gesichtssinn werden so vom ausgedehnten Objecte zu ihrer besonderen Thätigkeit gereizt, dass ein Theil des Objectes einem Theile des wahrnehmenden Organes entspricht. Der Begriff von Theilen liegt aber im Begriff der Quantität. Insofern also die Sinne uns Theilaffectionen vermitteln, ist die Realität ihres Objectes in Bezug auf seine Theile gesichert. Die Quantität des Körpers, d. h. seine Ausdehnung ist also etwas Reales, wie man sich auch die Sinnesthätigkeit denken will. Die Quantität ist ferner, wie in der allgemeinen Metaphysik gezeigt wurde (I, 136), etwas von der Substanz selbst real Unterschiedenes und ein zu dem im Sein fertigen Körper hinzugekommenes Sein, welches die Substanz vervollkommnet. Das Wesen der Quantität als solcher besteht aber, wie gezeigt, darin, dass in der Substanz selbst und

abgesehen von der räumlichen Erscheinung schon Theile vorhanden sind, von denen der eine nicht der andere ist. Das Wesen der Quantität besteht in der Theilbarkeit. (Th. 1 Sent. D. 19. q. 1. a. 1 ad 1.) Dasjenige, was eine Quantität besitzt, ist eins. Das kann aber nur so gedacht werden, dass es die Einheit einer Vielheit ist: dazu aber ist die Theilbarkeit erfordert. Darin also besteht der Begriff der Quantität ihrem Sein nach. Anders freilich gestaltet sich der Begriff der Quantität in Bezug auf die Art und Weise, wie wir ihn erkennen. Dasjenige, wodurch die Quantität einer Sache uns bekannt und somit zuerst von uns erkannt wird, heisst das Maas dieser Sache, d. h. das Maass dieser Substanz: und um die Substanz zu messen, nehmen wir irgend einen kleinsten Theil als den kleinsten und fügen andere gleiche ihm hinzu. Eine Substanz kann aber grössere oder kleinere Quantität besitzen, je nachdem wir ihr mehr oder weniger kleinste Theile beilegen. Integrirende Theile der Substanz nennen wir diejenigen, in welchen die Substanz ihrem Wesen nach bestehen bleibt, wenn wir die Theile einzeln für sich betrachten. Integrirende Theile müssen daher so beschaffen sein, dass nach vollzogener Trennung derselben von einander, jeder von ihnen dieselbe Art hat wie das vor der Trennung vorhandene substantiale Ganze. Die körperliche Substanz ist aber so beschaffen, dass ihre Natur als dieser bestimmte Körper, in jedem einzelnen Theile der Dimensionen enthalten ist, unter welchen die Substanz uns erscheint. (Cf. Th. 1. 76. 3; c. gent. 4, 65.) Ein Stück chemisch reinen Goldes kann z. B. beliebig ausgedehnt werden, und doch ist jeder Theil desselben wiederum wahres Gold. Faraday fand z. B., dass ein Goldblättchen von $3^3/_8$ Quadratzoll die Dicke von $^1/_{282000}$ Zoll besitzt. (Chemical Researches p. 393.) Ein Körper kann also in Theile ausgedehnt werden, ohne dass das bestimmte Wesen dieses Körpers in den einzelnen Theilen variirt. Wirkliche Ausdehnung gehört also nicht zum Wesen des Körpers, insofern er nur als Substanz betrachtet wird. Die wirklich an ihm wahrgenommene Ausdehnung kann also nur eine Eigenschaft des Körpers sein; denn alles, was nicht zum Wesen einer Sache gehört und doch nothwendig mit ihr verbunden erscheint, und wodurch sie weiter im Sein vervollkommnet und bestimmt wird, heisst eine wesentliche Eigenschaft dieser Sache. Die Quantität ist aber dasjenige Accidenz, welches der Substanz als solcher erst ein Ausgedehntsein verleiht. (Th. opusc. 42. c. 16.) Dass ein Theil und ein anderer Theil in derselben Sache ist, kommt also von dem, was wir Quantität dieser Sache nennen, und diese Quantität ist das erste Accidenz der körperlichen Substanz. Das Wesen der Quantität besteht also darin, dass sie der Substanz als solcher von einander unterschiedene Theile verleiht, ohne alle Beziehung zu anderen Substanzen und ohne Beziehung zum Raume. (I, 136.) Quantität ist also das Accidenz, wodurch die an sich nicht sinnfällig wahrnehmbare körperliche Substanz, d. h. die Seinseinheit des stoff-

lichen und des formalen Principes, Theile in sich selbst hat oder in sich selbst, aber noch nicht in Bezug auf den Raum ausgedehnt wird. In dieser Quantität ist aber sofort ein doppeltes Princip zu erkennen: sie ist als solche Eins und doch etwas Vielfaches, sie besteht aus Theilen und ist doch in sich selbst ungetheilt. Diese Zweiheit ihres eigenthümlichen Wesens, selbst als blosses Accidenz, kann nur aus dem Wesen der Substanz erklärt werden, worin die Quantität ihr eigenthümliches Sein hat. Aus dem stofflichen Princip nämlich kommen die Theile, so dass das Eine des quantitativen Seins doch zugleich ein Vielfaches ist, während aus der Wesensform des Körpers ihre Einheit und Ungetheiltheit entspringt, so dass die Theile dennoch Eins bilden und unter sich zusammenhängen. Zusammenhängend oder continuirlich sind aber diejenigen Theile, deren Grenzen Eins sind. Und ausgedehnt ist darnach dasjenige, was Theile ausserhalb dieser Theile hat, von denen einer nicht der andere ist. (Arist. Metaph. 5, 13.) Und diese Theildinge sind so beschaffen, dass sie nach vollzogener Trennung, jedes für sich genommen, als Substanz derselben Art wie das frühere Ganze existiren können. Das, was als gemeinsame Grenze in dem continuirlichen Ganzen dient, oder was die Theile zusammenhängend macht, muss selbst etwas absolut Untheilbares sein. Wenn nämlich das, was die Theile vereinigen soll, selbst wieder aus Theilen besteht, so würde es selbst wieder eines einigenden Principes bedürfen, ehe es die Theile des Continuum einigen und begrenzen könnte. Das Untheilbare verhält sich so zum Continuum, wie die Einheit zur Zahl. (Arist. Top 1, 14.) Dennoch ist das Untheilbare oder der Punct, d. h. das Princip des Zusammenhängenden in der Ausdehnung, nicht dasselbe wie das Eine, welches das Princip der Zahl ist. Das Zusammenhängende in der Ausdehnung besteht nicht, wie die Zahl, nur aus untheilbaren Gliedern. Das Untheilbare gehört nämlich zum Zusammenhängenden in der Ausdehnung dadurch, dass es das Zusammenhängende begrenzt und zusammenhängend macht, nicht aber dadurch, dass es selbst die theilbaren Theile verleiht. Deshalb kann das Zusammenhängende nicht blos aus untheilbaren Gliedern bestehen, so wie die Zahl nur aus Einheiten besteht; denn es wird nicht wie die Zahl durch Trennung und Theilung, sondern durch Zusammensetzung gebildet, so dass es ist. Dass also die vom stofflichen Princip gelieferten Theile, die der Stoff, sofern er wirklich durch die Form ist, darbietet, unter sich zusammenhängen und so eins werden, entspringt aus der Seinskraft der Wesensform der körperlichen Substanz. (Th. 1. 78. 3 ad 2.) Darin ist auch kein Einwand gegen die Geometrie erhoben; denn diese betrachtet die intelligibele Ausdehnung des mathematischen Körpers, während wir hier von der sinnfälligen Ausdehnung des physikalisch wahrnehmbaren Körpers reden. Jede andere Erklärung der Ausdehnung stösst auf Widersprüche, z. B. die Annahme Zeno's. Aus untheilbaren Puncten

entsteht keine continuirliche Grösse; denn diese Puncte sind selbst nicht zusamenhängend, weil sie keine Theile haben, also keine Einheit der Vielheit bilden, und weil sie sich deshalb auch nicht berühren können; denn Berührung körperlicher Dinge ist die Verbindung der Enden zweier Quantitäten. (Th. in Arist. Phys. 6. lect. 1; 4 Sent. D. 10 q. 1. a. 4. sol. 1.)

4. Die Theile eines Körpers sind, auch vor ihrer Trennung, doch schon in der Substanz selbst wirklich unterschieden. Wären sie schon wirklich getrennt, wenn wir die Substanz an sich betrachten, so wäre die Ausdehnung des Körpers keine reale, sondern wir hätten viele Körper statt des einen, und selbst die Erscheinung der Ausdehnung, die wir beobachten, bliebe unerklärt. Die Theile des Körpers sind also wirklich unterschieden. Dasjenige aber, ohne welches die Ausdehnung gar nicht zu verstehen ist, muss wirklich im Körper sein. Ohne Annahme solcher Theile kann aber die Ausdehnung des Körpers gar nicht verstanden werden; denn die Ausdehnung setzt solche Theile voraus, von denen der eine nicht der andere ist. Es ist z. B. nicht möglich, dass es zwei Theile einer Linie gibt, wenn diese nicht der Lage nach unterschieden sind. (Th. 4. Sent. D. 44 q. 11. a. 2 sol. 2.) Das Erste also, was der wirklich ausgedehnten Quantität an sich zukommt, ist die Ausdehnung in Bezug auf die Lage. Daher haben die Theile in einem Körper eben dadurch ihre Unterscheidung, dass sie der Dimension unterliegen. (Th. Quodl. 1. a. 21. Augustinus de vera rel. c. 43; ep. 156. c. 2. n. 4.) Unter den Theilen eines Körpers findet eine solche Ordnung statt, dass z. B. ein Theil einen grösseren Ort des Raumes einnimmt als ein anderer. Diese Ordnung selbst ist aber real. Die reale Ordnung der Theile eines Körpers fordert aber eine wirkliche Unterschiedenheit der Theile selbst. Also müssen die Theile im Körper schon auf gewisse Weise durch sich selbst wirklich unterschieden sein; denn Ordnung kann ohne Unterscheidung gar nicht statt finden. Wo gar keine Unterscheidung sachlich vorhanden ist, sondern nur in Bezug auf die Weise unseres Erkennens, kann keine reale Ordnung ausserhalb und unabhängig von unserem Verstande vorhanden sein. (Th. Q. disp. de Pot. q. 10. a. 3.) Das Zusammenhängende, z. B. die Linie, und also auch der Körper, ist ferner zwar der Wirklichkeit nach, d. h. so lange das Zusammenhängende das bleibt, was es ist, untheilbar; aber es ist der Möglichkeit nach dennoch theilbar. (Th. 1. 82. 4.) Der Körper ist also nicht absolut genommen Eins, also keine Einheit der Einfachheit, sondern eine Einheit der Zusammensetzung. (Cf. Augustinus de lib. arb. 2, 8 n. 21.) Wenn aber etwas der Möglichkeit nach theilbar ist, so werden dazu mehrere wirkliche Theile vorausgesetzt. Die Theile eines Körpers sind in Wirklichkeit unterschieden, aber deshalb noch nicht in Wirklichkeit getrennt oder getheilt. Daher kann die Seinsform aller dieser Theile sehr wohl eine sein, und es gibt nur ein einziges Sein für alle. Das Sein des Ganzen nämlich bezieht sich

auf alle seine Theile, und diese haben selbst für sich kein eigenes Sein, sondern sie sind das, was sie sind, nämlich Theile, durch das Sein des Ganzen. (Th. 3 Sent. D. 6. q. 10 a. 3.) Hieraus ergibt sich der Grad der Theilbarkeit der Körper, und dabei ist der Unterschied zwischen dem mathematischen und dem physischen Körper zu berücksichtigen. Insofern wir den Körper nur mathematisch betrachten, also nur seine Ausdehnung in drei Dimensionen berücksichtigen, abstrahiren wir vom Wesen der körperlichen Substanz. Rein mathematisch betrachtet ist jeder Körper ohne Ende theilbar, die Theilung kann beliebig fortgesetzt werden und hat keine Grenzen. (Arist. Nat. auscult. lib. 6 c. 1. § 3; de coelo lib. 1. c. 1. § 2 ed. Didot. Augustinus de immort. an. c. 7 n. 12.) Bei jeder Theilung ist nämlich immer dasjenige, was übrig bleibt, ein Stück der getheilten körperlichen Substanz, also selbst noch ein Körper und füllt immer noch einen wenn auch noch so kleinen Ort im Raume: das wäre aber nicht möglich, wenn der Körper, der getheilt wurde, nicht Theile hätte, worin er zerstückelt werden kann. Er kann also unendlich, d. h. indefinit, zerstückelt und dadurch bis ins Unendliche verkleinert werden. Die Theilung des Körpers ins Unendliche kann aber nur so vorgenommen werden, dass die Theile selbst proportionale Theile werden, d. h. der Körper kann beliebig in solche Theile getheilt werden, welche in doppelter, dreifacher u. s. w. Proportion abnehmen, aber nicht in unendlich viele aliquote Theile, welche zusammengenommen dem Ganzen gleich sind; denn dann müssten wirklich unendlich viele Theile zugleich existiren, was ein Widerspruch ist. (I, 109.) Kein Theil also kann, als Theil genommen, ein gebrochener Coefficient des Ganzen sein. Die Gleichung des Theiles $T = \frac{1}{n} S$, worin S die Quantität des ganzen Körpers bedeutet, würde falsch sein, sobald n aufhört, eine ganze Zahl zu sein. Damit $n\,T = S$ ist, darf n niemals $= 0$ werden. Physisch betrachtet kann dagegen der Körper nicht grenzenlos, d. h. nicht unendlich getheilt werden. Die Natur aller constanten Dinge, also jeder Wesenheit, ist und setzt selbst die Grenze für die Grösse dieses Dinges: und dies gilt nicht nur für den Zuwachs, sondern auch für die Abnahme der Quantität jedes Körpers. (Arist. de an. lib. 2. Th. 2 Sent. D. 14. q. 1. a. 1 ad 4.) Die Seinsweise jedes Dinges ist ihm von der Natur, d. h. von der Einheit der Weltordnung, bemessen und bestimmt. Sobald diese Grenze des Seins überschritten ist, hört das formale Seinsprincip auf, — und zwar durch Privation —, wodurch jener Körper in der bestimmten Art des Seins gebildet wurde. (Augustinus Soliloq. 2, 18 n. 32; de beata vita n. 7.)

5. Eine zweite allgemeine Eigenschaft der Körper, welche aus der Natur des stofflichen Princips entspringt, ist die Undurchdringlichkeit der Körper. Die Erfahrung lehrt, dass kein Körper den Ort eines anderen Körpers einnehmen kann, wenn der erste Körper den zweiten

selbst nicht von dem Orte des letzteren ausschliesst. Jeder Körper schliesst also jeden anderen von dem Orte aus, den der erstere selbst einnimmt. Durch diese Eigenschaft wird jeder Körper für jeden anderen undurchdringlich. Der Grund dieser Eigenschaft kann aber nur in der Ausdehnug des Körpers liegen. Das Wesen der Quantität besteht darin, die Substanz auszudehnen, d. h. in ihr Theile derselben Substanz zu vertheilen. Dazu wird aber erfordert, dass jeder Theil des Körpers einen von den anderen Theilen nicht erfüllten Ort des Raumes einnehmen kann. (Augustinus ep. Manich. c. 16 n. 20.) Ebenso verhält sich auch das Ganze der wirklich ausgedehnten körperlichen Substanz: jeder Körper verlangt einen Ort, der noch nicht von einem anderen Körper erfüllt ist. Jeder Körper schliesst also kraft seines vollkommenen substantialen Seins jeden anderen Körper von einem bestimmten Orte aus, worin er selber ist. (Vgl. Th. Quodl. 1. a. 21.) Diese Undurchdringlichkeit des Körpers rührt also von dem Principe her, welches ihm Theile gibt und ihn ausdehnbar macht, d. h. von dem stofflichen Princip. Die Undurchdringlichkeit kann aber nur unter Voraussetzung einer im Körper und zwar im stofflichen Principe, welches die Theile gibt, waltenden Kraft verstanden werden, wodurch der eine Theil den anderen wirklich aus dem Orte des ersteren ausschliesst, und wodurch er dem Sein des anderen Theiles in seinem eigenen Orte widersteht. Der erste Theil hält den anderen nur dadurch ab, den Ort des ersten Theiles einzunehmen, dass er irgendwie sich thätig oder wirksam erweist. Wäre der erste Theil ganz passiv in Bezug auf den zweiten, so würde er alles von ihm erleiden, nicht aber machen, dass der zweite Theil nicht den Ort des ersten einnimmt. Diese vom stofflichen Princip durch das Ausgedehntsein ausgehende Thätigkeit setzt aber im stofflichen Principe selbst das Princip dieses Thätigseins voraus. Widerstandskraft oder Repulsionskraft kommt daher von Seiten des thätigen Principes, insofern dasselbe ein Sein hat, und besteht nur in der Seinsbehauptung gegen ein anderes entgegengesetztes Princip, hier also zunächst in der Seinsbehauptung des örtlichen Seins gegen ein anderes das örtliche Sein beraubende Princip. Die Repulsion ist hiernach Ursache der Undurchdringlichkeit des Körpers. Während also die Undurchdringlichkeit sowohl der Ursache wie der Wirkung nach aus der Quantität entspringt und deshalb zuletzt aus dem Stoffe abzuleiten ist, so verleiht ihr doch erst die Wesensform des Körpers die Kraft des Thätigseins, so dass wir diese Kraft der Undurchdringlichkeit in ihrer Vollendung nur dem durch die Wesensform verwirklichten Stoffe zuschreiben können. (Th. Q. de Pot. q. 5. a. 8 ad 3.) Aus der blossen Passivität der Repulsivkraft, wie sie Newton und Leibnitz annahmen, würde ihr eigenstes Wesen nicht erklärt werden, während andererseits beide Philosophen sehr richtig den Ursprung dieser Eigenschaft der Körper im passiven Principe der körperlichen Substanz erkannt haben. (Vgl. Leibnitz, op. Erdmann p. 466.)

6. Bis jetzt haben wir nur Eigenschaften des Körpers erwähnt, welche aus dem stofflichen Principe entspringen und alle aus der ersten Eigenschaft, nämlich der Quantität folgen. Aus dem formalen Seinsprincip des Körpers, welches an sich das active ist, entspringt die Qualität des Körpers. Die erste Qualität, die sich in jedem Körper findet, ist seine Figur oder geometrische Gestalt, von welcher im eigentlichen Sinne nur bei Körpern die Rede sein kann. Die Erfahrung lehrt, dass alle Körper nur unter einer bestimmten Figur wirklich sind, und dass diese Figur immer mit der Ausdehnung verbunden ist. Jeder Körper als solcher, mathematisch betrachtet, wobei nur die Ausdehnung berücksichtigt wird, hat eine ganz bestimmte Figur. Ebenso hat jeder Körper als solcher, physisch betrachtet, eine ganz bestimmte Figur. Er ist entweder kugelförmig oder nicht, und wenn er nicht kugelförmig ist, so ist er entweder ein Cylinder oder nicht u. s. w. Die Realität der Figur jedes Körpers, sofern er ausgedehnt ist, wird also durch die Erfahrung bezeugt. Wir haben jetzt diese Thatsache metaphysisch zu analysiren. Alles, was in der wirklichen Welt existirt, ist als solches seinem ganzen Sein nach bestimmt: denn es ist das, was es ist, und so von jedem anderen Dinge unterschieden, und ebenso in Bezug auf sein So-Beschaffensein. Es hat also eine Beschränkung oder Begrenzung dem ganzen Sein nach. Durch die wirkliche Ausdehnung wird die körperliche Substanz, die wir den Körper nennen, zuerst bestimmt und im Sein begrenzt. Die wirklich ausgedehnte Grösse der körperlichen Substanz wird in ähnlicher Weise weiter als Grösse oder ausgedehnte Quantität in diesem bestimmten Körper bestimmt, besondert und begrenzt, insofern sie eben ein quantitatives Sein hat. Als ganz ihrem eigenthümlichen Sein nach bestimmt kann aber die ausgedehnte Quantität erfahrungsmässig nur gedacht werden, wenn sie unter einer oder mehreren Grenzen vorgestellt und erfasst wird. Da die ausgedehnte Quantität als solche nicht wirklich unendlich sein kann, so muss sie in Wirklichkeit endlich sein, also für jede ihrer drei erfahrungsmässigen Dimensionen ein Ende haben. Jeder wirkliche Körper als solcher ist aber in drei Dimensionen ausgedehnt, muss also in Bezug darauf begrenzt sein. Dasjenige aber, was seiner Ausdehnung nach begrenzt ist, heisst mit Bezug auf das Ende der dreifachen Dimensionen etwas, was eine bestimmte Figur besitzt. Die Figur besteht also in der Beendigung oder Begrenzung der ausgedehnten Quantität. Sie ist es, welche der bestimmten Quantität eines Körpers ihre Bestimmtheit verleiht. Sie ist also eine ganz eigenthümliche Seinsform der ausgedehnten Quantität und nicht direct der Substanz als solcher. Als eine Form der Quantität, wodurch nämlich das quantitative Sein des Körpers in der ganzen Linie des Quantitativen weiter bestimmt und so begrenzt wird, kann die Figur, d. h. das Sein, welches wir mit dem Worte Figurhaben bezeichnen, offenbar nicht die Quantität selbst sein. Denn die Quantität

als solche, deren Wesen doch nur Theile der Substanz ausserhalb dieser Theile besagt, ist für jede besondere Figur indifferent und kann durch ausgeführte Theilung des Körpers der Reihe nach von allen Figuren bestimmt werden und so unter allen Figuren in die sinnfällige Erscheinung treten. Es muss also dasjenige, wodurch die ausgedehnte Quantität als solche in ihrem So-Sein die Seinsbestimmtheit und Seinsgrenze erhält, etwas von der Quantität wesentlich Verschiedenes sein; denn nichts kann sich selbst im Sein bestimmen. Die Figur muss daher ein von der Quantität verschiedenes Accidenz der Substanz sein, und zwar ein solches, wodurch die ganze körperliche Substanz in dieser selbst dem Sein nach, nämlich dem quantitativen Sein nach, bestimmt und begrenzt und so weiter im ganzen Sein vervollkommnet wird. Ein solches Accidenz gehört aber zur Gattung der Qualität. (I, 153.) Von den übrigen Qualitäten des Körpers ist die Figur aber dadurch unterschieden, dass die Figur nicht direct die Substanz, sondern nur ihre Quantität und erst dadurch die Substanz selbst bestimmt und vervollkommnet. Die Figur ist daher eine Qualität in der ausgedehnten Quantität. Sie steht also gewissermassen in der Mitte zwischen den übrigen Qualitäten und der Quantität der Substanz. In gewissem Sinne gehört sie also demjenigen Principe an, woraus die Qualitäten entspringen, und ebenso in anderer Hinsicht demjenigen Principe, wovon die Quantität abgeleitet wird. Insofern die Quantität von der Figur bestimmt wird, muss die Figur selbst auf das Princip dessen zurückgeführt werden, was sich von der Figur bestimmen lässt. Insofern also gehört die Figur zu dem stofflichen Seinselement des Körpers, welches die Seinsanlage hat, dieser bestimmte ausgedehnte Körper zu werden und als solcher eine bestimmte Figur zu haben. Insofern aber die Figur, ihrem eigentlichen Wesen nach Qualität und nicht Quantität ist, kann sie ihrem Sein nach nicht aus dem Princip der Quantität, d. h. aus dem Stoffe entspringen, sondern sie muss in dieser Beziehung von dem Seinsprincipe des Körpers hergeleitet werden, welches selbst den Stoff und somit auch dessen Ausdehnung bestimmt. Als dasjenige, was die Figur wirklich ist, nämlich als Qualität, kommt sie also von der Wesensform des Körpers. Als Qualität ist sie das die Quantität des Körpers Bestimmende und somit etwas, was die sich ihr gegenüber passiv verhaltende Quantität in Bezug auf ihre Begrenzung verwirklicht also eine active Eigenschaft des Körpers und kann daher als das, was sie ist, ihrem Wesen nach, nur von der Seinsform des Körpers herkommen, welche selbst das erste Princip ist, wodurch die stoffliche reine Seinsanlage zum substantialen Körpersein verwirklicht wird. Somit ist die Figur, trotz ihres dualistischen Charakters, dennoch wesentlich eine active Eigenschaft des Körpers und zwar die erste aller Eigenschaften, welche aus der actualen und activen Wesensform des Körpers entspringen. Unter allen Accidenzen kommt die Quantität der Substanz,

welche Ausdehnung haben kann, am nächsten: denn sie dehnt die Substanz innerlich aus, indem sie dem Stoffe des Körpers Theile ausser einander verleiht. (I, 136.) Unter allen Accidenzen kommt aber die Figur der Wesensform am nächsten, welche den Stoff zum Sein vervollkommnet und wesentlich bestimmt: denn die Figur ist Qualität in der Quantität und bestimmt und vervollkommnet dasjenige Accidenz, welches der körperlichen Substanz am nächsten verwandt ist. (Th. in Arist. Phys. 7 lect. 5.) Da die Figur ihrem Wesen nach aus der Form des Körpers entspringt, und da die Seinsform des Körpers dasjenige Princip ist, wodurch er specifisch bestimmt und von anderen der Art nach unterschieden wird, so erklärt es sich, dass thatsächlich auch die Figuren selbst nach den Arten der Körper, an denen sie sind, verschiedenartige Typen haben. Ein solcher Unterschied der Typen offenbart sich in den unorganischen und organischen Körpern. (Ievons Principles of Science, London 1883, p. 333.) Die Aggregatzustände offenbaren ebenfalls ihre Verschiedenheit in der Figur der in ihnen vorkommenden Körper; und daraus, nämlich durch die in der Figur zuerst zur Erscheinung kommende Verschiedenheit der Wesensform erklären sich weitere active Eigenschaften der Körper in jenen Zuständen. (Vgl. Ievons p. 600 ff.) Die Verschiedenheit der Figur ist daher für die inductive Erkenntniss ein sicheres Zeichen zur Unterscheidung der Arten; und zwar dient es als das sicherste Zeichen unter allen Qualitäten. (Th. in Arist. Phys. lib. 8. lect. 5.) Aus der Aehnlichkeit der Figur schliessen wir daher auf die Verwandtschaft der Species, wie z. B. im anatomischen Bau der Thiere. (Th. 3. 74. 3 ad 2.) Von einer weiteren Ausführung dieses Gegenstandes absehend, sei hier nur ein besonderer Fall erwähnt. Ievons sagt p. 689, „alle Phänomene, die den krystallisirten Körpern eigenthümlich sind, stehen in enger Beziehung zur Formation der Krystalle.“ Nach Dana's Classification gibt es sieben Grundtypen. (Watt, Dictionary of Chemistry II, 166.) Die Entstehung des Krystalles in diesen symmetrischen Typen ist aber nur aus dem activen Princip der Körper, d. h. aus ihrer Wesensform und zwar aus der Figur zu erklären, sofern diese selbst eine active Eigenschaft ist, die von der Körperform herkommt. Die blosse Anziehungskraft, welche den kleinsten Theilchen des Körpers, welcher krystallisirt, zugeschrieben wird, könnte nur die Ansammlung oder die blosse Thatsache der Vereinigung der Molecule erklären. Diese Anziehung ist aber in allen Körpern gleich, kann also keinen Grund für die Verschiedenheit der Typen abgeben; und ebensowenig erklärt sie die Variationen der Bildung innerhalb derselben Typen. Damit wirklich eine symmetrische Ansammlung der Molecule stattfinden kann, wodurch der Körper erst krystallisirt, ist ausser den chemischen Thätigkeiten eine Ordnung und Leitung der Anziehung vorauszusetzen, die durch blossen Zufall ja gar nicht wirklich erklärt oder verstanden wird. Diese leitende

raft muss im krystallisirenden Körper selbst gesucht werden; denn e Erfahrung lehrt, dass bloss äussere Ursachen keine Krystallisation wirken. Sie kann aber nicht im stofflichen Seinselement des Körpers funden werden, weil dieses, wie wir gezeigt, sich passiv verhält und different zu jeder Figur ist. Jene Kraft, welche die Anziehung leitet, nn also nur aus der Wesensform des Körpers, die allein das active insprincip ist und die Figur des Körpers bestimmt, hergeleitet werden. gl. Sanseverino, Elementa phil., Neapoli 1865, II, 310 sq.)

7. Ausser der Figur oder der die Figur gebenden Kraft zeigt die fahrung das Vorhandensein anderer Kräfte in den Körpern an. Die turwissenschaften erkennen das Vorhandensein derselben nicht nur , sondern messen ihre Wirkungen, soweit sie mathemathisch erennbar sind. Die Methaphysik untersucht das Wesen dieser Kräfte d nennt sie Qualitäten im angegebenen Sinne. Verborgene Qualitäten er unbekannte Kräfte sind sie nicht; denn wir nehmen ihr Wirken t unseren Sinnen wahr, wir machen sie uns dienstbar. Wir kennen soweit, dass wir ihnen bestimmte Namen beilegen, welche etwas ssenschaftlich Sicheres bezeichnen, wie z. B. Anziehung und Cohaen, Licht, Wärme, Electricität, Magnetismus u. a. m. Das Sein der sache dieser Erscheinungen ist metaphysisch sicher nicht unbekannt er verborgen, denn die Bedeutung einer Kraft oder Qualität ist eine stimmte und klare. Sie entspringt aus der Wesensform des Körpers, als solche nicht etwas uns Verborgenes ist, sondern vielmehr bei r weiteren Analyse unserer naturwissenschaftlichen Begriffe sich als was nothwendig Vorauszusetzendes ergibt, was so klar ist, wie alles, s überhaupt ist und ein bestimmtes und in seinen Folgen sogar thematisch messbares Sein hat. Die genaue Ausführung dieser Anht erfordert ein Eingehen in Einzelheiten, was hier der Raum vertet. Die Darstellung der Naturphilosophie in einem selbständigen rke könnte die Frage allein erschöpfen. Wir berufen uns inzwischen eine Reihe von Abhandlungen in der Zeitschrift La Scienza Italiana, rin dieser Gegenstand ausführlich und mit glänzender Detailkenntniss handelt ist. (Zanon, Studio sulle ipotesi della fisica moderna etc. 79 I, 154 sqq. Rubbini, Se il calore possa essere puro moto della teria, 1878. Sehr viel werthvolles Material bietet auch Birks, Prosor in Cambridge. Modern Physical Fatalism, London, Macmillan: l Co. 1876. Harper, Metaphysics II, 525—534.)

§ 6. Die Thätigkeit der Körper.

1. Dass die Körper, worunter wir jede körperliche Substanz verhen, wirklich thätig sind und somit als bewirkende Ursachen (I, 178) rkungen hervorbringen, bezeugt die Erfahrung, wie sie selbst in der rache unserer besten Physiker einen Ausdruck gefunden hat. Sie

sagen, dass Kraft (energy) uns nur soweit nützlich ist, als sie beständi umgesetzt werden kann. (Stuart and Tait, the unseen Universe, Lon don 1876 p. 115.) Zunächst ist kein Widerspruch darin zu finde dass Körper selbst thätig sein können im Sinne der bewirkenden Ur sache. (I, 179.) Insofern sie selbst zuerst ihrem ganzen Sein nac hervorgebracht sind von der allgemeinsten Ursache des Seins, finde sich in ihnen eine Aehnlichkeit mit jener ersten Seinsursache in Bezu auf das Sein selbst, und diese Aehnlichkeit ist ihnen von jener erste Ursache mitgetheilt. Sowenig aber in dieser Aehnlichkeit der Körpe mit der ersten Ursache bezüglich des Seins ein Widerspruch zu finde ist, denn diese Aehnlichkeit ist Thatsache: ebensowenig kann auch dar ein Widerspruch gefunden werden, dass sich eine solche Aehnlichkei der Körper mit derselben ersten thätigen Ursache in Bezug auf di Thätigsein findet, welches doch dem schlechthin Sein folgt. Es ist als möglich, dass die Körper auch ein nach der Seinsintensität ihrer We sensbestandtheile begrenztes eigenes Thätigsein haben können. Di Realität dieser Thätigkeiten wird uns aber von der Erfahrung sinn fällig bezeugt, so dass darüber bei allen Menschen kein Zweifel herrsch wenn er nicht erst künstlich geweckt wird, und auch dann vermag e vor den Thatsachen des gewöhnlichen Lebens sich nicht zu behaupte Unter dieser Voraussetzung gebrauchen wir unsere Maschinen, Eise bahnlocomotiven, Schmelzapparate u. s. w. Und zwar thun wir e weil die Erfahrung uns weiter belehrt, dass gewisse Wirkungen con stant eintreten, sobald wir Körper als Ursachen gebrauchen, und da der Eintritt dieser Wirkungen, z. B. Erwärmung eines Ofens durc Heizung, nur zufällig verhindert wird, wenn er wirklich nicht zu Stand kommt. Zweitens schliessen wir auf die Realität der Thätigkeiten v Körpern, weil wir durch Induction anzunehmen gezwungen sind, da die Körper selbst eine reale Hinordnung auf jene Wirkungen enthalte z. B. dass im Samen, im Boden, im Wasser u. s. w. etwas wirklic vorhanden ist, was auf die Entstehung einer bestimmen Pflanze eine solchen Einfluss ausübt, wie er dem Begriffe der bewirkenden Ursach beigelegt wird. Wäre die Thätigkeit der Körper nicht real, so könnte wir ihre Wesensformen und ihre Kräfte gar nicht als wirklich vorhan den erkennen, und wenn sie da wären, so wäre jedenfalls die besonde Natur eines Körpers, die sich nie bethätigen könnte, das Ungereimtes von allem; denn es wäre eine reale Seinsanlage, für welche es kein Verwirklichung gäbe, ein Sein der Möglichkeit, welches zugleich kei Sein der Möglichkeit wäre. Alle Erscheinungen an einem Körp sind nur durch vorhergegangene Veränderungen zu erklären, und jed Veränderung setzt eine Thätigkeit eines thätigen realen Princip voraus. (I, 154. Th. Qq. disp. de Pot. q. 9 a. 9 ad 4; c. gent. 3, 10 Endlich würde ohne Annahme wirklicher Thätigkeiten der Körper di Welt gar nicht zu erklären sein; denn ihre Einheit, die in der Ordnu

steht, verlangt durchaus, dass sie wirklich auf einander wirken, und zu müssen sie sich bezüglich activ und passiv verhalten, und dieser terschied muss sogar im Wesen des Körpers selbst liegen, welches s der Verwirklichung der stofflichen Seinsanlage erst zu Stande kommt. h. c. gent. 3, 69 n. 6. 7; 1. 115. 1; Q. disp. de Ver. q. 5. a. ad 13.)

2. Die dem Körper eigenthümlichste Thätigkeit ist die Bewegung, ofern er, nachdem er bewegt ist, selbst bewegt. Unter Bewegung s Körpers verstehen wir aber hier nur die Bewegung im engeren ne als locale Bewegung. Im weiteren und uneigentlichen Sinne kann e Veränderung als eine Bewegung gefasst werden, und in einem h weiteren übertragenen Sinne lässt sich der Begriff auf jede Thätigt ausdehnen; in beiden Fällen muss aber die aus der Erfahrung von localen Bewegung der Körper abgeleitete Begriffsbestimmung selbst eitert und angepasst werden. 1) Die selbst von Aristoteles anerkannte wierigkeit, welche die Thatsache der körperlichen Bewegung für den lysirenden Verstand darbietet, hat sogar Zweifel an ihrer Realität aufbeschworen, die seit Zeno oft wiederholt sind. Herbart z. B. ist ht im Stande, die Widersprüche aus dem Begriffe der Bewegung wegzubringen, die für ihn kein reales Prädicat des Bewegten ist, rend dieselben für die aristotelische Naturauffassung nur scheinbare lersprüche sind. (Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Phil. 4 S. 198—201.) Gehen wir von der Erfahrung und der darauf ründeten Naturwissenschaft aus, so steht zuerst die Thatsache über n Zweifel erhaben, dass es wahrhaft und wirklich in der Körperwelt successive sinnlich wahrnehmbare Ortsveränderung der Körper , und diese nennen wir Bewegung. Ihre Realität ist für jeden bachter so gewiss, dass er nur unter Voraussetzung dieser Thatsache bachtungen anstellen und daraus wissenschaftliche Schlüsse ziehen n. Die vermeintlichen Schwierigkeiten gegen die Realität der Beung entstehen erst aus der Deutung dieser Thatsache, können die Thatsache als solche nicht umstossen. Sie zeigen nur an, eine richtige Erklärung der Thatsache solange nicht gefunden ist, jene Schwierigkeiten nicht beseitigt sind. Wenn es aber get, eine solche Erklärung zu bieten, welche von jenen scheinbaren lersprüchen frei ist, so ist ein Eingehen auf diese geschichtlichen wände im System der Philosophie nicht nöthig. 2) Aristoteles (Phys.) sagt, die Bewegung ist die Entelechie des der Möglichkeit nach nden als solchen. Wir können dabei zunächst die Ortsbewegung s Körpers betrachten, d. h. einer in ihrem realen Sein fertig gedenen körperlichen Substanz, denn nur die Substanz ist das Seiende echthin. Die hierbei vorkommende Entelechie oder Seinsverwirkung betrifft nicht das Sein der Substanz als solcher, was ja schon vollkommen verwirklicht vorausgesetzt ist, wenn vom Körper

oder der Substanz schlechthin die Rede ist. Es ist also eine Sein-verwirklichung in Bezug auf eine reale Seinsanlage, welche dem das substantiale Sein des Körpers noch nicht vollständig verwirklicht ist. Diese Seinsanlage ist hier bei der Ortsbewegung die Anlage zu einem bestimmten Wo-Sein, wodurch der Körper, wenn er dieses accidentale Sein erlangt hat, als in einem bestimmten Ort in Bezug auf den Raum seiend ausgesagt wird. Dieses Wo-Sein wird aber vom Körper nicht sofort erworben, sondern nur successiv; und solange er noch nicht in dem Orte ist, ist die Seinsanlage des Körpers zu dem bestimmten örtlichen Sein noch nicht ganz verwirklicht, also noch eine Anlage zum Sein der Möglichkeit nach. Somit ist die Verwirklichung dieses Körpers, sofern und solange er noch in der realen Möglichkeit für ein bestimmtes örtliches Sein ist, die Bewegung. Hiernach können wir die aristotelische Erklärung, nachdem wir sie für die Ortsbewegung angewendet und darin keine physikalische, sondern eine metaphysische genaue Beschreibung der Seinszustände des Körpers gefunden haben, in einem allgemeineren Sinne verstehen. Es gibt gewisse Seinsformen, wie die Erfahrung zeigt, die in ihrer Seinstotalität nicht auf einmal entstehen und von dem Subjecte, worin sie vorkommen, nicht sofort ganz erworben werden, sondern nur allmählich, successiv die ihnen zukommende Vollkommenheit erlangen. Der Knabe wächst zum Manne und erlangt nur allmälig das Ausgedehntsein, welches dem Manne zukommt und ein bestimmtes Maass der Quantität des Körpers bestimmt. Ein Körper, der kalt ist, wird erwärmt: das geschieht allmälig, indem er wärmer wird, bis er ein bestimmtes Maass von Wärme erreicht hat, welches in dem bestimmten Falle das Maass und die Grenze für das wirkliche Warmsein dieses Körpers ist. Ebenso nähert sich in örtlicher Bewegung die Kanonenkugel nur allmälig ihrem Ziele und erlangt das bestimmte Wosein nicht sofort. Die Accidenzen der Quantität, Qualität und des Woseins sind solche Seinsformen, die successiv und nicht auf einmal ihrer ganzen Seinsvollkommenheit nach von der Substanz aufgenommen und verwirklicht werden. Während das Sein dieser accidentalen Seinsformen sich auf der ersten beliebig angenommenen Stufe dieser accidentalen Seinsvollkommenheit befindet, hat es allerdings etwas von der Seinswirklichkeit dieser Form. Allein es bleibt nicht dabei stehen, sondern erlangt dieselbe Form in einem vollkommeneren Seinsgrade. Das Subject ist hier das Veränderliche, und dieses bereits wirkliche Streben desselben zur Grenze oder zum Endziele ist Bewegung: die Verwirklichung des in der realen Seinsmöglichkeit Seienden, insofern es noch nicht ganz verwirklicht ist, sondern nur die Seinsanlage zum bestimmten So-Sein oder zum Dieses-Sein hat. Ferner lässt sich von einem anderen Gesichtspuncte aus dieselbe Begriffsbestimmung der Bewegung ableiten. In jedem Subject lässt sich eine doppelte Seinsanlage bezüglich seiner Seinsform unterscheiden:

nal die Anlage für die Form selbst, d. h. für das vollkommene Sein Form in diesem Subject; zweitens für das Werden oder Entstehen Form, für ihre Verwirklichung in diesem Subject in der Weise der näligen Seinsverwirklichung, ehe dieselbe im vollkommenen Sein en Abschluss findet: so dass das Werden und das Gewordensein zu nen ist, wie z. B. das Warmwerden und das Warmsein des Kör-s. Die Erlangung einer Form ist das Werden derselben, die Be-gung. Sie ist eine Entelechie oder ein Act, d. h. ein Wirklichsein; n sie verwirklicht die naturgemässe erste Anlage, die sich im Sub-e findet, nämlich die Anlage zum Werden der Seinsform. Sie ist ier ein Act des Seienden, was noch in Bezug auf diese zu erwer-de Form im Zustande der Möglichkeit ist: denn das Werden ist, isagen, der Weg zur letzten Seinsverwirklichung und Seinsvollendung, ilich der Form selbst als etwas Bleibendes. Solange sich das Subject Zustande des So-Werdens befindet, also in Bewegung ist, existirt llerdings, aber als etwas, was die Form selbst zwar nicht hat, aber ı haben kann. Das Subject ist aber am meisten in der Möglichkeit Form, wenn es im Zustande des Werdens der Form sich befindet, ı. auf dem Wege zum Ziel oder zum Ende. Dies ist die Bedeutung aristotelischen Worte. (Th. in Arist. Phys. 3. lect. 1. Vgl. Cic. cul. 1, 10. Biese, Philos. des Arist. I, 481 f. 528 f.) Im eigent-en Sinne ist daher die Bewegung nur die successiv fortschreitende wirklichung des möglich Seienden als solchen. Im uneigentlichen ıe kann aber auch eine solche momentane, d. h. zeitlose im untheil-ın Moment geschehende Totalverwirklichung des möglich Seienden als hen als Bewegung aufgefasst werden, z. B. das Entstehen und Ver-en der ganzen substantialen Form. Das Werden und Gewordensein substantialen Form fällt hier unter ein und denselben realen un-lbaren Augenblick; dennoch unterscheiden wir darin zwei Natur-ände. Allein in diesem Sinne kann die Begriffsbestimmung der egung (*κίνησις*) nur in übertragener Bedeutung als Veränderung *αβολή*) angewendet werden.

3. Betrachtet man die Bewegung, insofern sie wirklich stattfindet, eine reale Thatsache, so ist sie nicht nichts, sondern etwas. Die sverwirklichung des der Möglichkeit nach Seienden, sofern es noch ler Möglichkeit ist, kann selbst nur etwas Reales sein. Als solches es aber kein schlechthin Seiendes, also sicher keine Substanz. Es et auch keine Kategorie des Seins für sich; denn es ist als wahre egung noch gar kein irgendwie bestimmtes Sein, nicht einmal ein dentales, im Zustande des ihm etwa eigenthümlichen fertigen und endeten und somit vollkommenen Soseins, also kein in einer be-mmten Hinsicht Seiendes. Es verhält sich vielmehr zum Sein im ne der Kategorien, wie sich der Weg zum Ziele oder das Werden ı Gewordensein verhält. Es ist eine Realität eigenster Natur, nicht

eigenster Art, sofern es ja selbst kein Seiendes im Sinne der Gattungen des Seins ist. Dem Sein nach betrachtet ist die Bewegung vielmehr identisch mit den Kategorien, die wir Thun und Leiden nennen. Thun und Leiden sind beide eine einzige Bewegung, und zwar der Zahl nach nur eine Bewegung. Die Erwärmung eines Körpers, z. B. durch stralende Wärme, ist eine Veränderung des Körpers selbst, ein zu dem Sein des Körpers als Substanz neu hinzukommendes So-Sein, nämlich das Warmsein: wir reden hier nämlich vom Sein und nicht von der physikalischen Entstehung dieses qualitativen Seins. Das Warmwerden ist hier die Bewegung, nämlich die Erwerbung eines bestimmten Grades des Warmseins. Insofern das Warmwerden von einer bewirkenden Ursache hervorgebracht wird, also hier durch stralende Wärme, ist es die Einwirkung der Wärmestralen oder die Ausstralung des erwärmenden Körpers auf den zu erwärmenden Körper. Diese Ausstralung, wie sie auch physikalisch gedacht werden mag, ist immer ein Vorgang der von dem erwärmenden Körper ausgeht, und kann metaphysisch nur als eine Thätigkeit oder ein Thätigsein des letzteren und der von ihm ausgehenden Stralen aufgefasst werden. Dieses Thätigsein der Ursache ist hier das Warmwerden des anderen Körpers, d. h. die an diesem letzteren wahrgenommene Veränderung oder Bewegung, denn erst darin findet der Ausstralungsvorgang als solcher seine thatsächliche Beendigung und Vollendung. Insofern aber das Warmwerden, und zwar dasselbe, welches wir bis jetzt von Seite der Ursache als ein Thun betrachtet haben, als ein Vorgang an dem zu erwärmenden Körper selbst gefasst wird, ist es die Aufnahme jener Thätigkeit in diesem letzteren, also ein Leiden. Ein und dieselbe Bewegung oder Veränderung ist also ein Thun und ein Leiden, je nach der verschiedenen Betrachtung, der wir die Bewegung unterwerfen. Thun, Leiden und Bewegung sind also ein und dieselbe Sache, aber in verschiedenen und zwar in real verschiedenen Seinszuständen. Dies ist klar, denn Thun und Leiden gehören zu verschiedenen Seinskategorien. Beide sind Bewegung. Also muss zwischen ihnen selbst und der Bewegung ein modaler Unterschied sein, so dass die Bewegung ein Seinszustand des Thuns und Leidens ist. (Th. 1. 45. 2. Vgl. I, 159.) Die Bewegung muss ferner in derselben Weise von ihrem Ziel oder ihrem Ende unterschieden werden. Das Werden ist nicht dasselbe wie das fertige Sein; das Streben zu einem Ziele ist nicht das Ziel selbst. Denn die Seinsform ist, solange sie erworben wird, in einem anderen Zustande als in demjenigen, in welchem sie fertig in einem Subjecte vorhanden und in dessen Besitz ist. Die Erwerbung ist zum Haben hingeordnet und naturgemäss bestimmt. Bewegung ist aber die Erwerbung der Form, also noch nicht das Haben derselben. Zwischen der Bewegung und dem Ziele derselben muss also wenigstens ein modaler Unterschied zugelassen werden, so dass man verschiedene Zustände des Seins

iden anerkennt. Hieraus folgt weiter, dass das eigentliche Subject r die Bewegung, insofern sie eben eine Verwirklichung ist, nur in m Subject, dem das Leiden zukommt, zu suchen ist, nämlich in dem weglichen Körper selbst. Erstlich ist der Körper das, was bewegt rd, und nicht der Raum; das, was bewegt wird, ist aber, insofern bewegt wird, das Leidende. Zweitens ist die Bewegung eine Eigenhaft der körperlichen Substanz, letztere also muss als das eigentliche bject ihrer Eigenschaft angesehen werden.

4. Die Bewegung im eigentlichen Sinne verlangt zwei Grenzen: ie, von welcher sie ausgeht, und eine, zu welcher sie fortschreitet. r diese Grenzen der Bewegung ergeben sich drei Bedingungen. Zwischen den beiden Grenzen muss eine reale Vermittelung stattden. Die Bewegung im eigentlichen Sinne ist nämlich ein successives rwirklichtwerden der Seinsanlage, und dazu ist die Theilbarkeit des gegrenzten erfordert, z. B. des Raumes bei der localen Bewegung. Die Grenzen müssen positiv sein. Zwischen dem Seienden und dem chtseienden gibt es nämlich kein Mittleres: also kann eine successive wegung nicht zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden stattden, sondern nur zwischen Sein und Sein. 3) Die Grenzen müssen her conträr entgegensetzt sein. Ihr Gegensatz ist erforderlich, weil Bewegung von der einen Grenze ausgeht, indem dieselbe verlassen rd: das also, wozu die Bewegung fortschreitet, kann nicht dasselbe n, wie das, was verlassen wird. Da aber beide entgegengesetzten enzen für die Bewegung selbst Grenzen sind, so stehen sie unter n gemeinsamen Grenzbegriffe sich gegenüber, bilden also conträre d nicht contradictorische Gegensätze. Die Bewegung im eigentlichen ne, nämlich die successive, kann nicht vom substantialen Sein benzt werden. Der Uebergang zur Substanz findet vom schlechthin chtsein zum Sein statt, nämlich zum selbständigen Sein der Substanz. e Bewegung aber, von der wir hier reden, muss vom Sein ausgehen, nn also niemals an sich zur Substanz fortschreiten. (Th. in Arist. t. 11 lect. 2.) Ebensowenig können die Kategorien der Relation, der ge, des Wann und des Behaftetsein Grenzen der Bewegung werden: weil die genannten Bedingungen nicht erfüllen, da sie selbst im Moment, f einmal ganz das ihnen eigenthümliche Sein erhalten und nicht successiv verwirklicht werden. Auch das Thun und das Leiden können Bewegung nicht begrenzen, weil sie mit ihr identisch sind. Jene dingungen zur Begrenzung der Bewegung finden sich nur in drei tegorien, bei der Quantität, der Qualität und dem Wo. (Arist. Phys. 2.) Bei der Quantität findet sich eine theilbare Ausdehnung als ttleres zwischen den Grenzen; ebenso gibt es bei der Qualität, z. B. ischen dem Maximum und Minimum der Wärme, ein Mittleres der llkommenheit, welches Gradunterschiede zulässt; und endlich findet sich im Wo die räumliche theilbare Entfernung. Bei diesen drei Kategorien

finden sich ferner die positiven Grenzen und ihr Gegensatz, sofern si sich gegenseitig von demselben Subjecte ausschliessen. Die Grenze gi das Eintheilungsprincip für die Bewegung ab. Insofern die Bewegu als solche selbst kein vollständiges Seiendes ist und deshalb nicht unt die Kategorien des Seins fällt, kann auch nur in unvollkommener u eigentlicher Bedeutung von Gattung und Art der Bewegung gesproch werden. Einheit und Unterschied der Bewegung nach Gattung und A ist von der Grenze zu entnehmen, von welcher die Bewegung beend wird. Die Einheit einer Sache folgt nämlich dem Sein derselb (I, 65.) Die Bewegung ist aber als Verwirklichung des Möglichen beschaffen, dass das Ende oder Resultat, worauf die Bewegung sel hingeordnet ist, ihr eigenthümliches unvollkommenes Sein als solch bestimmt. Sie erhält daher ihre Gattungs- und Artbestimmung v derjenigen Grenze, in welcher sie ihren Abschluss findet. Demnach e geben sich drei oberste Gattungen der Bewegung aus der Natur ih Grenze: die Bewegung zu einer Quantität, zu einer Qualität und z Wosein. Der Begriff der Bewegung ist demnach ein specifisch ve schiedener bei der quantitativen, qualitativen und localen Bewegu Die Grenze oder das Resultat der ersteren ist an sich betrachtet kei Ortsveränderung, sondern eine bestimmte Quantität, deren Wesen dar besteht, dass sie der Substanz Theile verleiht. Das Resultat der qua tativen Bewegung ist das Sein einer bestimmten Qualität, welche d Substanz selbst direct im Sein vervollkommnet. Das Resultat der ör lichen Bewegung endlich ist das bestimmte Sein der Substanz in eine Orte des Raumes, woraus weitere Beziehungen zu anderen Körpe entspringen, und wodurch die Substanz in ihrem Wirken auf ande Körper vervollkommnet wird. Dieser specifische Unterschied der B wegung, der bei Plato und Aristoteles zur Anerkennung kam, ist au von Leibnitz festgehalten worden.

5. Die locale Bewegung ist die erste der drei obersten Arten v successiver Bewegung. Alle Körper sind beweglich in Bezug auf d Ort. (Arist. de coelo 1, 2.) Dies ist eine aus der Erfahrung m Gewissheit feststehende Thatsache. Die örtliche Bewegung ist für u am meisten sinnfällig, weil unsere Sinnesorgane selbst beweglich sin Diese Bewegung ist daher die erste, die wir durch Erfahrung wah nehmen. Sie ist ferner die allgemeinste, weil sie eine Thätigkeit d körperlichen Substanz als solcher ist; und ebenso die am meisten eige thümliche, weil sie selbst kein Seiendes ist, sondern nur ein besonder Zustand des beweglichen Körpers, welcher dadurch für die örtlic Bewegung schon innerlich bestimmt und angelegt ist, dass es ihm weg der Quantität zukommt, einen beliebigen Ort im Raume einzunehme Es ist daher zu unterscheiden: erstens die bewegende Kraft oder d Anstoss zur Bewegung, zweitens die Ortsveränderung als die Bewegu selbst, drittens die Bestimmung zu einer Grenze für die Bewegu

selbst und für die bewegende Kraft. Der Stoss oder die bewegende Kraft, welche die örtliche Bewegung eines Körpers hervorbringt, also die successive Seinsverwirklichung der Anlage zur Ortsbestimmung in diesem Körper verwirklicht, kann nicht die Ortsveränderung selbst sein. Die bewegende Kraft muss aber doch etwas durchaus Reales sein und zwar etwas von der körperlichen Substanz Verschiedenes und doch accidental in ihr Seiendes, also eine eigenthümliche aus der Wesenheit der Körper selbst entspringende reale Kraft, d. h. eine Qualität. Und diese nennen wir, insofern sie allen Körpern eigen ist, die Schwerkraft, die sowohl als latent oder der Potenz nach wie auch activ zu betrachten ist. Insofern sie dem Körper eigen ist, ist sie immer in ihm der Möglichkeit nach. Insofern sie aber thätig sein soll, muss sie verwirklicht gedacht werden: und dies geschieht durch ein äusseres von dem zu bewegenden Körper selbst verschiedenes Princip: denn eine Potenz kann sich nie selbst verwirklichen. Da das Ausgedehntsein dem Körper wesentlich zukommt, und da seine Ortsbestimmung ein weiteres accidentales Sein ist, was durch die Ausdehnung bedingt wird, so ist die Beweglichkeit eine natürliche Eigenschaft des Körpers, deren letzter und tiefster Grund in der Natur des die Substanz als solche theilenden stofflichen Seinselementes der Körper zu suchen ist. Daher erklärt sich aber auch die Thatsache, dass alle anderen Bewegungen, d. h. die quantitativen und qualitativen Veränderungen des Körpers, durch eine ihnen voraufgehende örtliche Bewegung des Körpers vermittelt werden. So entsteht z. B. die Wärme als ein qualitatives Sein des Körpers als das Resultat einer Veränderung der Ausdehnung des Körpers, und diese letztere quantitative Bewegung ist wiederum als das Resultat einer örtlichen Bewegung der Theile des Körpers selbst anzusehen. Hieraus ist aber klar, dass unsere Auffassung der Wärme mit den Thatsachen der Tyndall'schen Theorie übereinstimmt und die letztere nur berichtigt, indem wir die locale Bewegung allerdings für die Entstehung des Wärmezustandes gebrauchen, aber deshalb das Wesen der Wärme nicht in der localen Bewegung zu suchen haben.

6. Die Bewegung ist die eigenthümliche Thätigkeit der Körper. Es gibt drei Arten von Bewegung und somit drei specifische Thätigkeiten der Körper; diese Thätigkeiten beginnen mit der körperlichen oder örtlichen Bewegung und enden mit der Veränderung des qualitativen Zustandes der Substanz. Die Thätigkeit der Körper erstreckt sich aber noch weiter. Sie ist nicht nur auf die Hervorbringung von Accidenzen beschränkt, sondern reicht sogar dazu hin, neue körperliche Substanzen hervorzubringen. Die Erfahrung lehrt, dass gewisse Dinge Wirkungen hervorbringen, die den Ursachen selbst ähnlich sind. Das thätige Princip muss nämlich das Seiende so beeinflussen, dass die Seinsanlage des Leidenden durch die Thätigkeit des thätigen Principes verwirklicht wird, und das kann, weil es durch die Thätigkeit geschieht,

wieder nur in einer der Seinsweise des thätigen Principes selbst entsprechenden Weise geschehen. Wenn aber ein Körper zur Wirkung seiner Thätigkeit das substantiale Sein eines anderen Körpers hat, dann kann erst die Aehnlichkeit der Wirkung als solcher mit ihrer Ursache wahrhaft sich offenbaren. Eine solche Aehnlichkeit ist aber als Thatsache nicht zu leugnen, sie kann auch nicht als Aehnlichkeit der Accidenzen erklärt werden; denn das würde nur die individuellen Bedingungen betreffen, die durch äussere Ursachen verändert werden können, während das Princip der Aehnlichkeit bleibt: dieses kann also nur in der Natur des Dinges und somit in der Substanz selbst gefunden werden. (Th. c. gent. 3, 69 n. 8; Qq. disp. de Pot. q. 2. a. 2 ad 5.) Die activen Kräfte des Körpers sind allerdings dabei bewirkende Ursachen, aber sie verhalten sich doch nur als Werkzeuge oder instrumentale Ursachen des im eigentlichen Sinne thätigen Principes, und das ist die substantiale Wesensform des Körpers selbst, aus welcher alle seine activen Kräfte entspringen. Das Werkzeug aber, wie früher gezeigt (I, 180) als solches verähnlicht seine Wirkung nicht sich selbst, sondern der Hauptursache, in deren Kraft es eben als Werkzeug thätig, und von der es bei der Thätigkeit geleitet ist. Somit übersteigt die Hervorbringung einer neuen Substanz nicht die Kraft des Körpers. (Th. 1. 67. 3 ad 3; c. gent. 3, 69.) Dasjenige, was durch die Wirkung jener Kräfte eigentlich und an sich entsteht, ist natürlich nur das, was schlechthin und an sich ist, das Seiende, d. h. die ganze aus dem stofflichen und dem Wesensprincip zusammengesetzte körperliche Substanz. Die Wesensform desselben ist nicht selbst das Werdende, sondern nur das Was des Werdenden: sie wird also an sich nicht von jenen Kräften hervorgebracht, sondern nur von ihnen aus der Seinsmöglichkeit des Stoffes verwirklicht. (Th. Q. disp. de Pot. q. 3. a. 8.)

7. Hieraus erklären sich die chemischen Verbindungen, in welchen die chemischen Elemente, also z. B. zwei körperliche Substanzen, die chemisch einfach sind, zu einer neuen Substanz vereinigt werden. Beide Elemente erfahren dabei in sich eine Veränderung, z. B. Sauerstoff und Wasserstoff, denn sie zeigen während der Verbindung andere und neue Eigenschaften. Die Elemente sind daher in der Verbindung nicht als wirkliche Elemente, d. h. nicht als actuale Körper von dieser bestimmten Art vorhanden; sie bleiben aber dennoch in der neuen Substanz, z. B. Wasserstoff und Sauerstoff im Wasser, virtuell erhalten. Ihre substantialen Wesensformen hören in der Verbindung auf zu sein; im Wasser ist also weder Sauerstoff noch Wasserstoff dem Wirklichsein nach vorhanden. Allein die Eigenschaften des Sauerstoffes und Wasserstoffes, also die Qualitäten, welche aus ihren Wesensformen entspringen, werden bei der Verbindung beider Elemente nicht vernichtet, sondern nur so verändert, dass aus ihnen eine neue der chemisch zusammengesetzten Substanz angehörige Qualität entsteht, in welcher eben die Kraft der

Elemente so erhalten bleibt, dass bei eintretender Trennung oder Auflösung der Verbindung diese Kraft den gemeinsamen Stoff wieder für die specifischen Wesensformen der Elemente disponirt. Es genügt hier, diese Frage und ihre Lösung anzudeuten, um zu zeigen, dass die moderne Chemie mit ihren Thatsachen auch in der aristotelischen Naturphilosophie vollkommen erklärt werden kann, und dass die chemischen Entdeckungen dem metaphysischen Systeme keinen Eintrag thun. Des Näheren ist jedoch auf Zigliara's scharfsinnige Untersuchungen zu verweisen. (Zigliara, de mente Concilii Viennensis etc., Romae 1878, p. 38—78. Vgl. Cooke, the new Chemistry, New York 1874, p. 98, 101. Wright bezeugt unsere Ansicht: „Die Fragen, ob Sauerstoff und Quecksilber als solche im Quecksilberoxyd gegenwärtig sind, ob beide im Zustande ihrer Verbindung wesentlich verändert sind u. s. w., sind Speculationen, womit der Chemiker, der nur Thatsachen verlangt, nichts zu thun hat. Quecksilberoxyd ist der Name für einen Körper, welcher bei Erwärmung zwei Körper liefert, die man bezüglich Quecksilber und Sauerstoff nennt: und auf diese Thatsache bezieht man sich, wenn man Quecksilberoxyd eine Zusammensetzung von Quecksilber und Sauerstoff nennt. Dieser Satz und seine Umkehr, dass nämlich Quecksilber und Sauerstoff unter Umständen das ursprüngliche Quecksilberoxyd reproduciren können, sind gemeint, wenn man sagt, dass Quecksilber und Sauerstoff zusammen vereinigt werden, um Quecksilberoxyd zu bilden, oder dass Quecksilber und Sauerstoff Bestandtheile von Quecksilberoxyd sind." (American Chemist Dec. 1872 p. 211. Vgl. Roscoe, Element. Chemistry, London 1874 p. 296.)

Viertes Capitel.

Die Ordnung der Welt.

„Ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία."
Arist. de divin. per somn. c. 2.

„Ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τῆς τάξεως."
Arist. Phys. 8, 1.

„Ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῇ τέλος."
Arist. de anim. 2, 4.

„Die Dinge sammt und sonders stehen
In Ordnung unter sich, und sie ist eben
Die Form, wodurch das Weltall Gott wird ähnlich."
Dante, Par. 1, 103.

„Out of the deep, my child, out of the deep,
Thro' all this changing world of changeless law . . ."
Tennyson.

Die Gesammtheit der körperlichen Dinge offenbart in den Kräften der Körper und ihrem Wirken eine einheitliche Anlage, die wir in der Beobachtung des Naturlaufes zu erkennen und nach allgemeinen Gesetzen zu erklären versuchen. Eine solche Erklärung muss die Folge der Thatsachen auf ihre Sicherheit prüfen und zugleich die Ausnahmen, die sich thatsächlich ergeben, auf eine höhere Einheit zurückführen. Erst dann kann die metaphysische Betrachtung der Natur ihren Abschluss finden, wenn es gelingt, die Vielheit des Seins in der Einheit des Planes zu begreifen. Das vierte Capitel enthält daher zwei Paragraphen: 1. die Naturordnung, 2. die Naturgesetze.

§ 1. Die Naturordnung.

1. Das Wort Natur bezeichnet ursprünglich die gebären wollende Mutter und dann in abstracter Bedeutung das gebären wollende Princip, d. h. das Wesen einer Sache, insofern von ihm das Thätigsein dieser Sache herkommt. Aus dem Thätigsein der Dinge erkennen wir ihr Sein. Jedes Ding, welches ist, hat auch eine besondere Thätigkeit zu eigen, die seinem Sein Vollkommenheit und Vollendung gibt. Natur bedeutet daher erstens im engeren Sinne das Wesen einer Sache, insofern dieses Wesen für jenes besondere Thätigsein bestimmt und

hingeordnet ist. (Arist. Met. 4, 4. Th. de ente et ess. c. 1.) Natur ist also die Wesenheit eines jeden Dinges, sofern sie als Princip der Thätigkeiten gefasst wird. Unter Natur versteht man aber zweitens auch direct das Princip der Thätigkeiten, welches den Körpern innewohnt. In diesem Sinne sagen wir z. B., das die Medicin der Natur des Kranken hilft und durch ihre Beihülfe die Gesundheit bewirkt. Ebenso brauchen wir das Wort Natur zur Bezeichnung einer Ursache, sofern diese durch ihre Kraft oder ihr Sosein thätig ist. In diesem Sinne sagt Aristoteles: die Natur flieht alles Ueberflüssige, und die Natur erstrebt nichts vergebens. (Arist. de coelo 2, 5; 1, 4. de an. 3, 9. 12. Augustinus de ordine 1, 4 n. 11.) In diesem Sinne reden wir von einer natürlichen Ordnung der Dinge, einer solchen nämlich, die dem in den Körpern seienden und waltenden Kräften gemäss ist; und diese Ordnung unterscheiden wir sowohl von allem, was die Kräfte der Körper zerstört, als auch von dem, was das Thätigkeitsprincip der Körper nicht aus sich oder durch sein eigenes Sein zu leisten vermag. Dem Begriffe von Natur in der letzten Bedeutung ist der Begriff von Gewaltsamkeit entgegengesetzt. Gewaltsam ist nämlich dasjenige, was so geschieht, dass es nicht aus dem Wesen des leidenden Subjectes entspringt, sondern von einem äusseren Principe, und so, dass das Seiende dabei der gewaltsamen Thätigkeit widerstrebt. Unnatürlich oder gewaltsam kann daher eine solche Bewegung als Leiden nicht genannt werden, welche von einem höheren Sein ausgeht und ein niederes Seiendes im Sein vervollkommnet: denn hier ist im Leidenden kein Widerstand gegen die Thätigkeit des höheren oder dem Sein nach besseren Principes möglich, da jedes Ding nach Seinsvervollkommnung strebt oder dafür angelegt ist. Das Künstliche dagegen und sein Princip, die Kunst, steht nicht in demselben Gegensatz zum Natürlichen und zu seinem Princip, nämlich zur Natur, wie das Gewaltsame. Natürlich ist das, was ein inneres Princip hat. Künstlich ist das, dessen Princip ein äusseres ist, nämlich die Idee im Verstande des thätigen Principes. Gewaltsam ist das, dessen Princip ein äusseres ist und dem Thätigsein und den Seinskräften des Dinges widerstrebt. Das Künstliche ist daher als solches dem Natürlichen nicht entgegengesetzt, die Kunst ahmt vielmehr die Natur nach. Drittens endlich bedeutet das Wort Natur die Gesammtheit des verursachten oder geschaffenen Seins, und zwar des schlechthin Seins, also der Substanzen als der Gesammtheit aller besonderen Naturen in der ersten und zweiten Bedeutung. Natur heisst also im letzten und gewöhnlichsten Sinne des Wortes die Gesammtheit aller verursachten Substanzen, insofern sie die Kraft besitzen, bestimmte Wirkungen durch ihr Thätigsein hervorzubringen. In diesem vollsten Sinne gebrauchen wir hier das Wort Natur, indem wir die Naturordnung zu untersuchen haben.

2. Ordnung ist die Einheit einer Vielheit. Abstract genommen ist unter Ordnung der Grund zu verstehen, weswegen eine Ordnung

unter vielen Dingen wirklich vorhanden ist. Concret genommen ist die Ordnung nichts anderes als die Dinge selbst, insofern sie eine Einheit bilden. Zum Begriff der Ordnung abstract genommen gehört sowohl die Bestimmung einer Mehrheit von Dingen als auch der Zweck, wofür sie angelegt und bestimmt sind. So erklärt Augustinus die Ordnung als die bestimmte Aufstellung von gleichartigen und ungleichartigen Dingen, wobei jedem Dinge der ihm zukommende Ort angewiesen wird. (De civ. Dei 19, 13 n. 2.) Die Ordnung im abstracten Sinne, also der Plan einer realen Anordnung, geht der Ordnung im concreten Sinne voraus; denn der Plan als Zweck muss eher sein als seine Ausführung. Die Bedeutung des Zweckes findet sich aber im Guten. (I, 83.) Am besten ist also jedes Ding dann angelegt und geplant, wenn es auf seinen Zweck hingeordnet ist. Die Regel der realen Ordnung, ihr Maass und ihr Gesetz, ist also aus dem Zwecke zu entnehmen. Die Bestimmung oder Hinordnung zum Zwecke ist dem Zwecke selbst mehr verwandt als die Hinordnung der Theile zu einander, die gewissermassen von der ersteren erst bewirkt wird. (Th. Q. disp. de Ver. q. 5. a. 1. ad 9; c. gent. 2, 24 n. 3.) Concret genommen gibt es soviele verschiedene Ordnungen, als es Dinge gibt. Das Sein ist aber entweder ein reales oder ein blosses Gedachtsein; darnach müssen wir eine reale und eine bloss logische Ordnung unterscheiden. Betrachten wir das reale Sein, so sind alle Substanzen innerhalb der Gesammtheit der Welt thätig und bewirken somit die Verwirklichung eines Zweckes, und in dieser Einheit ihrer Seinskräfte, die wir als ein Streben der Naturen fassen, besteht die Schönheit der Welt, die wir in der Kunst nachahmen und darin durch Beispiele anderen anschaulich machen. Die reale Ordnung ist aber selbst eine mehrfache. Die constante Weise des Thätigseins einer besonderen Substanz in Hinordnung auf ihren eigenthümlichen Zweck ist die besondere Ordnung dieser Natur. Die Weise des Thätigseins aller Substanzen, die durch Verwirklichung ihres besonderen Zweckes nach dem gemeinsamen Zwecke streben, ist die allgemeine Naturordnung. Der Naturlauf ist daher das constante Eintreten der Wirkungen, welche von den Kräften der verursachten oder geschaffenen Substanzen hervorgebracht werden. Er ist also die Verwirklichung der ganzen Naturanlage des geschaffenen Seins, wenn wir unter Natur das gebären wollende Princip verstehen, d. h. das Princip der Thätigkeiten in den Dingen. Insofern dieses seiner Verwirklichung im Sein schon als ein Gedachtsein oder Entworfensein vorausgehen muss, können wir es als erstes Seinsprincip der Natur (natura naturans) fassen und dem Naturlauf als der letzten realen Seinsverwirklichung (natura naturata) gegenüberstellen. Das Wesen der Naturordnung, sowohl der allgemeinen wie der besonderen, besteht aber in einer realen Relation der Dinge und wurzelt als in ihrem Fundamente im Wesen der Dinge selbst, sofern es Princip des Thätigseins ist, welches für die Seinsvervoll-

kommnung, d. h. das Gute selbst, wirkt und somit einen Zweck erfüllt; denn das Gute als solches hat eine Zweckbedeutung.

3. Die Realität der allgemeinen Naturordnung folgt schon aus dem, was über die Einheit der Welt gesagt ist. Aus vielen und unter sich verschiedenen Dingen, wie wir sie erfahrungsmässig in der Welt finden, kann nur dann eine Einheit zu Stande kommen, wenn die besonderen und unter sich verschiedenen Zwecke der Dinge zusammen einen einzigen Zweck realisiren. Diese Einheit des Zweckes findet sich aber in der Gesammtheit der Substanzen, die wir Natur nennen; denn eine Einheit des Zweckes entspricht der Einheit des Gattungsprincipes für eine ganze Gattung. Das verursachte Sein als solches hat aber eine solche Einheit der Gattung im substantialen Sein. Das Sein der Substanzen, als Wirklichsein, ist also das Princip der Einheit für die ganze Gattung der geschaffenen Substanzen. In der Vervollkommnung und Vollendung dieses aus Seinsanlage und Seinsverwirklichung zusammengesetzten Seins der Substanz, also in seiner Bethätigung als Substanz, liegt daher schon das Gute und der Zweck. Die Seinsgrenze oder Seinsbestimmtheit eines jeden Dinges, wodurch es das ist, was es ist, und so ist, wie es ist, verursacht daher die reale Ordnung der Welt dadurch, dass die besonderen Dinge in ihrem Wirken sich gegenseitig ergänzen und im Sein vervollkommenen: denn, wie Augustinus sagt, das Maass ist Vater der Ordnung. Wären wir in der Lage, genaue Beobachtungen anzustellen und die kleinste Wirkung einer Störung zu verfolgen, so würde, wie Babbage sagt, jedes Theilchen des Stoffes uns die Geschichte von allem erzählen können, was in der Körperwelt geschehen ist: „Die Spur eines jeden Canoe, eines jeden Schiffes, das bis jetzt die Oberfläche des Oceans durchfurcht und verändert hat, — bleibt für immer in der zukünftigen Bewegung aller folgenden Theilchen eingetragen, die seinen Ort einnehmen werden. Die Furche, die verursacht wurde, wird freilich sofort von den nachfolgenden Wassermassen ausgefüllt; aber sie ziehen andere und grössere Theile des umgebenden Elementes nach sich, und diese theilen, wenn sie einmal bewegt sind, wiederum anderen Bewegung mit in endloser Reihenfolge.“ (Babbage, Ninth Bridgewater Treatise p. 113—115.) Ebenso sicher ist es, dass es viele besondere Ordnungen wirklich gibt, die in ihrer Verbindung erst die allgemeine Naturordnung bewirken. Die Formeln der gewöhnlichen Trigonometrie z. B. entstehen aus der Relation zwischen Sinus und Cosinus, die in der Gleichung $\sin x^2 + \cos x^2 = 1$ ausgedrückt ist. Daneben gibt es aber eine hyperbolische Trigonometrie, deren Fundamentalgleichung so lautet: $\cos x^2 - \sin x^2 = 1$. De Morgan zeigt, dass die Symbole der gewöhnlichen Algebra nur drei Systeme einer endlosen Reihe von möglichen Systemen bilden. (Trigonometry and double Algebra chap. 9.) Chemische Analyse sowohl wie das Mikroskop offenbaren uns in der kleinsten Körpermasse eine viel feiner

angelegte und feiner ausgeführte und mehr zusammengesetzte Anordnung, als diejenige ist, die wir an den Himmelskörpern wahrnehmen. Ein Atom chemisch reinen Eisens, im Sinne der Naturwissenschaft, ist wahrscheinlich ein viel complicirteres System als das der Planeten und ihrer Satelliten. Jevons vergleicht ein zusammengesetztes Atom mit einem Sternsysteme, worin jeder Stern selbst ein kleineres System bildet. (Principles of science p. 756.) Alle Dinge in der Welt sind durch bewirkende und Zweck-Ursachen verschiedentlich verbunden und zur Einheit geworden. Daher gibt es soviele Ordnungen, als es verschiedene Arten und Unterarten von Dingen gibt. Alle diese Ordnungen sind unter sich wieder verbunden, weil ihre Ursachen eine Einheit bilden. Aus der Unter- und Ueberordnung der Ursachen folgt endlich eine solche Hierarchie der besonderen Naturordnungen selbst. (Vgl. Th. c. gent. 3, 98.) Wir können die Gestalt des Apollo vom Belvedere ebenso wie die einer Rose durch eine Gleichung ausgedrückt denken, worin die drei Coordinaten die räumliche Beziehung, d. h. den Ort bestimmen. Wir können ebenso die Melodie einer Symphonie Beethoven's durch eine Curve darstellen und ihre Gleichung analytisch bestimmt denken. Wir sind also im Stande, aus einer quantitativen Gleichung nicht nur die geometrische und stereometrische Figur zu entwickeln, sondern auch andere Qualitäten quantitativ, d. h. in Bezug auf ihr quantitatives Subject zu bestimmen, wie z. B. den Ton. Allerdings können wir dadurch nur gewisse quantitative Beziehungen aus Qualitäten ableiten, und, da die Qualitäten wiederum aus der Wesensform der körperlichen Substanz herkommen, auch gewisse Beziehungen des Wesens quantitativ bestimmen, nie aber Qualität und Wesen in blosse Quantitäten umwandeln. Allein jene Umsetzung der Beziehungen und ihre quantitative Darstellung beweist dennoch das Vorhandensein einer Ordnung. Dass diese Ordnung von Zweckursachen hervorgebracht ist, steht ebenso fest wie die Thatsache, dass dieselbe Ordnung bewirkende Ursachen voraussetzt. Sowenig, wie man nach Leugnung der letzteren die Welt wirklich erklären und begreifen kann, ebensowenig kann man der Zweckursachen entbehren. Aber aus den Zweckursachen allein lässt sich auch nichts erklären; und die Tendenz einer gewissen Richtung der neueren Philosophie, welche mit der teleologischen Erklärung alles thun zu können glaubt, ist ebenso falsch wie der Materialismus, der nur bewirkende Ursachen zulassen will. Sehr richtig sagt daher Zigliara: „Fatendum est, apud scholasticos inferioris subsellii causas finales in scientificis demonstrationibus non semper prudenter, non raro etiam ridicule adhiberi.“ (Summa philos. Ontol. 51, V.) Unsere Erkenntniss der Zwecke in der Natur ist aber eine unvollkommene und nur langsam fortschreitende. (Vgl. Plato Phaed. 97—99.) Der Zweckbegriff in der Natur offenbart sich uns durch die Thätigkeiten der bewirkenden Ursachen, die wir zuerst zu erforschen haben; und solange wir innerhalb

ler Natur selbst stehen bleiben, scheint ihr Wirken deshalb von einem lämonischen, aber nicht von einem göttlichen Triebe auszugehen, wie Aristoteles sich ausdrückt. Wir erkennen das Vorhandensein von Zwecken, die in ihrer Weise (I, 176) zum Thätigsein bewegen: aber vir vermissen innerhalb der Natur selbst die ordnende Vernunft, die llein den Zweck vorausgesehen und die Mittel zu seiner Verwirklichung nd Erfüllung zu realisiren vermag. So erscheint uns die Natur allerings als ein gegliedertes und geordnetes Ganzes, wie Aristoteles sagt, nd in jedem Winkel finden wir, wie Alexander von Humboldt bemerkt, inen Abglanz des Ganzen. Aber die letzte Erklärung, warum diese rdnung das ist, was sie ist, kann von der Naturphilosophie nicht erartet werden. Diese erkennt nur das Vorhandensein von Zweckrsachen, aber den letzten Grund ihres Wesens vermag sie nicht anzueben; denn sie selbst entspringen nicht mehr aus der Natur selbst, — e können daher nur in einem ordnenden Verstande, d. h. im unendchen Sein der ersten hervorbringenden Ursache gesucht werden, deren etrachtung nicht mehr in die Naturphilosophie gehört. Die letztere nstatirt nur das Vorhandensein des Zweckes und weist für die Erlärung seines Wesensgrundes über sich selbst hinaus:

„Geheimnissvoll am lichten Tag
Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben."

4. Die Naturordnung hat drei Elemente: erstlich die Vielheit und erschiedenheit der Dinge; zweitens ihre räumliche und örtliche Lage, e aus der Quantität der Dinge entspringt; drittens die Wirkungen s Thätigseins der Dinge, und diese Wirkungen sind selbst die Verirklichung des Zweckes der besonderen Naturen. Allein keines dieser lemente ist an sich nothwendig, sondern nur contingent. Die einlnen Arten der Dinge und die Anzahl ihrer Individuen lassen sich ders denken, ohne dass dadurch das Sein der Welt aufgehoben würde. ie räumliche Anordnung des Weltalls lässt sich ebenfalls ohne Widerruch anders denken, als sie jetzt erscheint. Die Thätigkeit der aturkräfte endlich lässt sich beschränkt denken und kann somit conigent sein, wenn auch die Kräfte selbst den Körpern wesentlich und thwendig sind. Die Naturordnung ist daher selbst keine absolut thwendige, sondern eine contingente: und dies wird durch die Beachtung der Naturgesetze einleuchtend werden.

§ 2. Die Naturgesetze.

1. Das Princip, wodurch die in den Körpern waltenden Kräfte h unter ähnlichen Umständen constant und einförmig bethätigen, isst ein Naturgesetz. Vom Standpuncte der exacten Wissenschaften, e der philosophischen Betrachtung vorausgehen, bezeichnet Jevons den griff also: „Naturgesetz ist nicht eine Einförmigkeit, welcher alle

Objecte gehorchen müssten, sondern nur eine solche, welcher alle Objecte die unter unsere Beobachtung fallen, thatsächlich gehorchen. Es würde durchaus kein logischer Widerspruch sich ergeben, falls wir Objecte entdecken sollten, die eine Ausnahme von irgend einem Naturgesetz beweisen würden. Das am meisten sicher gestellte Gesetz ist vielleicht dasjenige, welches sagt, dass eine unveränderliche Correlation zwischen Gravitation und Trägheit existirt, so dass alle gravitirenden Körper erfahrungsmässig Trägheit besitzen. Es würde aber kein Vorwurf für unsere wissenschaftliche (exacte) Methode sein, falls man zuletzt eine Entdeckung machen sollte, dass etwas Schwerkraft ohne Trägheit besitzt (oder umgekehrt). Streng definirt und richtig erklärt würde das Gesetz selbst diese Möglichkeit anerkennen. Denn mit der Aufstellung eines Gesetzes müssten wir eigentlich eine Schätzung der Anzahl von Fällen verbinden, in denen es als wahr beobachtet wurde, und die dann berechnete Wahrscheinlichkeit, dass es für den nächsten Fall gelten wird. Allein keine endliche Zahl von Fällen kann unsere Erwartung mit Sicherheit garantiren, dass der nächste Fall von gleicher Natur sein wird; in den Formeln, die sich aus der umgekehrten Methode der Wahrscheinlichkeiten ergeben, erscheint immer eine Einheit, welche die Wahrscheinlichkeit repräsentirt, dass unsere Inferenz eine irrthümliche sein wird. Ich neige zu der Annahme, dass es keine nothwendige Wahrheit gibt, sogar in so fundamentalen Gesetzen der Natur wie die Unzerstörbarkeit der Materie (d. h. nach unserer Auffassung: des materiellichen Seinselementes der Körper), die Erhaltung der Kraft oder die Gesetze der Bewegung. Es ist sicher, dass Männer der Wissenschaft die Vorstellbarkeit von anderen Gesetzen und sogar ihre mathematischen Consequenzen anerkannt haben. Airy erforschte die mathematischen Bedingungen einer beständigen Bewegung, und Laplace und Newton discutirten imaginäre Gesetze von Kräften, nicht consistent mit denen welche erfahrungsmässig im Weltall thätig sind. Die Naturgesetze, wie ich sie zu betrachten wage, einfach allgemeine Sätze, welche die Correlation von Eigenschaften betreffen, die für bisher beobachtete Körper erfahrungsmässig gelten. Bei der Voraussetzung, dass eine Erfahrung eine adäquate Ausdehnung besitzt, und dass keine willkürliche Beeinflussung (interference) statt findet, sind wir im Stande, die Wahrscheinlichkeit anzugeben, die immer kleiner ist als die Gewissheit, dass das nächste Object von anscheinend derselben Natur denselben Gesetzen gleichförmig sein wird." (Principles of science p. 745; 259. 642. 7[illegible] Naturgesetz als Ergebniss der naturwissenschaftlichen Forschung ist also nur die Verallgemeinerung von Thatsachen und somit allerdings eine allgemeine Wahrheit, nämlich die Allgemeinheit bestimmter Relationen unter Körpern, wie sie aus den Eigenschaften der Körper entspringen. Die Voraussetzung eines Naturgesetzes ist daher eine existante sinnlich wahrnehmbare Grösse, woran wir das Vorhandensein

nfalls constanten Relation messend erkennen können. Diese con-
nten Relationen entspringen aber nur aus constanten Eigenschaften
Körper, vermöge deren die Körper selbst, wie gezeigt, thätig sind.
s der constanten Wirkung schliessen wir daher auf das Vorhandensein
er solchen Ursache, die wir zuletzt im Wesen der Körper finden.
sicher verbürgte Naturgesetz, welches die Naturwissenschaft ga-
tirt, ist daher metaphysisch als ein constanter Grund aufzufassen, nach
chem die verschiedenen Arten der Dinge thätig sind. Ein Naturgesetz
daher in dem Wesen der Körper und den aus ihrer Wesenheit
pringenden Kräften ihres Thätigseins sachlich begründet. Gesetz
l es aber nur im analogen Sinne genannt. Im eigentlichen Sinne
teht man unter Gesetz eine Regel und ein Maass von menschlichen
dlungen, deren erstes Princip die menschliche Vernunft ist. Die
rgesetze können also nicht im Sinne der ethischen Gesetze so be-
t werden. Ihre Benennung ist nur eine analoge, indem wir das
Princip, wonach die Körper in bestimmter Weise thätig sind, mit
ersten Principe der menschlichen Handlungen vergleichen. Die
rgesetze sind also als solche, d. h. als wirkliche Gesetze, nicht in
Natur oder in den Dingen selbst vorhanden, sondern haben in der
r oder in den Dingen nur eine sachliche Begründung. Als Gesetze
sie nur im erkennenden Verstande, nämlich einmal in der Wissen-
t und somit im Verstande des Philosophen, der sie nicht macht,
rn nur erkennt, nachdem sie gemacht sind; zweitens aber auch in
ealen ersten bewirkenden Seinsursache, deren Betrachtung wir von
Naturphilosophie ausschliessen. Jenes erste ordnende Princip der
muss als allgemeinstes Seinsprincip auch Princip der Naturgesetze
so dass sie in ihm als wahre Gesetze vorhanden sind. Baco von
am sagt daher richtig: „quod in natura naturata lex, in natura
ante idea dicitur.“ In den Dingen selbst sind die Naturgesetze
en nur so vorhanden, wie in etwas, was durch sie geregelt und
sen ist; und nur so kann man die natürliche Tendenz oder die
als solche auch als Naturgesetze bezeichnen, nämlich insofern
rch ihre Seinsbestimmtheit am bestimmenden Gesetze theilnehmen.
Unterschied der einen allgemeinen und der vielfachen besonderen
ordnung entsprechen allgemeine und besondere Naturgesetze.

2. Dass es Naturgesetze wirklich gibt, steht zweifellos fest. Erstens
lies aus dem Vorhandensein einer Naturordnung, die ihren Grund
Seinsbestimmtheit oder im Seinsmaasse der Dinge hat. Ordnung
r die passende Anlage oder Bestimmung einer Vielheit von Dingen
reichung eines bestimmten Zweckes. Dazu muss aber das Thätig-
er Vielheit nach gemeinsamen Gesetzen erfolgen, und diese setzen
um die Erfüllung der besonderen Zwecke nach besonderen Ge-
voraus. Daher sagt Augustinus: entweder geschieht etwas
upt ohne alle Ursache, oder nichts geschieht ohne eine bestimmte

Ursache. (De ordine 1, 4.) Zweitens finden sich, wie die Naturwissenschaften bezeugen, die auf Beobachtung beruhen, wirklich solche Constanten in der Welt. Nachdem Babbage eine Sammlung aller constanten Zahlen, die wir in der Natur durch Vergleichung unserer Beobachtungen finden, im Jahre 1853 vorgeschlagen hatte, ist ein solches Unternehmen von Gelehrten der Smithsonian Institution begonnen worden. (Specific gravity, compiled by F. W. Clarke, Washington 1873.) Jede neue Constante, die wir durch Beobachtung finden, führt zu einer Erweiterung unserer Kenntniss der Naturgesetze und bereichert nicht nur, sondern vertieft und verallgemeinert dadurch die naturphilosophische Kenntniss vom Things und vom Wesen der Körper. Ist nämlich die Zahl der bekannten Constanten gleich n, so ist die Zahl der Ratios, die wir berechnen können, $\frac{1}{2}$ n(n−1), und dies wächst mit dem Quadrat von n. (Jevons, Principles p. 32[illegible]

3. Die Naturphilosophie hat nicht zur Aufgabe, die Naturgesetze selbst zu beschreiben und im Einzelnen zu erklären; denn das fällt der Naturwissenschaft zu, sondern nur das Wesen dieser Gesetze zu untersuchen. Dass sie constant sind, ist eine Voraussetzung; und dieser ist, wie schon gesagt, darin begründet, dass diese Naturgesetze nur der Ausdruck des besonderen Wesens der Körper sind, welches nur durch constante Kräfte wirken kann, solange diese Körper das sind, was sie sind. Da ferner die Dinge selbst nicht nothwendig, sondern nur contingent sind und eine contingente Naturordnung bilden, so müssen die Naturgesetze als Ausdruck oder Inhalt contingenter Kräfte selbst contingent sein. Wenn wir sie also im Ganzen betrachten in Bezug auf ihren Ursprung aus der ersten Seinsursache, so sind sie nicht nothwendig, sondern könnten auch anders sein. Und nur soweit sie thatsächlich sind, wie sie sind, kommt ihnen eine bedingungsweise Nothwendigkeit zu. Mit Rücksicht auf ihre nächsten Ursachen dagegen, sind sie nicht contingent, sondern absolut nothwendig, insofern sie nämlich das nothwendige Resultat des so und nicht anders thatsächlich angelegten Wirkens der Dinge sind, obwohl die letzteren selbst contingent sind.

4. Wirkliche Ausnahmen von den Naturgesetzen und durch sie herbeigeführte Störungen der Naturordnung können in doppelter Weise statt finden. Kein einziges Naturgesetz kann uns dazu berechtigen, eine absolute Voraussage zu machen. Wir müssen alle Naturgesetze kennen, die für den bestimmten Fall zur Geltung kommen können, und ebenso alle existirenden Agentien, die gemäss jenes Gesetzes wirken, sind, ehe wir sagen können, was eintreten wird. (Jevons, Principles p. 739.) „Nicht das Gesetz allein, sondern Gesetz plus wirkende Ursachen, welche dem Gesetze gehorchen, sind dasjenige, was das Resultat herbeiführt.“ (A. a. O. p. 740—742.) Euler sagt, es sei nicht möglich, ein wirklich existirendes Ding zu bezeichnen, von dem wir eine vollkommene Kenntniss besitzen, dass wir vor allem Irrthum und jedem mehr Versehen dabei gesichert wären. (Euler, Briefe an eine

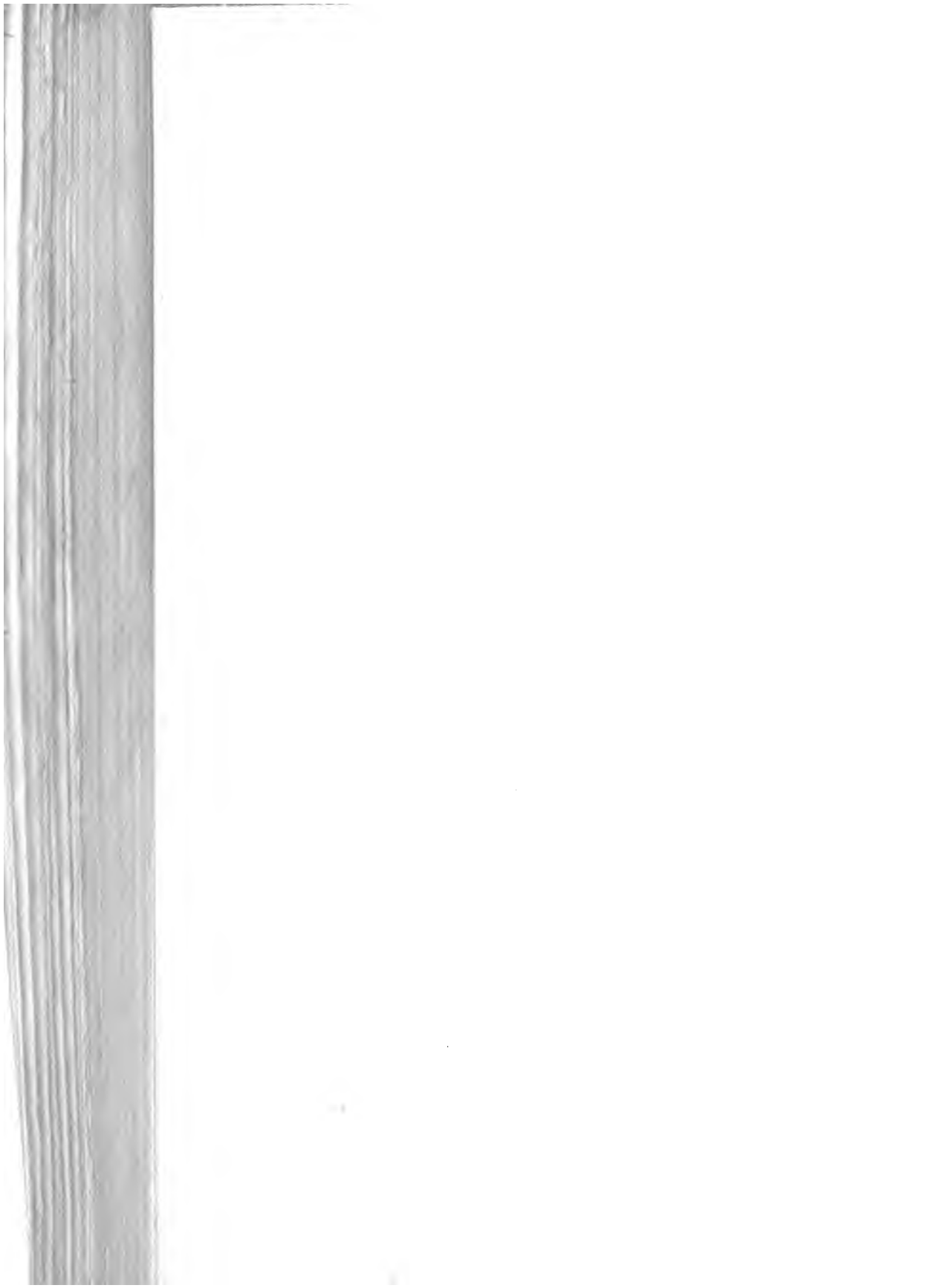
inzessin, English translation by Hunter, 2. ed. II, 21; II, 17.) Diese snahmen sind aber soweit nur scheinbare Ausnahmen, indem sie auf r mangelhaften Wahrscheinlichkeit der beobachteten Naturgesetze uhen, die in den meisten Fällen noch keine absolute Gewissheit ten. Deshalb muss auch die Naturphilosophie ihr Material vorerst allem Vorbehalt aufnehmen und darf sich noch nicht ins Ein- ıe vertiefen. Andererseits folgt aber aus dem contingenten Wesen Naturgesetze und der Naturordnung auch die Möglichkeit einer änderung der contingenten Seinselemente in der Welt, und zwar h den Einfluss bewirkender Ursachen, die vom ersten und allge- ısten Seinsprincipe abhängen. Und dies kann wiederum in zwei- er Weise gedacht werden: nämlich durch eine Veränderung der n vorhandenen oder durch das Einwirken neuer thätiger Kräfte. eiden Fällen würde sich eine Veränderung der besonderen Natur- ıng ergeben, ohne dass deshalb die allgemeine Naturordnung eine ng erführe; denn im allgemeinen Naturgesetze muss, sofern ihm edingungsweise Nothwendigkeit zukommt, jede Veränderung schon s angelegt und enthalten sein. Ein Beispiel wird vielleicht dazu ı, die Sache klarer zu machen. Babbage hat gezeigt: es ist tisch möglich, eine Maschine zu construiren, bestehend aus Rä- und Hebeln von Metall, die in gleicher Weise wirkt nach einem hen Gesetze während einer endlichen Anzahl von Leistungen und h in einem bestimmten Augenblick, den wir in beliebiger Ent- g annehmen können, eine einzige Verletzung jenes Gesetzes bringt. Und diese eine Ausnahme wäre dennoch im voraus im ler Maschine gewesen. (Ninth Bridgewater Treatise p. 140.) olche Rechenmaschine kann durch jede beliebige Anzahl von Be- ıen hindurchgehen, gemäss einem bestimmten Gesetz, und den- plötzlich einem Wechsel unterliegen. Sie kann z. B. während ndlichen Zeit die natürlichen Zahlen berechnen und dann plötzlich t- oder Cubiczahlen hervorbringen, und dieser Wechsel selbst eliebig wiederholt und variirt werden. (A. a. O. p. 34—43.) Betrachtung eröffnet uns einen Einblick in die Möglichkeit ustände des Weltalles, z. B. durch die Berechnung einer perio- Concentration der Wärme, und führt uns an die Grenzen des ıssenschaftlichen Erkennens, welches bei weiterem Fortschritte der ilosophie ein ungeahntes reiches Material zur Entfaltung und hrung ihrer festen Principien bieten wird. Denn weil sie das Körper betrachtet, wird ihre Erkenntniss mit der Erkenntniss per wachsen, aber nur auf dem Boden der bereits erkannten n des immergleichen Seins. In diesem Sinne gilt Seneca's Wort: tempus, quo ista, quae nunc latent, in lucem dies extrahat et aevi diligentia: ad inquisitionem tantorum aetas una non sufficit. empus, quo posteri nostri tam aperta nos nescisse mirentur."

DRITTES BUCH.

PSYCHOLOGIE.

„L' alma dentro a vostra polve
Per differenti membra e conformate
A diverse potenzie si risolve."

Dante, Par. c. 8.



Die besondere Metaphysik betrachtet das Sein der besonderen Naturen. Auf die Naturphilosophie, welche die körperlichen Dinge in ihrer Ursächlichkeit untersucht, folgt daher die Untersuchung der in den belebten Dingen beobachteten Ursächlichkeit. Die Psychologie entwickelt nämlich den Begriff der Seele als das erste Princip des Lebens. Auf die Erklärung der psychologischen Wissenschaft folgt daher zunächst die Betrachtung des Lebens im Allgemeinen. Darauf wird zweitens das menschliche Leben und drittens das von den körperlichen Dingen ganz unabhängige Leben des reinen Geistes besonders zu untersuchen sein. Bezüglich des menschlichen Lebens ist erstlich das Wesen und zweitens das Wirken der Seele zu erklären. Das Wirken der menschlichen Seele ist die Bethätigung der Seelenkräfte, welche zuerst an sich und dann in ihrem Verhältniss zu einander bestimmt werden. Die menschliche Seele hat aber zwei Arten von Kräften: solche, welche sich auch auf den niederen Stufen der belebten Dinge finden, und solche, welche auf den niederen Stufen des Lebens nicht vorkommen. Die Betrachtung der menschlichen Seelenkräfte an sich untersucht daher erst die niederen und darauf die höheren Seelenkräfte. Daher zerfällt das dritte Buch in sieben Capitel: 1. die psychologische Wissenschaft, 2. das Leben, 3. das Wesen der menschlichen Seele, 4. die niederen Seelenkräfte, 5. die höheren Seelenkräfte, 6. das Verhältniss der Seelenkräfte zu einander, 7. der reine Geist.

Erstes Capitel.

Die psychologische Wissenschaft.

„Psychologie und Naturphilosophie sind die beiden Zweige des Wissens, welche die Mühe des metaphysischen Forschens belohnen."
Herbart, Einleitung in die Phil. § 133.

„Manches können wir nicht verstehn!
— Lebt nur fort, es wird schon gehn."
Goethe.

Die Bedeutung der Psychologie als einer besonderen Wissenschaft, welche zur dritten Gattung der Wissenschaften gehört, ergibt sich aus der Betrachtung ihres besonderen Gegenstandes und führt zur Erkenntniss ihres eigenthümlichen Charakters. Das erste Capitel zerfällt daher in zwei Paragraphen: 1. der Gegenstand der Psychologie, 2. die Eigenschaften der Psychologie.

§ 1. Der Gegenstand der Psychologie.

1. Die Psychologie als eine besondere philosophische Wissenschaft beschäftigt sich mit denjenigen Erscheinungen, welche an lebenden Gegenständen im Unterschiede von unbelebten Dingen wahrgenommen werden. Die Unterscheidung zwischen belebten und unbelebten Körpern gründet sich auf eine so allgemeine und sichere Erfahrung, vermöge deren wir z. B. dem Menschen und dem Thiere Leben zuschreiben, dass die philosophische Wissenschaft berechtigt ist, die ganze Reihe der sogenannten Lebenserscheinungen besonders zu untersuchen. Da ferner der Unterschied auf Beobachtung gegründet ist und deshalb irgend einen realen Grund in den Dingen haben muss, so ist die Philosophie auch verpflichtet, das Eigenthümliche dieser Lebenserscheinungen von ihrem Standpuncte aus wahrhaft zu erklären, unbekümmert darum, ob das Ergebniss der Untersuchung den realen Grund des Lebens in den Kräften der körperlichen Natur oder ausserhalb derselben finden wird. Allgemein wird aber die Ursache jener Erscheinungen Seele genannt. Somit ist die philosophische Seelenlehre oder Psychologie jedenfalls ein

Zweig des philosophischen Wissens, der zur Vollständigkeit der Philosophie erforderlich ist, wie auch immer das Resultat ausfallen sollte. Das Material der Psychologie sind daher alle belebten Dinge, soweit ihnen Lebenserscheinungen zugeschrieben werden, die wir zunächst durch ihre sinnlich wahrnehmbaren Aeusserungen erkennen. Man hat diesen materialen Gegenstand der Psychologie mit dem Namen „Lebewesen" bezeichnen wollen. Wir enthalten uns jedoch dieses Wortes, weil wir den Ausdruck Wesen mit Wesenheit gleichbedeutend gebrauchen, also darunter einen abstracten Begriff verstehen müssen, während das Material der Psychologie die einzelnen concreten Dinge sind, denen Leben zugeschrieben wird. Ausserdem ist daran zu erinnern, dass das Wort Lebewesen im angegebenen Sinne gegen die deutsche Sprache verstösst, welche nur den Imperativ „lebe" kennt, der in der Zusammensetzung „Leberecht" in der zweiten und im Worte „Lebemann" in der dritten Person vorkommt. Solche Sprachbildungen widerlegen sich am besten in ihrer Consequenz; wir brauchten z. B. nur zu sagen: „die Erfinder und Gebraucher jener Wortfügung Lebewesen entweichen der gemeinen Redeübung des Deutschenvolkes!"

2. Der besondere oder formale Gegenstand der Psychologie, welchen sie in der ganzen Fülle ihres Materiales ausschliesslich betrachtet, ist aber nicht die körperliche Natur der belebten Dinge, sondern dasjenige, wodurch sie als belebte sich von allen übrigen Dingen unterscheiden. Das Leben also selbst, nach seiner Erscheinung und seinem ersten Principe, auf welches wir aus den Erscheinungen inductiv schliessen, ist der eigentliche Gegenstand der Psychologie. Sie untersucht daher das Lebensprincip aller belebten Dinge und muss daraus die Thätigkeiten und Wirkungen des Lebens zu erklären unternehmen. Daher dürfte diese Wissenschaft auch mit Recht als philosophische Biologie bezeichnet werden. Indess ziehen wir den alten Namen Psychologie um der geschichtlichen Continuität willen vor. Das materiale und formale Object einer jeden Wissenschaft bilden zusammen ein einziges vollständiges ganzes Object dieser Wissenschaft, mit dessen Erkenntniss sie sich befasst. Der besondere Gesichtspunct, unter welchem die Psychologie ihren Gegenstand im Unterschied von allen übrigen Wissenschaften auffasst, ist aber das Sein. Sie untersucht das Sein der belebten Dinge als solches, also das Sein des als Seele bezeichneten Lebensprincipes in ihnen, das Sein der Seelenthätigkeiten und das Sein ihrer Wirkungen.

3. Die Psychologie ist daher erstens eine wahre Wissenschaft: denn sie ist die sichere und evidente Erkenntniss einer bestimmten Gattung von Dingen. Sicher oder gewiss ist ihre Erkenntniss, weil sie aus der Erfahrung entspringt und mit allen wahren Wissenschaften die Gewinnung einer allgemeinen Wahrheit durch Induction vermöge allgemeiner Principien theilt. Sie ist eine evidente Erkenntniss, insofern

sie von evidenten Principien ausgeht und in ihnen auch die Evidenz für ihre regelrechten Schlussfolgerungen findet. Sie ist eine allgemeine Erkenntniss; denn sie betrachtet nicht ein Individuum, sondern gelangt, indem sie von den individuellen Eigenschaften und Bedingungen der lebenden Dinge absieht, zur Erkenntniss der allgemeinen Natur jener lebenden Dinge als solchen. Die Psychologie ist zweitens eine besondere Wissenschaft, weil ihr besonderes oder formales Object nur ihr eigenthümlich ist. Die Medicin z. B. betrachtet das menschliche Leben, aber nur innerhalb gewisser Grenzen, da sie sich nicht mit dem Sein seines ersten Principes und auch nicht mit dem Sein seiner Erscheinungen beschäftigt. Die Psychologie ist drittens eine philosophische Wissenschaft; denn sie steht auf der metaphysischen Stufe der Abstraction und gehört somit zur dritten Hauptgattung aller Wissenschaften, weil sie absieht sowohl von den sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen wie von dem Unveränderlichen in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und nur die rein intelligibele Natur ihres Gegenstandes, d. h. der Seele als Lebensprincip, berücksichtigt. Da sie ferner ihren Gegenstand seinem realen Sein nach betrachtet und nicht nach der idealen und der ethischen Seinsordnung, so gehört sie zur dritten der fünf obersten Arten von Wissenschaften, nämlich zur Metaphysik, welche das reale Sein als solches aus seinen letzten Ursachen und Gründen zu verstehen und zu erklären hat. Die Psychologie ist endlich viertens nicht eine Unterart oder ein directer Theil der Metaphysik, sondern eine der allgemeinen Metaphysik subalternirte besondere Wissenschaft. Allerdings ist der Gegenstand der Psychologie, nämlich das belebte Seiende, eine besondere Art der analogen Gattung des Seienden, welche der Gegenstand der allgemeinen Metaphysik ist. Die Psychologie beweist aber nur das Dasein ihres formalen Gegenstandes selbständig, während die Natur desselben in Bezug auf das Sein ursächlich nur mit Hülfe der allgemeinen metaphysischen Principien bewiesen werden kann, so dass dieser ursächliche Beweis nicht von der Psychologie selbst, sondern von der allgemeinen Metaphysik geführt wird, wenn dieses auch innerhalb der psychologischen Wissenschaft geschehen sollte. Hieraus folgt aber, dass die Psychologie streng genommen keine besondere Art der allgemeinen Metaphysik ist, sondern nur ein der letzteren subalternirter Theil oder Zweig. (I, 15 f.) Die eigenthümlichen Schlussfolgerungen oder Resultate der Psychologie sind nur mittelbar aus den Principien erkennbar und werden erst durch jene Principien in ihrer Wahrheit als Schlüsse in evidentes Licht gesetzt. Das also, wodurch uns die psychologische Erkenntniss vermittelt wird, ist ihre subalternirende Wissenschaft, welche die allgemeinen metaphysischen Principien, z. B. die Analogie des Seins, die Eigenschaften des Seins u. s. w., enthält. Die allgemeine Metaphysik ist daher selbst das Princip für die ganze psychologische Wissenschaft.

4. Die Psychologie ist hiernach die besondere metaphysische Wissenschaft vom Leben. Da wir aber das Leben selbst als eine Bewegung im übertragenen Sinne auffassen können, die freilich im Vergleich zur Ortsbewegung der Körper nur analog so genannt werden kann, so kann man die Psychologie auch die besondere metaphysische Wissenschaft von der vitalen Bewegung nennen, worin das Subject, die Wirkung und die Ursache des Lebens dem Sein nach zu erklären ist. Sie folgt daher auf die Naturphilosophie, welche die besondere metaphysische Wissenschaft von der Bewegung im engeren Sinne ist, da sie das Seiende sowohl in Bezug auf die drei Hauptarten der eigentlichen Bewegung wie in Bezug auf die analoge Bewegung der substantialen Veränderungen untersucht. Die Psychologie geht endlich der philosophischen Theologie voraus, welche die besondere metaphysische Wissenschaft von dem unendlichen Sein ist, dem wir eine vitale Bewegung, freilich wieder nur im analogen Sinne, auch zuschreiben müssen. In diesem rein analogen Sinne handelt daher die ganze besondere Metaphysik von der Bewegung. Hieraus folgt, dass die Psychologie als Voraussetzung oder Basis für die folgenden Wissenschaften dient, und zwar zunächst für die philosophische Theologie, insofern die Psychologie den Begriff des höchsten oder rein geistigen Lebens entwickelt, welchen die erstere Wissenschaft auf das unendliche Sein anwendet. Ferner legt die Psychologie, insofern sie die menschliche Seele und ihre Lebensthätigkeiten dem Sein nach erkennt, den nothwendigen und sicheren Grund für die Betrachtung der beiden eigenthümlichen Seinsordnungen der specifisch menschlichen Seelenthätigkeit, nämlich des Erkennens und Wollens, und dient somit als Grundlage für Logik und Ethik sowie für alle subalternirten Wissenschaften der beiden letzteren, z. B. für Grammatik, Geschichte, Jurisprudenz u. s. w.

5. Die Psychologie setzt selbst die ihr vorhergehenden Wissenschaften voraus, und zwar in doppelter Weise. Von der allgemeinen Metaphysik empfängt sie ihre obersten Principien; von den Naturwissenschaften und der Mathematik empfängt sie Material. Die Psychologie als besondere metaphysische Wissenschaft unterscheidet sich daher wesentlich von der sogenannten empirischen Psychologie, welche auf naturwissenschaftlichem Standpuncte stehend die Thatsachen der Erfahrung über das den Pflanzen, Thieren und Menschen zugeschriebene seelische Leben sammelt, inducirt und ordnet. Auf dieser Stufe wissenschaftlicher Erkenntniss können aber nur die Wirkungen des Lebens erforscht werden, soweit sie sinnlich wahrnehmbar sind; und nur die quantitativen Körpererscheinungen des belebten Gegenstandes lassen eine mathematische Messung zu, wie sie Herbart versucht hat, und wie sie in der Psychophysik eine weitere, aber doch nur naturwissenschaftliche Behandlung erfahren hat. Diese empirische Psychologie, soweit sie die menschliche Seele behandelt, ist somit nur ein Theil der natur-

wissenschaftlichen Lehre vom Menschen oder der Anthropologie, und sofern sie jede Art von Seele behandelt, zugleich mit der in diesem Falle specielleren Anthropologie, ein Theil der Biologie im weiteren Sinne. Im Gegensatze zur empirischen kann daher die metaphysische Psychologie auch rationelle Psychologie heissen. Weit entfernt, die Entdeckungen der Biologie zu unterschätzen, muss die metaphysische Psychologie sich vielmehr auf die biologische Erfahrung stützen, ihre sicheren Resultate unbedingt anerkennen und vom Fortschritte der Biologie selbst ihre Erweiterung und Bereicherung erwarten. Weil aber die Biologie nur aus den naturwissenschaftlichen und mathematischen Ursachen ihre Erkenntniss gewinnt, so kann sie das Sein des psychologischen Gegenstandes nicht erklären und muss der Psychologie, wie sie hier bestimmt ist, diese Aufgabe überlassen. Die Psychologie aber muss ihre eigene Methode befolgen, d. h. die metaphysische Betrachtung in Anwendung auf den besonderen Gegenstand: und dazu dient die Erfahrung und die Induction.

§ 2. Die Eigenschaften der Psychologie.

1. Die Eigenthümlichkeiten der Psychologie, welche aus ihrem Gegenstande entspringen, sind folgende. 1) Die psychologische Erkenntniss ist nicht das einzelne individuelle Leben, sondern das Allgemeine des Lebens. Das, wodurch die Erkenntniss behindert wird, ist aber nicht das Besondere oder Einzelne als solches, sondern das Materielle oder die Köperlichkeit des Einzelnen und Besonderen. Der Gegenstand der Psychologie ist aber das Sein des Lebensprincipes, welches als solches etwas ganz Unkörperliches ist, wie sich später zeigen wird. Dadurch wird also die psychologische Erkenntniss eine grössere, weil sie weniger materiell ist. 2) Die Erkenntniss ist auf das Wesentliche und Nothwendige gerichtet, während das Zufällige und das dem besonderen Gegenstand Entgegengesetzte nur indirect erkannt wird. Die Mannigfaltigkeit der Lebenserscheinungen lässt aber das Wesentliche nur schwer vom Zufälligen scheiden, so dass der Gegenstand selbst diese Wissenschaft zu einer schwierigen macht. 3) In der Ueberwindung der grösseren Schwierigkeit besteht aber die grössere Würde der Wissenschaft. Und da der Gegenstand der Psychologie seiner Unkörperlichkeit wegen ein höheres Sein besitzt und für die Vollendung der speculativen wie praktischen Erkenntniss nothwendig erkannt sein muss, so verleiht er selbst der Psychologie eine besondere Würde unter den speculativen Wissenschaften.

2. Die Eigenschaften der Psychologie, welche aus dem psychologischen Erkennen entspringen, sind folgende. 1) Sie gewährt eine objective Erkenntniss; denn sie gründet sich auf die Erfahrung und Beobachtung, welcher etwas Reales zu Grunde liegt. 2) Sie gewährt

Gewissheit, weil sie objectiv ist; und dies um so mehr, als wir den psychologischen Gegenstand durch Selbstbeobachtung und innere Erfahrung wahrnehmen. Das beobachtende Ich kann aber an sich selbst nicht zweifeln; denn wenn es zweifelte, so würde es sich selbst in seinem Zweifel bejahen und so seiner selbst wieder gewiss sein. 3) Sie gewährt Evidenz, und zwar durch ihre Verbindung mit der allgemeinen Metaphysik, welche ihre Folgerungen evident macht. Daher hängt auch der Charakter der Psychologie als einer speculativen und metaphysischen Wissenschaft von ihrer Verbindung mit der allgemeinen Metaphysik, der Seinslehre, ab und nicht von ihrem Verhältniss zur Logik, zur Denklehre; denn an sich betrachtet ist der Erkenntnisszustand bezüglich der obersten Grundsätze derselbe in der Psychologie wie in der allgemeinen Metaphysik. Der Gegensatz zwischen diesen beiden Wissenschaften liegt daher weder im Gegenstand, da ja der psychologische Gegenstand zur Gattung des metaphysischen gehört, noch im erkennenden Subject, sondern einzig in den Bedingungen, welche für die Erkenntniss erfordert sind. Das Mittel der Erkenntniss in der allgemeinen Metaphysik liegt nämlich in den durch sich selbst bekannten obersten Principien, die keines Beweises bedürfen. Die psychologische Erkenntniss wird dagegen erst durch den Erkenntnisszustand der allgemeinen Metaphysik ermöglicht. 4) Sie ist in ihrer Erkenntniss unveränderlich und beständig. 5) Sie ist lehrbar und lernbar, und zwar kann sie als besondere Wissenschaft zugleich mit der allgemeinen Metaphysik im lernenden Verstande vorkommen, wie auch ohne die letztere, wenigstens in unvollkommener Weise.

Zweites Capitel.

Das Leben.

„From the great deep to the great deep he goes."
Tennyson, the Passing of Arthur.

Die Psychologie beginnt mit der Entwickelung des Begriffes von eben. Zuerst ist daher die Natur des Lebens zu erklären, und darauf nd die Arten des Lebens zu bestimmen. Die Natur des Lebens er- nnen wir aus der metaphysischen Analyse der Lebenserscheinungen, is welchen wir das Lebensprincip erschliessen. Die Arten oder die ielheit des Lebens sind sowohl im Allgemeinen wie im Besonderen ı untersuchen. Da das menschliche Leben für unsere Erkenntniss der ichtigste Gegenstand ist, so betrachten wir es ausführlich im folgenden apitel und reden hier nur im Besonderen vom vegetativen und sen- tiven Lebensprincip. Das zweite Capitel enthält daher fünf Para- aphen: 1. die Lebenserscheinungen, 2. das Lebensprincip, 3. die rten des Lebens, 4. die Pflanzenseele, 5. die Thierseele.

§ 1. Die Lebenserscheinungen.

1. Der allgemeine Sprachgebrauch, welcher sich auf Erfahrung ründet, unterscheidet die belebten von den unbelebten Dingen. Wenn ich im Einzelnen bei den Uebergangsgebilden der Natur wissenschaft- he Schwierigkeiten entstehen sollten, so lässt sich doch im Allge- einen die Unterscheidung zwischen lebenden und todten Körpern klar d sicher bestimmen und daraus der Unterschied zwischen belebten d unbelebten Körpern ebenso sicher ableiten. Die indogermanische rache besitzt drei Wurzeln, welche als Lautzeichen für den Begriff s Lebens dienen. Von diesen drei Wurzeln bezeichnet *ζωή*, *ζάω*, v das Leben allgemein als das Sein der Existenz. *Βίος*, *βία*, vis, a fasst denselben Begriff des Lebens als eine besondere Function s menschlichen Lebens auf, indem die Thätigkeit des Intellects unter m Symbole des Gesichtssinnes ausgedrückt wird; denn die gemein- me Wurzel für jene Ausdrücke ist vid, was sich in den Worten lere, *οἶδα*, wit, wissen findet und die Thätigkeit des Erkennens

bedeutet. Die dritte Wurzel endlich, die in den Worten Leben, life, love, enthalten ist, bezeichnet die zweite Thätigkeit des specifisch menschlichen Lebens, nämlich die erste Thätigkeit des Willens, das Lieben. Indess wollen wir diese etymologische Untersuchung, die durchaus dem Urtheil der Philologie unterliegt, nicht weiter urgiren. Soviel aber steht fest, dass die Sprache besondere Worte für die Lebenserscheinung besitzt, und dass die Gemeinsamkeit dieser Worte in verschiedenen Sprachen den aus der gemeinsamen Erfahrung geschöpften und somit in der realen Welt enthaltenen Unterschied der belebten von den nicht belebten Dingen selbst bezeugt. Lebenserscheinungen werden den Pflanzen, Thieren und Menschen im Unterschied von den Krystallen und anderen chemischen und physikalischen Producten zugeschrieben. Und zwar finden wir in den genannten Dingen einen Wechsel der Erscheinungen, die wir als Bewegung oder Veränderung auffassen, und unterscheiden deren Gesammtheit als Zustand des Lebens von dem des Todes. Dem allgemeinen Sprachgebrauche folgend, der immer auf einer gewissen allgemeinen Erfahrung beruht, werden wir den Zustand des Lebens am sichersten aus den Thatsachen des menschlichen Lebens, insoweit es mit dem thierischen Leben übereinstimmt, herleiten können, weil Sprache, Gefühl, Sitte und Erfahrung einen ganz offenbaren Unterschied zwischen den Zuständen des Lebens und des Todes im Menschen anerkennen.

2. Viel schwieriger ist es, die thatsächlich anerkannten Lebenserscheinungen so zu begreifen, dass daraus eine Definition von Leben zu Stande kommt, weil jene Erscheinungen so complicirt sind, dass die rein physikalisch-chemische und mathematische Auffassungsweise für sie nicht auszureichen scheint. Dies ergibt sich sofort, sobald wir einige Versuche, das Leben zu definiren, genauer betrachten. Stahl erklärt das Leben als solches nur als die Erhaltung des Körpers in seiner der Vergänglichkeit unterworfenen Mischung, ohne das wirkliche Eintreten der Corruption. (Teorica medica vera p. 561.) Er findet also den Begriff des Lebens im Organismus, der von einem erhaltenden Prinzip bewegt wird. (De mistis II § 52.) Worin aber diese Bewegung eigentlich besteht, wird nicht erklärt; der Begriff Organismus selbst bleibt dunkel. „Der Ausdruck ist hiernach nichts anderes," sagt Geyer, „als eine Abstraction für die geheime, nicht weiter zu begreifende Kraft, durch welche diese Organismen sich bilden und in ihren eigenthümlichen Thätigkeiten erhalten werden, das System der Zwecke realisirend, das in dem besonderen Verhältniss der Theile zum Ganzen angelegt ist, und nach welchem alles Einzelne als Organ für das Ganze wirkt, das Ganze aber die Bildung des Einzelnen beherrscht." (Lehrbuch der Psychologie 1854 S. 12.) Allein, wie derselbe richtig bemerkt, dieser Erklärung entspricht auch das Mineral: „denn auch der Krystall entsteht nach einem gewissen Typus." Auch die chemischen Verbindungen sind

ich ganz bestimmten Typen statt, so dass darin so wenig, wie in der rystallbildung und in den der Krystallisation irgendwie ähnlichen llenbildungen ein sicheres Zeichen des Lebens gefunden werden kann. nst müsste man zuletzt überall Leben erblicken wollen und es ein- h mit mechanischer, d. h. localer Bewegung identificiren. Ferner ebe auch in dieser alles Körperliche einschliessenden Auffassung des bensbegriffes dennoch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem ben als mechanischer Bewegungskraft und dem besonderen Leben Pflanzen und der Thiere. Die Bewegungserscheinung im Krystalli- ionsprocess fesselt den chemischen Vorgang gleichsam in sich, die anze dagegen unterwirft sich diesen Vorgang, wie George sagt. Die anzenzelle schliesst die bildsame Thätigkeit ein und erzeugt also h die neu entstehenden Brutzellen in ihrem Innern, so dass die- en erst die Wand der Mutterzelle zerstören müssen, um nach aussen gelangen, wobei eine fortwährende Veränderung statt findet. Dabei en chemische Umwandlungen vor sich, welche für ihre Erklärung Annahme eines in der Chemie nicht vorhandenen Principes verlangen, wir diese Verbindungen ohne vegetative Processe nicht künstlich ugen können. „Der Zweck des Krystalles ist erreicht in der Or- isation einer gesetzmässigen Gestalt aus der bestimmten Flüssigkeit us; der Zweck der Pflanze besteht in der Organisation der Flüssig- durch die relativ feste Gestalt." (George S. 20.) Im Krystall ist bewirkende Bewegungsursache eine äusserliche; in der Pflanzenzelle die Bewegung von innen heraus und hat ihren Anfang in der Zelle in einem schon für diese Bewegung vorher daseienden Princip. Auch at erklärt das Leben, ebenso wie Stahl, nur als die Gesammtheit Functionen, welche dem Tode Widerstand leisten. (Récherches iol. sur la vie et la mort P. 1. art. 1.) Cuvier bestimmt das Leben „einen mehr oder weniger schnellen Wirbel, mehr oder weniger licirt, dessen Richtung constant ist, und der immer Molecule der- n Art nach sich zieht, worin aber die individuellen Molecule ohne rbrechung in solcher Weise eintreten und austreten, dass die Form ebendigen Körpers für ihn mehr wesentlich ist als seine Materie. ge diese Bewegung dauert, ist der Körper worin sie vor sich geht, dig und lebt. Sobald die Bewegung aufhört, ohne wieder anzu- n, stirbt der Körper." (Le Regne animal, Introd. p. 13.) Allein diese Definition sagt nicht, was eigentlich die Lebensbewegung nd wodurch sie sich von mechanischen Wirbelbewegungen wesent- unterscheidet. Sie gibt keinen Aufschluss darüber, woher die be- nte constante Richtung dieses Wirbels und der Grad seiner Ge- ndigkeit kommt. In ähnlicher Weise erklärt Proost das Leben bbe und Fluth der Atome. Borelli erblickt das Princip der Le- rscheinungen in einer Association von coordinirten Kräften für diese einungen. Aber jede Association setzt schon ein associirendes und

leitendes Princip voraus, welches die einzelnen Theile für denselbe Zweck bewegt: und dann würden nicht die Kräfte, sondern das, w sie bestimmt, das Princip des Lebens sein. Herbert Spencer erklä das Leben als „die continuirliche Anpassung der inneren zu den äusser Beziehungen." Leben ist nach ihm „die bestimmte Combination heter gener Veränderungen, die sowohl gleichzeitig wie successiv sind, und die Anpassung entspricht den äusseren Coexistenzen und Folgen." Hier ist aber höchstens eine vage Beschreibung der Thatsachen gegebe deren Erklärung vermisst wird. Professor Birks bezeichnet drei wesen liche Elemente des Lebens: erstens ein Individuum, welches lebt, i Gegensatz zu den vielen Atomen des lebendigen organischen Baue zweitens eine vitale Kraft, welche passendes Material anzieht, sich eigen macht und zu einem Organismus bildet, und das, was unpasse ist, zurückstösst; drittens einen für jede verschiedene Art von Lebe eigenthümlichen Plan, Zweck oder Bau, wovon dieser doppelte Proce vitaler Anziehung und Abstossung einen besonderen Charakter empfäng und wodurch er von den Atomkräften der leblosen Materie differenz wird." (Modern Physical Fatalism and the doctrine of evolution, Lond 1876 p. 278.) Hiernach definirt er: „Leben ist diejenige Kraft od Macht einer lebendigen individuellen Existenz, sei es Mensch, Thi Pflanze oder Samen, vermöge deren sie passendes Material zu ein Vereinigung anziehen und das unpassende abstossen oder verwer kann, in Uebereinstimmung mit einem Plan von lebendigem Bau od äusserem Lebenswerk, eigenthümlich für jede specifische Form u jeden specifischen Typus des Lebens." Was aber mit diesem Aufwa von Gelehrsamkeit für die Erklärung von Leben gewonnen ist, blei unbegreiflich. Nur das geht daraus hervor, dass die gemeine Erfahru welche die Lebenserscheinungen von den Naturerscheinungen der u belebten Dinge verschieden findet, durchaus zu Recht besteht.

3. Der Organisationsprocess allein kann daher nicht als das Unt scheidende des belebten Körpers vom unbelebten angesehen werde denn eine Organisation findet sich überall, wo eine substantiale Z sammensetzung vorkommt. Der Stoff an sich ist für die Wesensfo des unbelebten Körpers bestimmt und dient daher der letzteren. Un Organisation an sich kann man im Allgemeinen nur das Vorhanden und eigenthümliche Wirken von Zweckursachen neben den bewirkend Ursachen verstehen, welche Thatsache von der Naturphilosophie a gemein bezeugt ist. Somit bleibt die Nothwendigkeit bestehen, Erscheinungen, welche sich in den besonderen sogenannten organisch Dingen finden, der ganzen Gattung nach anzuerkennen. Am klarst und sichersten findet sich der Unterschied beim Menschen; hier unt scheiden wir die Lebenserscheinungen von denen, welche der Leichn offenbart. Aehnlich beim Thier und der Pflanze. Das Gemeinsame Lebenserscheinungen ist eine Bewegung; und zwar sprechen wir v

eben, sobald und solange wir in dem belebten Gegenstand eine irgend-elche Selbstbewegung wahrnehmen. Die eigenthümliche Natur des Lebens esteht also darin, dass etwas die Bestimmung in sich trägt, sich selbst ı bewegen: indem wir den Begriff von Bewegung hier im weiteren inne fassen, wird es möglich, alle Lebenserscheinungen als eine von ınen erfolgende Selbstbewegung des belebten Gegenstandes zu bestim-ıen. Rein mechanische Bewegung pflanzt sich mechanisch fort. Sie ıtsteht im bewegten Körper durch einen Anstoss von aussen. Die tale Bewegung dagegen entsteht als solche in ihrer eigenthümlichen rt erst im Innern des lebendigen Gegenstandes und ist auf die Seins-ervollkommnung der Substanz selbst gerichtet, in welcher die Bewegung ren Anfang nimmt. So sagt Cicero: inanimum est, quod motu agi-tur externo; quod autem est animatum, id motu cietur interiore et o. (Tusc. 1, 23.) Heinrich von Gent erklärt: wir können die Lebens-ätigkeit, dass nämlich etwas lebt, wahrnehmen, und legen dem Gegen-ınde Leben bei, weil wir in ihm eine Bewegung oder eine Selbstthätig-it wahrnehmen „per seipsum, ex seipso et in seipso", d. h. Bewegung, ren bewirkende Ursache der belebte Gegenstand ist, und die aus seinen enen natürlichen Kräften entsteht und in ihm selbst vor sich geht. ımma theol. art. 27 q. 1. n. 14.) „Lebendig heissen alle diejenigen ıge im eigentlichen Sinne, welche durch sich selbst bewegt werden, l das sind nur diejenigen, welche wirklich selbst bewegen und daher ı einem Beweger und einem bewegten Theile zusammengesetzt sind, l das sind die beseelten Dinge. Alles andere aber wird von einem ısern Princip bewegt. Weil auch die Sinnesthätigkeiten stets mit einer wegung statt finden, so sagt man weiter, dass jedes Ding lebt, was ı selbst zu seinen eigenthümlichen Thätigkeiten anregt, wenn dies h nicht mit einer Bewegung im engeren Sinne statt findet; deshalb l auch Erkennen, Begehren und die sinnlichen Wahrnehmungen itigkeiten des Lebens." (Th. c. gent. 1, 97. De an. 2 lect. 1; . 5.) Der wesentliche Begriff von Leben ist daher, wie wir ihn aus Erfahrung durch Induction ableiten, zuerst und an sich davon her-ommen, dass sich etwas von Innen heraus selbst bewegt oder be-igt. Zuerst muss aber eine Sache in ihrer Natur erfasst werden, wir ihren Seinszustand erkennen. Nachdem wir also die Natur Lebens an sich erkannt haben, verstehen wir weiter, dass diese ensbewegung ihrer eigenthümlichen Natur nach als Selbstbewegung r Selbstbethätigung des belebten Gegenstandes in ihm beginnt und in verläuft, dass sie also ganz in dem belebten Gegenstande vollendet l, ohne aus ihm herauszugehen oder eine Wirkung ausserhalb des bten Gegenstandes hervorzubringen. Allerdings kann sie z. B. hanische Bewegung erzeugen, aber sie hört dann als vitale Bewe-g, als das, was sie ist, auf und erreicht ihr Ende da, wo sie ihren ıng nahm, im belebten Gegenstande selbst. Diese Eigenschaft des

Lebens heisst die Immanenz der Lebensbewegung. Der eigentliche und wesentliche Begriff des Lebens ist aber nicht von der Immanenz der Thätigkeit, welche eine solche Eigenschaft besitzt, sondern von ihrer Natur herzuleiten, also von der Selbstbewegung von Innen. Die Immanenz ist nicht das Wesen des Lebens, sondern eine Folge seines Wesens.

§ 2. Das Lebensprincip.

1. Das Wort Leben bezeichnet zweierlei: erstlich die genannten Lebenserscheinungen; zweitens den Grund oder das reale Princip, worauf jene Lebenserscheinungen folgen, und das ist nicht die bewirkende Ursache der Lebenserscheinungen, sondern ihre formale Ursache, d. h. dasjenige, was diese Erscheinungen zu Lebenserscheinungen macht. Unter Leben in der zweiten Bedeutung verstehen wir die erste Seinswirklichkeit, welche jene Erscheinungen formal verursacht. Unter Leben in der ersten Bedeutung verstehen wir dagegen die Lebenserscheinungen oder die vitalen Thätigkeiten selbst als die formalen Wirkungen des Lebensprincipes, also das Leben in seiner ferneren Seinsverwirklichung, welche auf die erste Seinswirklichkeit des Lebensprincipes folgt. Dass es ein Leben im ersten Sinne, nämlich als Lebenserscheinungen wirklich gibt, ist eine biologische oder naturwissenschaftliche Thatsache. Auch wird allgemein zugestanden, dass das Leben im Sinne der Lebenserscheinungen für jeden einzelnen Fall einen realen Grund haben muss, den wir in der metaphysischen Sprache ein reales Princip des Lebens nennen. Und zwar muss es ein solches reales Princip in dem belebten Gegenstande selbst geben; denn die Lebenserscheinungen, wie wir sie zunächst an einem Körper wahrnehmen, sind selbst veränderlich und unterliegen festen Gesetzen, so dass ihr reales Princip, welches diesen constanten Wechsel verursacht und erklärt, in der Substanz gesucht werden muss, an welcher jene Erscheinungen statt finden, nicht aber in den Erscheinungen als solchen. Die Naturwissenschaften, welche sich auf die Beobachtungen der sinnfälligen Erscheinungen beschränken, können und wollen aber die Substanz als solche nicht mehr ergründen. Die Psychologie hat daher die Aufgabe, die Natur des realen Lebensprincips zu ergründen, insofern es in der Substanz liegt, an welcher die Lebenserscheinungen statt finden. Die Psychologie hat dabei nach der Natur des ersten Lebensprincips zu forschen, von welchem die Lebenserscheinungen in einem bestimmten belebten Gegenstande ausgehen; nur durch die Erklärung des ersten Princips wird die philosophische Aufgabe gelöst, den tiefsten und letzten Grund des Lebens analytisch zu finden: und das ist der Sache nach das erste reale Lebensprincip in den belebten Gegenständen. Ebenso wie es bei der mechanischen Bewegung eine bewirkende Hauptursache und instrumentale Ursachen gibt, so hat hat auch die Lebensbewegung ihre

bewirkenden Ursachen, die sich wie Haupt- und instrumentale Ursachen verhalten und im Dienste der formalen Ursache thätig sind. Im menschlichen Körper hängt z. B. das Leben vom Blutumlauf und dieser wieder von der Bewegung des Herzens ab. Blut und Herz sind daher auch Lebensprincipien: aber es bleibt die Frage zu entscheiden, ob sie das allererste Princip der ganzen Reihe von Lebenserscheinungen im lebendigen menschlichen Körper sind oder nicht.

2. Das erste reale Lebensprincip im lebendigen Körper wird Seele genannt. Dass es einen solchen realen Grund des Lebens gibt, darüber herrscht kein Zweifel. Der allgemeine Sprachgebrauch legt diesem Princip den Namen Seele bei und drückt damit zunächst nur die Thatsache aus, dass die Lebenserscheinungen einen sachlichen Grund im belebten Körper haben, ohne das Was oder die Wesenheit dieses Grundes näher zu erklären. Leben in der Bedeutung der ersten formalen Seinswirklichkeit des lebendigen Gegenstandes und Seele sind daher identische Begriffe. Die Anwendung des Wortes Seele präjudicirt also in keiner Weise die besondere Natur des ersten realen Lebensgrundes; die Vorsicht gebietet aber, dass wir bei der Untersuchung über das Wesen der Seele nicht von den mit diesem Worte verbundenen Vorstellungen ausgehen, sondern den Begriff von Seele einzig aus dem Erfahrungsbegriffe des Lebens als Selbstbewegung entwickeln. Wir nennen ein Thier lebendig, weil wir ihm eine Seele, d. h. ein Princip der beobachteten Selbstbewegungen zuschreiben müssen, welches dem Thiere das Sein des lebendigen Thieres als solchen verleiht oder es zum lebendigen Thiere macht. Leben ist daher nichts anders als das aus einer solchen Wesensform, die wir Seele nennen, entspringende ganze Sein des Thieres, das sich als lebendig erweist. (Th. c. gent. 1, 78.)

3. Zur Bestimmung des Wesens der Seele betrachten wir zunächst die lebendigen körperlichen Dinge von Seite ihres Körpers, an dem wir eine Organisation wahrnehmen. Die Natur hat ebenso wie die Vernunft einen Zweck bei ihren Werken. Jedes Organ des lebendigen Körpers erfüllt einen für uns wenigstens in sehr vielen Fällen leicht erkennbaren Zweck. Der Zweck des Organes ist aber seine bestimmte Bethätigung, daher ist der gesammte organische Körper einer in seiner Weise vollkommenen Thätigkeit wegen da; und diese volle Thätigkeit ist das Leben, insofern wir unter Leben den realen Grund der Lebenserscheinungen oder der einzelnen organischen vom Körper ausgeführten Thätigkeiten verstehen. Nennen wir aber diesen realen Lebensgrund einmal Seele, so müssen wir sein Wesen mit Aristoteles so definiren: Seele ist die erste Thätigkeit eines Körpers, der die Möglichkeit zum Leben in sich trägt; denn so ist das beschaffen, was organisch ist. (De anima 2, 1 § 6.) Seele ist also die erste Seinsverwirklichung des physischen Körpers, eines solchen nämlich, der in sich selbst das Princip einer Bewegung und seiner Beständigkeit hat. (Th. in Arist. de an.

2 lect. 2.) Seele ist in uns das, wodurch wir leben. 1) Die Seele ist die erste Seinswirklichkeit oder die erste Actualität des Körpers. Unter erster Seinswirklichkeit im Gegensatz zu den secundären Seinsverwirklichungen oder den nur accidentalen Seinsformen oder Thätigkeiten versteht man die substantiale Wesensform. Seele ist also die substantiale Formbestimmung eines organischen Körpers, welche sein Wesen bildet, als die erste Entelechie, wie Aristoteles es nennt. Indem die Seele als erste Actualität bezeichnet wird, wird sie nicht nur von der secundären Actualität des Körpers, nämlich von seinem eigenthümlichen Thätigsein, sondern auch von den Wesensformen der chemischen Elemente unterschieden; denn die letzteren haben ihre eigenthümlichen Thätigkeiten immer, falls sie nicht äusserlich daran behindert werden. (Th. de an. 2 lect. 1.) Das Wort Seele bezeichnet also das formale Seinsprincip eines Körpers als lebendigen Körpers, wodurch er zu den besonderen Lebensfunctionen befähigt wird. Seele ist also das den lebendigen Körper als solchen bildende Princip. Weil die verschiedenen Arten von Ursachen sich gegenseitig verursachen, natürlich immer in verschiedenem Sinne, wie z. B. die Wesensform dem Stoffe das Sein gibt, und der Stoff seine Ursächlichkeit als empfangendes Princip auf die Wesensform ausübt, so gehört zur Definition der Wesensform nicht das aus ihr und dem Stoff gebildete Ganze, sondern nur der Stoff als das ergänzende Princip. Der Stoff des lebendigen Körpers ist aber das, was sich zum wirklichen Leben so, wie die reale Seinsanlage zur Seinsverwirklichung oder Seinswirklichkeit verhält. Und das letztere ist die Seele, nämlich diejenige Seinswirklichkeit, wodurch der Körper lebt. Aehnlich sagen wir z. B., die geometrische Figur ist eine Seinswirklichkeit, zwar nicht des Körpers, der die Figur wirklich hat, denn das ist das aus der Figur und der körperlichen Substanz zusammengesetzte Ganze; sondern die Figur ist Seinswirklichkeit des Körpers, welcher das Subject für die Figur ist und sich zur Figur wie die Anlage zu ihrer Verwirklichung verhält. (Th. de an. 2 lect. 1.) 2) Die Seele wird die erste Actualität des physischen organischen Körpers genannt. Organismus im engern Sinne nennt man ein aus heterogenen Theilen bestehendes, in sich vollständiges Ganzes, das sich aus relativ eigener innerer Kraft bewegt, und dessen einzelne Theile alle zum Zwecke des Ganzen übereinstimmen. Organon heisst Werkzeug und zwar hier dasjenige, welches besonders für eine bestimmte Wirksamkeit zu einem Zwecke künstlich zusammengesetzt und eingerichtet ist. Bei den anorganischen Körpern finden wir nur eine Homogeneität der Theile, die alle einander ähnlich sind. Im engeren Sinne bedeutet also Organismus das Ganze, das sich in verschiedener Gliederung seiner Theile von Innen heraus entwickelt und insofern in sich selbst vollständig ist. (Vgl. Arist. de an. 2, 4. § 3—5; 2, 1 § 6.) Ein organischer Körper ist derjenige, welcher in sich solche Theile oder Werkzeuge besitzt, die

ur Lebensfunction nothwendig sind. Das organische Glied ist aber, hne seine Verbindung mit dem ersten Lebensprincip, in Wahrheit icht das, was wir mit dem Worte organisches Glied bezeichnen. Nicht ie Hand im Allgemeinen ist Glied des Menschen, sondern nur die and, welche das Werk, wozu sie von Natur bestimmt ist, wirklich errichten kann, also nur die belebte Hand. Als nicht belebt, todt der vom menschlichen Leibe getrennt, ist sie kein menschliches Glied ehr, sondern nur etwas, was einmal ein menschliches Glied gewesen st. (Arist. de part. an. 1, 1. De an. 2, 1 § 8. Met. 7, 11 p. 151, 13.) ristoteles geht daher bei der Betrachtung der einzelnen Glieder vom enschlichen Körper als dem lebendigen Ganzen aus. (De part. an. , 10. Biese II, 97 ff.) Organisch wird daher derjenige Körper ge- annt, welcher eine Verschiedenheit von Organen besitzt. Verschieden- eit der Organe ist aber in einem das Leben in sich aufnehmenden örper wegen der verschiedenen Selbstthätigkeiten des Lebensprincipes der der Seele nöthig. Da nämlich die Seele unter allen Wesensformen er körperlichen Dinge die vollkommenste Wesensform ist, so ist sie as Princip verschiedener Selbstthätigkeiten und verlangt deshalb eine erschiedenheit der Organe in demjenigen Subject, welches von ihr im ein vervollkommnet wird. Die Wesensformen der unbelebten Dinge agegen sind nur Principien von wenigen Thätigkeiten und verlangen eshalb keine Verschiedenheit von Organen in dem Subject, was von nen vervollkommnet wird. (Th. de an. 2 lect. 1.) 3) Die Seele wird ndlich als Actualität eines Körpers bezeichnet, der zum Leben angelegt t. Der organische Körper muss der Möglichkeit nach das Leben be- tzen. Er muss zum Leben bestimmt und so gebildet sein, dass er elebt werden kann. Es kann aber etwas in doppelter Weise der öglichkeit nach sein: einmal wenn es das Princip seiner Thätigkeit och nicht besitzt; und zweitens wenn es jenes Princip zwar besitzt, ber noch nicht in Gemässheit jenes Principes sich bethätigt. Der örper aber, welcher Körper der Seele ist, hat als Körper das Leben der zweiten Beziehung: d. h. er besitzt das Princip seiner Thätigkeit, thätigt sich aber aus sich selbst noch nicht. (Th. de an. 2 lect. 2.)) Die gegebene Definition von Seele besteht also aus dem Begriffe r ersten Seinswirklichkeit oder substantialen Form des natürlichen örpers, die als Gattung dient; und somit stimmt der Begriff von ele mit jeder substantialen Form überein. Als letzter Unterschied, odurch die Seele in ihrer besonderen Art bestimmt wird, dient der satz, worin die Seele als Wesensform des organischen Körpers be- ichnet wird.

4. Man hat versucht, den Ursprung des Lebens aus den Kräften r unbelebten Natur, sei es aus rein mechanischer Bewegung oder s chemisch-physikalischen Kraftäusserungen zu erklären, und dem- ch die Seele als Lebensprincip als etwas rein Körperliches bestimmt,

Der Grund für diesen Erklärungsversuch liegt in der Schwäche derjenigen Philosophie, welche sich nicht über die Vorstellungen der Phantasie zu erheben vermag und deshalb nur Körper als reale Dinge fassen kann. Da aber die Existenz eines realen Grundes für die Lebenserscheinungen ausser Frage steht, so musste in dieser Ansicht auch das Lebensprincip als Körper gelten. (Th. 1. 75. 1.) Zunächst steht aber der Unterschied zwischen dem Princip der Lebenserscheinungen und den physikalisch-chemischen Kräften fest. Die physikalischen Kräfte streben nach dem Gleichgewichtszustand und versetzen die Körper in einen letzten Zustand relativer Ruhe. Auch die chemischen Kräfte erschöpfen sich in ihrer Thätigkeit, nachdem sie diejenigen Verbindungen erzeugt haben, welche die grösste Wärme entwickeln kann. (Berthelot, leçons sur la thermochimie, Revue des cours scientifiques 1865.) Dagegen reproducirt sich bei Pflanzen immer die innere Energie in beständigem Gegensatze zu den äusseren Kräften, von denen die Pflanze ihre Erhaltung und ihr Wachsthum gewinnt, so dass das Princip der pflanzlichen Thätigkeit sich die physikalisch-chemischen Kräfte für seine Bedürfnisse und Zwecke entwirft. Daher erscheint die Seele nicht nur als Zweck der lebendigen Körper, sondern sogar als Zweck der unbelebten Körper. Wir sehen nämlich, dass die Thiere sich für ihren eigenen Nutzen der Pflanzen und der unbelebten Körper bedienen, und ebenso bedient die Pflanze sich der unbelebten Körper für ihre Nahrung und empfängt Hülfe von ihnen. (Biese II, 97. Th. de an. 2 lect. 7.) Auch erklärt jene Theorie gar nicht, durch welches Princip die physikalisch-chemischen Kräfte jene Organisation erlangen, die an den lebendigen Dingen beobachtet wird. Ebensowenig erklärt sie, wie die Organisation als ein Kreislauf durch jene Kräfte erhalten wird. Endlich ist das Lebensprincip, wie wir aus seinen Erscheinungen nothwendig schliessen müssen, in jeder Art der lebendigen Dinge wesentlich verschieden, während die physikalisch-chemischen Kräfte dieselben sind und deshalb auch in den verschiedenen Arten der lebendigen Dinge dieselben Functionen hervorbringen müssten. Tyndall bekennt daher offen: „Verwerfen wir den Gedanken einer Lebenskraft, so können wir vielleicht die physikalischen Erscheinungen des Lebens auf Anziehung und Abstossung zurückführen. Wenn wir aber so die Naturlehre erschöpft und ihre äusserste Grenze erreicht haben, liegt noch das grösste Geheimniss vor uns. Und so wird es ewig vor uns liegen.“ (Die Wärme, deutsch von Helmholtz und Wiedemann, 1867 S. 630.) Und Wundt gesteht: „Ueberall führt die psychologische Untersuchung auf metaphysische Probleme hinaus.“ (Grundzüge der physiologischen Psychologie 1874 S. 858. Vgl. Frédault, Traité de l'anthropologie Liv. 2 ch. 1.)

5. Aus der Analogie des Seins folgt, dass die das Wesen der körperlichen Substanz bildenden Seinsbestandtheile, nämlich Stoff und Wesensform, insoweit körperlich genannt werden dürfen, als sie eine

zusammen das einheitliche Wesen der körperlichen Substanz bilden. Für sich genommen ist aber keines der beiden ein Körper. Für sich genommen sind sie also nicht körperlich in dem Sinne, in welchem wir nur die ganze fertige Substanz körperlich nennen. Dennoch sind sie auch für sich betrachtet ausserhalb des Nichts und ausserhalb unseres Verstandes und dennoch weder Körper noch unkörperliche Naturen im Sinne von rein geistigen Dingen. Wenn also die Seele als Lebensprincip keine vollständige körperliche Substanz ist, so folgt noch nicht, dass sie geistig, d. h. ganz und gar unkörperlich ist, und ebensowenig, dass sie gar nichts Reales ist. 1) Die Seele ist aber kein Körper. Es ist klar, dass nicht jedes beliebige Princip der Lebensthätigkeit eine Seele ist: sonst würde auch das Auge eine Seele sein, weil es Princip des Sehens ist. Wir nennen also nur das erste Princip des Lebens Seele. Allerdings kann ein Körper als ein gewisses Lebensprincip thätig sein, wie z. B. das Herz im Thiere. Allein das erste Princip des Lebens kann niemals ein Körper sein. Offenbar kommt es dem Körper, blos weil er Körper ist, noch nicht zu, lebendig zu sein oder als Lebensprincip zu fungiren: sonst müsste jeder Körper als solcher lebendig sein. Es kommt daher einem Körper zu, lebendig zu sein, weil er dieser bestimmte Körper ist. Was aber eine bestimmte Beschaffenheit wirklich hat, besitzt diese Beschaffenheit in Folge eines realen Seinsprincips, welches wir als die Seinswirklichkeit dieses Dinges bezeichnen. Die Seele also, worunter wir das erste Lebensprincip verstehen, ist nicht ein Körper, sondern die Seinswirklichkeit dieses bestimmten und lebendig genannten Körpers. (Th. 1. 75. 1.) Die Seele wird hier als dasjenige Princip aufgefasst, welches den Körper im Unterschied von todten und unbelebten Körpern als einen lebendigen im Sein verwirklicht, d. h. ihn lebendig macht oder belebt. Das Wesen der Ursache wird dabei durch ihre formale Wirkung erklärt: denn die Seele ist das, was den Körper selbst erst organisch macht; ähnlich wie wir die Bewegung eine Actualität oder Seinsverwirklichung des Beweglichen nennen. (Th. Q. de an. art. 1 ad 15.) In jeder Zusammensetzung, sofern das Ganze eine Einheit bildet, kann offenbar, da die Einheit dem Sein folgt, nur eine einzige substantiale Wesensform sein. Alle anderen Seinsformen müssen als Accidenzen zu dem als bestimmte einheitliche Substanz bereits im Sein fertig gebildeten Ganzen hinzutreten. Jeder Körper hat aber als solcher bereits eine bestimmte Natur, also eine Wesensform, wodurch er so und nicht anders ist, und wodurch ihm das der Art nach bestimmte Wesenssein bezüglich seiner Substantialität verliehen wird. Jeder Körper setzt also ausser dem ersten an sich noch bestimmungslosen Stoffe eine bestimmte Wesensform voraus, welche dem Stoff das bestimmte Dasein gibt und erst mit ihm zusammen die körperliche Substanz bildet. Dies geschieht aber bei den Körpern im Allgemeinen ohne ein Lebensprincip. Also kann die Wesensform im

Allgemeinen, wodurch das stoffliche Seinsprincip verwirklicht wird, nicht das Lebensprincip für die wirklich lebendigen Dinge sein; denn sonst müsste jeder Körper ausnahmslos schon durch seine Wesensform Leben haben, und der thatsächliche Unterschied zwischen belebten und unbelebten Körpern müsste geleugnet werden. Ebensowenig kann das Lebensprincip in dem stofflichen Seinsprincip der Körper als solchem gefunden werden; denn da der Stoff in allen Körpern gleich ist, müssten wiederum alle Körper Leben haben. Auch kann der Stoff schon deshalb nicht als Lebensprincip gelten, weil er überhaupt kein thätiges Princip sein kann, während doch das Leben als Selbstbewegung die höchste Actualität ist. Es muss also das Lebensprincip selbst eine Actualität sein; allein im lebendigen Körper kann diese Actualität nicht die allgemeine Gattungsform der Körper sein, sie muss also offenbar eine wesentlich von den unbelebten Körperformen verschiedene Seinsform sein. (Vgl. Th. c. gent. 2, 65.) Endlich kann das Lebensprincip auch nicht im Körper als dem aus Stoff und Wesensform zusammengesetzten Ganzen enthalten sein. In diesem Falle müsste das Ganze, welches dann das Lebensprincip wäre, aus einem stofflichen und einem Wesensprincip bestehen, während doch keines dieser Seinsbestandtheile für sich selbst die Anlage zum Lebensprincip besässe, wie vorher gezeigt wurde. Also kann die Seele nicht die Summe der aus den Bestandtheilen des Körpers hervorgehenden Kräfte sein. (Th. 1. 75. 5.) 2) Die Seele muss, wie gezeigt, die besondere Wesensform des lebendigen Körpers sein. Ein Körper kann aber nicht als Wesensform dienen, weil kein im Sein fertiger Körper dem Sein nach in einem anderen Körper ist. Also ist die Seele kein Körper. (Th. c. gent. 2, 65.) 3) Zwei Körper können sich nicht durchdringen und in demselben Orte des Raumes auf natürliche Weise sein. Die Seele als erstes Lebensprincip im lebendigen Körper ist aber nicht getrennt von ihm und ausserhalb desselben, solange der Körper wirklich lebt. Also kann die Seele nicht ein Körper sein. (Th. c. gent. 2, 65.) 4) Jeder Körper ist theilbar. Alles, was theilbar ist, muss aber, solange es nicht wirklich getheilt ist, von etwas zusammengehalten werden, was die Theile vereinigt. Wäre die Seele ein Körper, so müsste, da sie dann theilbar wäre, etwas die Seele zusammenhalten und ihre Theile vereinigen; dann aber wäre dieses einigende Princip vielmehr die wirkliche Seele. Wäre aber jenes einigende Princip selbst wieder körperlich, so bedürfte es eines anderen einigenden Principes und so fort. Man muss also, weil man nicht ins Unendliche gehen kann, zuletzt zu etwas ganz Unkörperlichem kommen, welches die wahre Seele ist. 5) Alles, was sich selbst bewegt, ist aus einem relativ nicht bewegten, aber bewegenden und einem bewegten Theile zusammengesetzt. Das lebendige Thier ist aber etwas, was sich selbst bewegt. Das Bewegende im Thiere heisst Seele, das Bewegte aber Körper. Die Seele ist also das Bewegende

und nicht das Bewegte. Kein Körper bewegt aber, wenn er nicht selbst bewegt ist. Die Seele ist also nicht selbst ein Körper. (Arist. Phys. 8. Th. c. gent. 2, 49; 1, 13.)

§ 3. Die Arten des Lebens.

1. Die Mannigfaltigkeit des Lebens wird durch die Erfahrung bezeugt, welche innerhalb der Gattung der lebendigen Wesen verschiedene Grade der Lebensthätigkeiten anerkennt, die auf einen verschiedenen Seinsgehalt des Lebensprincipes deuten. Das Princip zur Unterscheidung der Arten des Lebens, welche sich in den verschiedenen Lebenserscheinungen offenbaren, ist daher nach der Vollkommenheit des Lebensprincipes zu bestimmen. Leben ist aber die Selbstbewegung oder die Selbstanregung einer Substanz zu den ihrer Natur gemässen Thätigkeiten. Je vollkommener also diese Selbstanregung zum Thätigsein im Gegensatz zur Anregung von Aussen einer Substanz zukommt, desto vollkommener besitzt diese Substanz das Leben. Aus den wesentlich verschiedenen Arten der Selbstbewegung, die sich nach den Graden der Selbstanregung bestimmen, ergeben sich daher die Arten des Lebens und des ihnen entsprechenden ersten Lebensprincipes oder der Seele. (Th. 1. 18. 3.)

2. In jeder Bewegung ist dreierlei zu unterscheiden: erstlich der Zweck, worauf die Bewegung gerichtet ist; zweitens die formale Ursache der Bewegung, oder das Princip, wodurch die Bewegung in dem bewegten Gegenstande vor sich geht; und endlich drittens die wirkliche Ausführung der durch jenes Princip bewirkten Bewegung in Gemässheit und zur Erreichung ihres Zweckes. Je mehr also die Selbstbewegung, die wir Leben nennen, jene drei unterschiedenen Begriffe erfüllt, desto mehr ist sie Selbstbewegung und desto vollkommener ist das erste Lebensprincip, das sich durch Selbstbewegung bethätigt. 1) Die Ausführung der Bewegung ist immer in dem Subject der Bewegung; denn wo sie fehlte, wäre die Bewegung nicht wirklich. Die Ausführung der eigenthümlichen Lebensbewegung kommt also allen lebendigen Dingen zu, insofern überhaupt Leben oder Selbstbewegung in ihnen ist. Der niedrigste Grad des Lebens findet sich daher in einem Subjecte, welches sich zwar selbst bewegt, aber nur die Bewegung ausführt, welche durch den in der Natur der Dinge gegebenen Zweck und durch die ebenfalls in der Natur bereits gegebene formale Ursache bestimmt wird. Diese niedrigste Art des Lebens findet sich in den Pflanzen, an denen wir eine Selbstbewegung der Ernährung, des Wachsthums und der Befruchtung sinnlich wahrnehmen. Insofern diese Erscheinungen als solche in der Pflanze selbst vor sich gehen und nur durch die Pflanze selbst geschehen, schreiben wir ihnen wahres Leben zu, indem wir sie von den unbelebten Gegenständen unterscheiden müssen, die aller Selbstbewegung

entbehren. Allein im Vergleich zu höheren Lebenserscheinungen, wie z. B. zur Sinnesthätigkeit des Thieres, ist das rein pflanzliche Leben nur ein Schatten: denn der Zweck der pflanzlichen Selbstbewegung ist ein von der Naturordnung gesetzter und unterliegt in keiner Weise der Thätigkeit der Pflanze selbst. Auch das Princip, wodurch die Pflanze ihre Selbstbewegung ausführt, oder die Seinsform, wodurch die Pflanze sich bethätigt und den von der Natur gesetzten Zweck erreicht, ist eine in der Naturordnung fest bestimmte Form des Thätigseins. Die Pflanze muss, sobald die Bedingungen ihrer Ernährung gegeben sind, aus dem Boden und aus der Luft gewisse Stoffe durch Selbstbewegung in sich aufnehmen, sie nach ganz bestimmten Gesetzen umwandeln und ihre Zellen in bestimmter Weise aufbauen. Sie ist also selbst die bewirkende Ursache ihrer eigenthümlichen Thätigkeiten, führt aber dabei nur eine von der Naturordnung vorgeschriebene Bewegung aus. Diese unterste Art des Lebens heisst vegetatives Leben. 2) Der zweite Grad des Lebens findet sich in demjenigen Subject, welches zwar die eigenthümliche Selbstbewegung nach einem von der Natur gegebenen Zwecke vollbringt, dabei aber selbst sich das Princip bereitet, wodurch jener Zweck erreicht und die Bewegung ausgeführt wird. Solche Formen, wodurch ein lebendiges Ding sich selbst bethätigt, und die es selbst bereitet, sind die Sinneseindrücke, die zwar von äusseren Objecten im Sinnesorgan hervorgebracht, aber doch von dem lebendigen Subject als wahre Sinneseindrücke selbst empfunden werden, und dadurch erst, dass nur der lebendige Gegenstand sie wirklich empfindet, ihm zur Wahrnehmung und zum Begehren der äusseren Objecte sowie zur Ortsbewegung dienen. Diese höhere, zuerst den Thieren eigenthümliche Stufe des Lebens ist die zweite Art des Lebens und heisst sensitives Leben. 3) Endlich kann drittens ein Subject sich selbst so bewegen, dass es nicht nur die Form seiner Bewegung sich selbst bereitet, sondern auch den Zweck seiner Bewegung selbst bestimmt und so die Bewegung, die es sich selbst bestimmt, auch selbst ausführt. Das aber geschieht bei der Thätigkeit des Verstandes oder des Intellects, wodurch wir das Allgemeine erkennen und erstreben und die selbstgesetzten Zwecke durch unsere Handlungen verwirklichen. Diese dritte Stufe der Selbstbewegung ist die letzte und höchste Art des Lebens und heisst intellectuelles Leben. Somit sind nur drei Hauptarten der einen Gattung von Leben nach dem Begriffe des Lebens als Selbstbewegung, wie er sich erfahrungsmässig ergibt, als möglich anzunehmen. Da aber der Artunterschied nach der Vollkommenheit der Selbstbewegung getroffen ist, so ist klar, dass er nur das Leben im Allgemeinen betrifft; und es folgt daraus nicht, dass es keine weiteren Unterschiede der Vollkommenheit innerhalb der einzelnen Arten des Lebens gibt.

3. Die Lebenserscheinungen sind Thätigkeiten der Seele als des ersten Lebensprincipes in dem lebendigen Gegenstand. Die Thätigkeit

er Seele ist aber, weil diese Thätigkeit Selbstbewegung ist, voll-
ommener als die Thätigkeit der in den unbelebten Dingen wirkenden
atur. Die Seelenthätigkeit übertrifft die Naturthätigkeit sowohl in
ezug auf die Weise des Thätigseins wie in Bezug auf das, was dadurch
ethan wird, d. h. in Bezug auf das Object des Thätigseins. Jede
Virksamkeit der Seele erfolgt von einem im Inneren des lebendigen
egenstandes thätigen Princip. Die Wirksamkeit der Natur erfolgt
agegen von einem äusseren Princip. In Bezug auf die Weise der
hätigkeit muss daher jede Thätigkeit der Seele das Wirken der unbe-
ebten Natur nothwendig übertreffen. In Bezug auf das Object der
hätigkeit übertrifft aber nicht jede Thätigkeit der Seele die Thätigkeit
er unbelebten Natur. Alles, was wird oder entsteht, muss etwas Natür-
ches sein. Ebenso muss das, was zum Werden nothwendig ist, natür-
ch sein. Und diese Bedingungen sind bei den belebten wie bei den
nbelebten Körpern dieselben. Allein in den unbelebten Körpern ent-
eht das Natürliche durch eine äussere thätige Ursache, in den belebten
agegen durch eine innere Ursache, nämlich durch die Thätigkeiten
er Seele, welche den Kräften der Seele entsprechen. Das Individuum
uss im Sein hervorgebracht werden; es muss die seiner besonderen
Vesenheit zukommende Quantität oder Ausdehnung erlangen, oder im
ein vervollkommnet werden; und es muss endlich im Sein erhalten
erden. Diese dreifache Thätigkeit verursacht in den unbelebten Körpern
in von ihnen verschiedenes äusseres thätiges Princip, in den belebten
örpern aber die Seele. Weil aber hier das, was bewirkt wird, etwas
atürliches ist, so sind auch die Seelenthätigkeiten, welche dieses be-
irken, in Bezug auf ihr Object natürliche Thätigkeiten, und nur in
ezug auf die Weise, in welcher sie wirken, übertreffen sie die Kräfte
er unbelebten Natur und bilden so den untersten Grad des Lebens.
s gibt aber andere Thätigkeiten der Seele, welche die Thätigkeit der
nbelebten Natur sogar in Bezug auf das Object, was bewirkt wird,
bertreffen. Die Seele kann nämlich auch die von ihr verschiedenen
inge in sich aufnehmen, freilich nicht nach dem Sein, welches diese
inge ausserhalb der Seele besitzen, sondern gemäss des Seins, welches
er Seele selbst eigen ist, nämlich gemäss eines unkörperlichen und
nmateriellen Seinszustandes. Der Grad des immateriellen Seins, welches
ie äusseren Dinge in der Seele selbst gewinnen können, ist aber ein
oppelter. Einmal nämlich kann ein Körper von der Seele ohne seine
ale körperliche Seinsweise als behaftet mit den Bedingungen der Indivi-
ualität von der Seele aufgenommen werden. Und dies geschieht durch
ie Sinnesthätigkeit, wodurch die Seele den besonderen Gegenstand in
irem eigenen körperlichen Organ empfindet, ohne dass er dort als
örper existirt. Zweitens kann aber der Gegenstand von der Seele
hne alle Bedingungen seiner Materialität, und ohne in einem körper-
chen Organ der Seele zu sein, aufgenommen werden. Und dies

geschieht durch die ganz immaterielle Thätigkeit des Intellects. In Bezug auf das Object und auf die Weise des Thätigseins übertrifft daher die Seele die Thätigkeit der unbelebten Natur durch die Leistungen des sensitiven und intellectuellen Lebens. Es gibt daher nur drei Hauptarten des Lebens: das vegetative, sensitive und intellectuelle Leben. (Th. Q. disp. de anima art. 13; 1. 78. 1.)

§ 4. Die Pflanzenseele.

1. Die unterste Stufe des Lebens offenbart sich in den eigenthümlichen Erscheinungen der Pflanzenwelt. Das erste Princip des vegetativen Lebens, das wir an einer Pflanze beobachten, muss daher nach dem angegebenen Sprachgebrauche die Pflanzenseele genannt werden. Der directe Beweis für das Vorkommen wahrer Lebenserscheinungen in der Pflanzenwelt ist ein doppelter. 1) Die Wesensform einer körperlichen Substanz, welche wahre Organe besitzt, muss, dem Begriff und der Natur einer solchen Wesensform gemäss, diese Organe wirklich gebrauchen. Die Naturphilosophie lehrt, dass jede körperliche Substanz ausser dem stofflichen Seinselement eine bestimmte Wesensform besitzt, die den an sich noch indifferenten Stoff erst durch ihr Sein zu diesem der Art nach bestimmten Körper verwirklicht und ihn im Sein von allen anderen Körpern unterscheidet. Organe sind aber für ihren Gebrauch da, d. h. für das Thätigsein der Substanz, der sie angehören. Die Thätigkeit der Körper geht aber, wie die Naturphilosophie bewiesen hat, im letzten Grunde nicht vom stofflichen Seinsprincip, sondern von der Wesensform aus. Die Thätigkeit der organischen Körper ist aber eine Selbstbewegung dieser Körper, indem der eine Theil, nämlich die Wesensform, die körperlichen Organe zu ihrer eigenthümlichen Bethätigung veranlasst, so dass die Ausführung der an diesen Körpern wahrgenommenen Bewegung, die in gewissen Veränderungen besteht, in dem organischen Körper selbst ihren Anfang nimmt und als solche in ihm vor sich geht. Eine solche Bewegung entspricht daher dem allgemeinen Gattungsbegriff von Leben. Die auf der Erfahrung begründete Naturwissenschaft beweist aber, dass die Pflanze ein organischer Körper ist. Also hat sie Leben. Blüthenpflanzen z. B. ernähren sich vermittelst der Wurzeln und Blätter. (Albertus Magnus, de vegetabilibus et de plantis lib. I tract. 1. c. 9; op. ed. Jammy 1651 t. 5. Th. Q. de an. a. 9.) 2) Leben wohnt denjenigen Gegenständen inne, die sich selbst zu ihrer Thätigkeit bewegen. Das aber thut die Pflanze, indem sie ihre Nahrung unter den günstigen äusseren Bedingungen in sich aufnimmt und in ihre eigene Substanz umwandelt und endlich daraus eine ihr ähnliche Pflanze erzeugt: alle diese Thätigkeiten geschehen aber durch eine im Inneren der Pflanze selbst vorgehende Bewegung. (Augustinus, de genesi ad lit. 7, 16 n. 22. Vgl. Th. Q. disp. de Ver. q. 14. a. 3.)

Indirect endlich kann das Leben der Pflanze dadurch erwiesen werden, lass die Kräfte der unbelebten Natur zur Erklärung der in der Pflanzenwelt vorkommenden Erscheinungen nicht ausreichen, also zur Voraussetzung eines von den mechanischen sowie von den physikalisch-chemischen Kräften verschiedenen realen Principes in der Pflanze zwingen. Bis jetzt st es nicht gelungen, auch nur das einfachste Pflanzenorgan künstlich lurch chemische Verbindungen darzustellen. (Berzelius, traité de Chimie I, 207.) Selbst gewisse chemische Verbindungen, welche sich in der 'flanze finden, entstehen nur durch die Thätigkeit der lebendigen Pflanze. Vgl. Quatrefages, Revue des deux mondes 1857 p. 854 ff.) Was aber icht durch die physikalischen und chemischen Kräfte für sich geleistet 'erden kann, darf man auch nicht von ihrem Zusammenwirken erwarten: enn selbst wenn eine eigenthümliche Combination dieser Kräfte jenes esultat liefern sollte, so müsste man doch einen realen Grund dafür . der Pflanze voraussetzen, weshalb diese glückliche Combination nur . ihr zu Stande kommt. Dieser reale Grund müsste aber wieder von en rein physikalisch-chemischen Kräften sachlich verschieden sein, weil e Leistungen der Zusammensetzung specifisch von denen der comnirenden Kräfte unterschieden sind; man würde also in dieser Hypoese ebenfalls, sobald man eine metaphysische Erklärung verlangt, auf n solches Princip stossen, welches wir Lebensprincip nennen. Dass e Vertreter der Naturwissenschaft diese Folgerung oft unterlassen, mmt eben daher, dass sie in der rein naturwissenschaftlichen Erärung Befriedigung finden und die Frage nach dem letzten Seinsgrunde 3 solchem, der den von ihnen beobachteten Erscheinungen unterliegt, ıfach abweisen. Ein neuerer Forscher, der sich auf rein naturwissenhaftlichen Boden stellt, legt darüber ein wichtiges Geständniss ab, nn er sagt: „In der That ist uns die Anziehungskraft selbst nicht niger räthselhaft als die seelische Kraft, ja sogar noch viel unerärlicher als jene: denn während die letztere unzweifelhaft in vielen illen schon jetzt auf Anziehungskräfte zurückgeführt werden kann, eibt uns für die erstere nichts anderes übrig, als sie als eine inhärente genschaft der Materie anzusehen. In dieser Beziehung ist unsere nntniss namentlich durch das Studium der Pflanzen-Biologie und ysiologie gefördert worden, welches die Existenz der Pflanzenseele, 3 eines Verbindungsgliedes zwischen Anziehungskraft und seelischer aft zweifellos bewiesen hat.“ (W. H. Rolph, biologische Probleme 82 S. 56.)

2. Die vegetative Seele ist das erste reale Princip der Vegetation, lches in der Pflanze selbst vorhanden ist. Als eine Seinswirklichkeit sie daher die Verwirklichung des natürlichen organischen Körpers, lcher für das vegetative Leben angelegt ist oder es der Möglichkeit ch schon in sich enthält. Die vegetative Seele ist nicht mehr aus off und Wesensform zusammengesetzt, also selbst kein Körper, sondern

nur die Wesensform und Seinswirklichkeit eines solchen, nämlich nicht eines jeden beliebigen Körpers, sondern nur eines solchen, der durch eine bestimmte Anordnung heterogener Theile zur Ausübung von mannigfaltigen Bewegungen, welche die der anorganischen Körper übertreffen, nach Art eines künstlichen Werkzeuges eingerichtet ist. In Bezug auf die Erscheinungen des vegetativen Lebens kann man sagen, dass die Pflanzenseele noch ganz in die körperliche Substanz, sofern diese den Stoff enthält, hineinversenkt ist: und diese Ausdrucksweise bezeichnet die relativ grösste Abhängigkeit vom stofflichen Seinselement. Insofern also dürfte man die Pflanzenseele etwas Materielles nennen, worunter man die nicht stoffliche reine Wesensform verstehen müsste, deren ganze Thätigkeit auf die Seinsvervollkommnung ihres Körpers gerichtet ist. Allein die Pflanzenseele ist, obwohl die niedrigste Lebensform und am meisten vom Stoff abhängig, dennoch selbst kein Körper, und in diesem Sinne nicht materiell, wenn man nämlich die anorganischen Körper materiell nennen will.

3. Die Natur eines jeden Dinges wird aus seiner Thätigkeit erkannt, welche als Thätigsein immer dem Sein des Dinges selbst, als dem substantialen Sein folgen und entsprechen muss. In der Weise wird also ein Ding thätig sein, in welcher es sein Sein hat. Aus den bestimmten Lebensfunctionen der Pflanze schliessen wir daher auf ihr Sein, das von dem Sein der anorganischen Körper verschieden ist. (Aug. de civ. Dei 1, 10.) Die Pflanze besitzt eine von Innen heraus vollzogene Bewegung, z. B. die Assimilation der Nahrung, und diese geschieht durch bestimmte Organe. Daran aber ist der niedrigste Grad der Selbstbewegung zu erkennen. Auch bei den anorganischen Körpern findet Veränderung und Vermehrung statt: allein die Theile dieser Körper sind homogene, ähnliche Theile, welche in gleicher Weise wirken, so dass jede Vermehrung nur durch ein äusseres Princip und durch Nebeneinanderreihung geschieht. Die Pflanze dagegen nimmt fremde Körper in sich auf und zwar durch eine von Innen heraus sich folgende Thätigkeit. Dass dieselbe aber ganz in der Pflanze verläuft und in ihr endet, ist nicht zum Gattungsbegriff von Leben notwendig, da die Immanenz nur eine Eigenschaft der Selbstbewegung ist, aber nicht ihr Wesen bildet. Die Immanenz der Lebensthätigkeit gehört vielmehr zum Artbegriff des sensitiven und intellectuellen Lebens; denn sie bezieht sich nicht auf die Ausführung, sondern auf die formale Ursache, wodurch die Bewegung geschieht. Die vegetative Thätigkeit selbst wird durch ein charakteristisches Merkmal unterschieden und darnach wesentlich bestimmt: durch die Umwandlung der Nahrung in die Substanz des lebendigen Gegenstandes. Das anerkennt die Physiologie, indem sie den principiellen Unterschied der Mechanismen und Organismen im Assimilationsvermögen findet: es kommt jedem Organismus zu, solange er eben ein Organismus ist, und

muss jedem Organismus zukommen, weil darauf das ganze organische ben beruht." (Brücke, Vorlesungen über Physiol. 1875 I, 2.) aher definirt Aristoteles: *ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε αὔξησιν καὶ φθίσιν.* (De an. 2, 1 § 3. Biese II, 128 ff. Vgl. ebig, chem. Briefe II, 383.) Der Ernährungsvorgang offenbart uns erst das Leben; allein dieses ist auch in der Pflanze nicht darauf schränkt und hat darin noch nicht seine vollkommenste Thätigkeit. h. Q. disp. de Ver q. 14. a. 5 ad 12.) Der Zweck der Pflanze ist elmehr die Erzeugung einer ihr ähnlichen Substanz, wozu die Erhrung und das Wachsthum dient: so dass das vegetative Leben nicht t Cuvier als Ernährung, sondern vielmehr als die Erzeugung einer nlichen Substanz zu definiren ist. „Das Wachsthum durch Intussusption beruht nun auf einem anderen primitiveren Process, nämlich n des Stoffaustausches durch Diffusion, den man auch geradezu als similation bezeichnen kann. Und diese Diffusion ist nur erklärlich rch Anziehungskräfte, welche von der organischen Substanz im Inneren einfachen Organismus auf assimilirbare anorganische Substanz ausserlb desselben ausgeübt werden. Die organische Masse nimmt anorgache Masse im Austausch für organische auf, und zwar in einem rhältniss, dass sie dabei gewinnt." (Rolph S. 49.) Mit den Funcnen der Ernährung, des Wachsthums und der Fortpflanzung ist aber Umfang der vegetativen Thätigkeit, die sich auf die Seinsvervollmmung des eigenen Körpers richtet, auch erschöpft. Weitere Thätigten sind an der Pflanze nicht beobachtet worden. Ebensowenig d Organe der sensitiven Thätigkeit in ihr erfindlich; und da diese sitive Thätigkeit, wie wir aus der an uns und aus der an Thieren gestellten Beobachtung wissen, eben eine an solche Organe gebundene kann sie als eigenthümliche Sinnesthätigkeit in der Pflanze nicht kommen. Es fehlt ihr also mit der Sinnesthätigkeit auch das Selbstwusstsein und ferner jedes Gefühl, insofern dieses immer nur auf sere oder innere Sinneswahrnehmungen folgt. Die Pflanzenseele ist er das niedrigste Lebensprincip. Aristoteles nennt sie die ernährende le und sagt, dass sie als die niedrigste zugleich die Bedingungen r übrigen Seelenthätigkeiten der körperlichen lebendigen Dinge entt. (De an. 2, 4 § 14.) Er beschreibt sie ihrem Zustand nach als h Innen gekehrt, gewissermassen in einem Zustande der Ruhe bellich, welcher dem thierischen Schlafe wenigstens ähnlich ist, aber em solchen, aus dem sie nie erweckt werden kann. (De gener. an. l p. 778; de somno et vig. c. 1.) Oertliche Bewegung und Empfindung t der Pflanze ab. Sie ist daher ein relativ unvollkommenes Wesen. e Glieder sind unbestimmt, sie gehen stets in einander über, wie B. bei den Vorgängen der Zellentheilung. Wie sie ihrem Princip h das blos der Ernährung Fähige ist, so wird sie auch das vor allem nährende und ist somit nicht ihrer selbst wegen, sondern des Thieres

wegen da. (Polit. 1, 8 p. 1256. b. 15. Pseudo-Arist. de plantis 1.
Vgl. Biese II, 128—142. Th. 1. 78. 2 ad 1.)

4. Keine Wesensform als solche ist theilbar. Theilbarkeit
eine Eigenthümlichkeit der Quantität, welche aus dem Stoffe entspri
Zwar ist die Wesensform des Körpers als solchen Grund, weshalb
Stoff eine Quantität wirklich annimmt; denn die Wesensform verl
durch sich selbst dem Stoffe erst die Seinswirklichkeit. Insofern
ist auch die Pflanzenseele der Grund der Quantität in der Pfla
Allein durch die Quantität des Körpers wird weder die Wesensf
des anorganischen Körpers noch die Pflanzenseele selbst ausgedeh
Also ist die Pflanzenseele als solche auch nicht selbst theilbar. Dage
ist das Subject, worin die Seele ist, formal theilbar. Die Seele m
aber zu dem Beseelten in einem Verhältnisse stehen. Die Organisat
der Pflanze ist relativ unvollkommen; sie hat die wenigsten Orga
denn sie bedarf nicht mehrerer. Daher sind wegen dieser Unv
kommenheit der Anlage diese unvollkommenen organischen Körper a
formal theilbar, so dass ihre Theile noch organische Körper bleib
Die Wesensform des Ganzen bleibt, wenigstens bis zu einem gewis
Grade der Theilung, so in den Theilen, dass sie noch die Organisation
Ganzen darstellen und noch die taugliche Anordnung zur Aufnahme ei
Lebensprincipes derselben Art behalten. An sich also ist die Pflan
seele untheilbar; aber zufällig, nämlich soweit die Theile des Pflan
körpers zur Aufnahme der Seele und Belebung empfänglich bleib
ist auch die Pflanzenseele selbst theilbar. Daher haben solche Pflanz
der Wirklichkeit nach nur eine einzige Seele; aber der Möglichk
nach besitzen sie eine Mehrheit von Seelen, welche durch Theilung d
Pflanzenkörpers aus der Anlage des organischen Körpers verwirkli
werden können. (Arist. de juv. et senect. c. 2; de part. an. 4.
Weil endlich die Pflanzenseele, wie oben gesagt, noch ganz in d
Materie versenkt ist und ganz von ihr im Thätigsein abhängt, so hö
sie im Sein auf, sobald die Organisation des Körpers zerstört ist, u
ist daher sterblich.

5. Der Artunterschied der Pflanzenseele offenbart sich in d
Mannigfaltigkeit der Pflanzen, deren Artbestimmung jedoch die grösst
Schwierigkeiten verursacht und die Pflanzensystematik zum Gegenstand
eines besonderen Studiums für den Botaniker macht, welches Juli
Sachs folgendermassen charakterisirt: „Die Systematik hat es mit u
gefähr 200000 Pflanzenarten zu thun, deren genaue Unterscheidung u
Benennung die wissenschaftliche Basis aller botanischen Forschungen i
kein Systematiker ist in unserer Zeit im Stande, auch wenn ein stark
Gedächtniss, feiner und ausgebildeter Formensinn ihn unterstützt, a
Pflanzenarten zu kennen; die Arbeit der Unterscheidung, Benennun
Berichtigung der Synonymik, die Catalogisirung wird getheilt; der ei
beschäftigt sich daher mit dieser, der andere mit jener Pflanzenclass

gehört schon ein lebhafter und begabter Kopf dazu, mit dieser
th von Einzelkenntnisen eine tiefere Auffassung der Pflanzenformen
verbinden, wie die Morphologie sie anstrebt; leicht und natürlich
bindet sich die Systematik mit der Pflanzengeographie und Paläon-
ɔgie. Man darf Männern, die sich in dieser Richtung zum Vortheil
Wissenschaft bethätigen, billigerweise nicht zumuthen, dass sie auch
h mit schwierigeren Fragen der Physiologie sich beschäftigen, die
ɛrseits ausgedehnte physikalische und chemische Vorkenntnisse ver-
ɡen und sich auf zeitraubende anatomische Untersuchungen stützen.
Zeit ist längst vorbei, wo gelegentliche physiologische Untersuchungen
Mussestunden des ermüdeten Systematikers ausfüllten: jedes Fach
langt seinen eigenen Mann.“ (Rede über den gegenwärtigen Zu-
nd der Botanik in Deutschland, Würzburg 1872 S. 17.) Schon
né hatte sich über die diagnostische Classification dahin geäussert:
nopsis tradit divisiones arbitrarias, longiores aut breviores, plures
pauciores: a Botanicis in genere non agnoscenda. Synopsis est
hotomia arbitraria, quae instar viae ad Botanicen ducit. Limites
em non determinat.“ (Philosophia Botanica 1770 § 154 p. 98.) Wenn
ɔ eine Rettung möglich ist, so kann sie allein von der Philosophie
ɾartet werden, welche bei der Eintheilung der Pflanzen von der Natur
l den Eigenschaften ihrer Wesensformen ausgeht: denn darin liegt
metaphysische Unterschied des pflanzlichen Seins. Dieser Unter-
ied ist aber auf vierfache Weise sinnlich wahrnehmbar. (Harper,
taphysics II, 532 sq.) 1) Die natürliche Thätigkeit der Wesens-
men, also ihre Ernährung, ihr Wachsthum und ihre Reproduction,
ɛnbart den Artunterschied. Das Studium dieser Thätigkeiten, welche
Selbstbewegung der Pflanzenseele sind, wird daher die beste Basis
ɛr natürlichen Classification ergeben: der gegenwärtige Zustand der
ɔlogie gestattet indessen aus Mangel an sicheren Thatsachen die
sführung einer solchen Eintheilung noch nicht. 2) Die Eigenschaften
r Gattung und Art offenbaren in zweiter Linie die Natur der Wesens-
m, weil sie aus ihr entspringen; z. B. die Thatsache, dass eine
lanze exogen oder endogen ist. 3) Der Bau und die Organisation
s Pflanzenkörpers offenbaren uns die natürlichen Thätigkeiten und
genschaften des pflanzlichen Seins. Diese morphologischen Unter-
hiede sind bis jetzt vorwiegend zur Eintheilung der Pflanzen benutzt
ɔrden; allein sie entspringen aus dem Stoff und können daher nie
ɛe vollendete Erkenntniss des vom Stoff verschiedenen und dem Sein
ch höheren und vollkommneren Wesens ergeben. 4) Die natürlichen
ɛcidenzen, wie z. B. Gestalt, Farbe u. s. w. gewähren die Mittel der
ɪvollkommensten Eintheilung, sind aber die leichtesten für die sinn-
ɛhe Wahrnehmung und deshalb bis jetzt am meisten verwendet. Ein
ɾstem der Philosophie hat nicht die Aufgabe, die Eintheilung auszu-
hren, sondern begnügt sich mit der Angabe des Eintheilungsprincipes.

§ 5. Die Thierseele.

1. Das den Thieren wirklich Leben innewohnt, und dass sie deshalb keine Maschinen sind, ergibt sich aus der Beobachtung der Bewegungserscheinungen der Thiere. Ihre Bewegung erfolgt nämlich nicht auf rein mechanische Weise und nach rein mechanischen Gesetzen. Unter den gleichen mechanischen Umständen müsste die Fortdauer derselben örtlichen Bewegung bei den Thieren stattfinden: allein wir nehmen auch eine solche Veränderung der Richtung und Geschwindigkeit wahr, welche nicht aus äusseren Ursachen entspringt und, falls auch äussere Veranlassungen dafür gefunden werden können, nicht auf rein mechanische Weise erfolgt. Ferner besitzt das Thier einen organischen und somit von den unbelebten Körpern wesentlich verschiedenen Körper. Das Thier hat Organe, durch welche es vegetative Thätigkeiten ausübt; denn es ernährt sich durch Intussusception und Assimilation; es wächst und vervollkommnet sich in der Quantität durch organische Entfaltung und nicht durch rein mechanische Nebeneinanderreihung von elementaren Theilen; es pflanzt sich fort, indem es eine neue ihm ähnliche Substanz erzeugt. Das Thier übt also vegetative Thätigkeiten aus. Es besitzt ausserdem Organe der Sinneswahrnehmung, ähnlich den entsprechenden Organen des menschlichen Körpers, und es benutzt diese Organe zur Thätigkeit. Diese Sinnesorgane wären aber überflüssig und ganz unerklärlich, wenn sie nicht zu einer entsprechenden Thätigkeit dienten. Die Erscheinungen der äusseren Sinnesthätigkeit, z. B. des Sehens, Hörens, Fühlens u. s. w., beobachten wir aber ebenso an den Thieren, wie wir sie an anderen Menschen beobachten, insofern sie nämlich bei Thieren und Menschen wenigstens der ganzen Gattung nach die gleichen sind. Mit demselben Rechte und mit derselben Gewissheit, womit wir auf die Thatsache des Hörens bei einem anderen Menschen schliessen, zu dem wir sprechen, müssen wir auch das Vorhandensein des Hörens beim Hunde und Pferde annehmen, die auf unseren Ruf sich bewegen und ihm folgen. Auch ein Gedächtniss und eine Phantasie kommt bei höheren Thieren vor, z. B. bei den Tauben, wodurch sie ihre Ortsbewegung leiten. Ebenso ist die Thatsache des Träumens beim Hunde constatirt, welcher im Schlafe bellt. Endlich findet sich bei Thieren ein Instinct, wodurch sie Nützliches und Schädliches unterscheiden. Diese Thatsachen sind aber solche, welche den menschlichen Sinnesthätigkeiten ähnlich sind, sie beginnen im Thiere und verlaufen in ihm. Sie sind also sensitive Selbstbewegungen. (Augustinus ep. fundamenti c. 17. n. 20; de duabus anim. c. 4. n: 4.) Endlich empfindet das Thier, dass es empfindet, hat also ein Selbstbewusstsein oder Selbstgefühl, was offenbares Zeichen des Lebens ist, dessen Wesen in der Selbstbewegung oder Selbstanregung zu irgend einem Thätigsein besteht. Das Thier öffnet seine Augen, bewegt sie in bestimmter

ichtung, um einen Gegenstand zu suchen und anzuschauen. Diese hätigkeit ist freilich kein Wissen, sondern nur ein Empfinden, welches ur Ortsbewegung verwandt wird. Das aber leistet keiner der fünf usseren Sinne, die wir im Menschen finden. Es muss also, weil erahrungsmässig irgend ein Zusammenhang in dieser Reihe von Erscheinungen vorauszusetzen ist, das Thier wirklich empfinden, dass es einen egenstand gesehen hat, und es muss fühlen, dass es den Gegenstand icht sieht, wenn es sein Auge nicht darauf gerichtet hat. Dem Thiere ommt also wirkliches Leben zu. Der wesentliche Unterschied der hiere von den Pflanzen besteht in der Empfindung oder Sinneswahrehmung, wie Aristoteles sagt: *διαφέρει δ' αἰσθήσει τὰ ζῶα τῶν ζώνων μόνον.* (De gen. an. 1, 23.) Das Thier nimmt äussere Eindrücke i sich auf. (Arist. de an. 2, 12 § 4; 3, 2 § 3.) Ihm kommt das uf Empfindung beruhende sinnliche Leben zu, *τὸ αἰσθητικόν*, das vom egetativen Leben getragen und bedingt wird. (Ib. 2, 2; 2, 5.) Diese tufe des Lebens enthält verschiedene Grade der Vollkommenheit. Alle hiere aber haben einen Sinn, nämlich das Tastgefühl, gemeinsam. Ib. 2, 3. Vgl. Biese II, 142.)

2. Das erste Princip der Empfindung als einer Selbstbewegung t daher die sensitive Seele, welche das thierische Lebensprincip ist. ach dem allgemeinen Begriff von Seele muss daher die sensitive Seele) definirt werden: die erste Seinsverwirklichung des physischen orgaischen Körpers, welcher zum sensitiven Leben befähigt ist. Sie ist ls substantiale Wesensform selbst kein Körper. Substantiale Wesensrm ist sie aber als erstes Lebensprincip im Körper, an welchem die rscheinungen des sensitiven Lebens hervortreten. Denn jenes erste ebensprincip ist dasjenige, wodurch das Thier seinem Wesen nach ebildet ist: und das ist eben das Princip seines sensitiven Lebens, enn durch die sensitiven Erscheinungen unterscheidet sich das Thier on der Pflanze. Weil aber in dem substantialen Ganzen, welches aus em stofflichen Seinselement und einer bestimmten Wesensform zuammengesetzt ist, nur eine einzige solche Wesensform vorkommen ann, welche den an sich noch indifferenten Stoff im Sein verwirklicht nd ihn zu dieser bestimmten Substanz macht, so kann auch in der ubstanz, die wir Thier nennen, nur eine einzige solche Wesensform orkommen, und diese ist das erste Princip des sensitiven Lebens oder ie sensitive Seele. Als Wesensform der aus ihr und dem Stoff zuammengesetzten Substanz ist sie selbst ein Wesenstheil der ganzen ubstanz und gehört somit zur Classe der Substanzen. Indess ist sie och so sehr auf den Stoff angewiesen und so sehr von ihm im Sein bhängig, dass sie, wie die Thatsachen des sensitiven Lebens beweisen, hne ein körperliches Organ sich überhaupt nicht bethätigen kann. ie Sinnesthätigkeit ist nämlich nur auf die Wahrnehmung einzelner örperlicher Dinge beschränkt, denn jede Sinnesthätigkeit erfolgt nur auf

individuelle Eindrücke. Das Princip der Individuation, d. h. der Grund für das individuelle Sein eines Dinges, liegt aber im Stoffe. Also ist der Stoff selbst auch der Grund dafür, dass ein Körper sinnlich wahrnehmbar ist, indem er auf die körperlichen Organe des ihn erkennenden Subjectes irgendwie einwirkt. Der Intellect dagegen ist im Stande das Allgemeine zu erkennen, was als solches eben durchaus immateriell ist. Die sensitive Seele als solche ist daher auf eine materielle Thätigkeit beschränkt. Ferner sind die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände nur Qualitäten der Körper, wie z. B. Licht, Wärme u. s. w. Der Intellect dagegen erkennt unkörperliche Dinge, z. B. die Wahrheit, die Schönheit, die Ordnung der Dinge u. s. w. Ferner ist kein Sinn im Stande, sich selbst oder seine eigene Thätigkeit zu erkennen; denn der Gesichtssinn sieht sich nicht selbst, wenn er sieht, und er sieht nicht, dass er sieht, obwohl das Thier fühlt oder sich bewusst ist, dass es sieht, wenn es wirklich sieht. Der Intellect dagegen erkennt sich selbst und erkennt, dass er erkennt, indem er über sich selbst reflectirt, weil die Thätigkeitsweise der Sinne überschreitet. Ferner wird die Ausübung der Sinnesthätigkeit von dem Uebermaasse ihres besonderen Gegenstandes gehindert, wie z. B. das Sehen vom Uebermaasse des Lichtes beeinträchtigt wird. Dies ist aber beim Intellect nicht der Fall. Der höhere Grad der intellectuellen Erkennbarkeit eines Gegenstandes stört nicht die Thätigkeit des erkennenden Subjectes, sondern vervollkommnet dieselbe. Die sensitiven Thätigkeiten sind also von den intellectuellen wesentlich verschieden. Endlich ist die Sinnesthätigkeit eine einförmige und von Natur aus bestimmte: sie erstreckt sich nicht auf mehreres der Art nach Verschiedenes und umfasst nicht das Entgegengesetzte, wie aus dem Leben der Thiere hinlänglich bekannt ist. Die Thiere ermangeln daher der Fortbildungsfähigkeit und der verständlichen und für den Ausdruck des Allgemeinen angelegten Sprache, welche immer ein intellectuelles Erkennen voraussetzt. Die Thiere haben also keinen Verstand. Die sensitive Seele ist daher in ihrer ganzen eigenthümlichen Thätigkeit auf körperliche Organe angewiesen und somit in ihrem Thätigsein ganz vom Stoff abhängig. Das Thätigsein folgt aber der Natur des Seins der Substanz. Die sensitive Seele ist daher auch ihrem substantialen Sein nach vom Stoff abhängig; sie kann nur in ihrem organischen Körper existiren. Sie kann also nicht für sich subsistiren. Sie ist also eine Substanz, die in Bezug auf ihre besondere Wesenheit unvollkommen ist, weil sie nur Theil der ganzen Substanz ist, die aus dem Körper und der Thierseele sich zusammensetzt. (Vgl. Th. c. gent. 2, 66; 2, 49.)

3. Aus der Natur des Seins der sensitiven Seele ergibt sich ihr Ursprung und ihre Dauer. Das Werden kommt dem Ganzen zu, welches dem substantialen Sein nach aus dem Stoffe und einer Wesensform besteht. Das Thier entsteht als ein solches Ganzes, als die lebendige

Substanz, der das sensitive Leben eigen ist. Die Wesensform wird nicht im strengen Sinne des Werdens, sondern das Ganze wird das, was es ist, durch seine Wesensform. Die sensitive Seele entsteht also mit dem Ganzen, d. h. mit dem lebendigen Thiere, indem sie durch die bewirkenden Ursachen der Erzeugung aus der Möglichkeit oder Seinsanlage des Stoffes heraus verwirklicht wird. Wie sie in ihrem Sein vom Körper abhängig ist, so ist sie es auch in ihrer Entstehung, welche der Weg zum Gewordensein ist. Der Same, der als solcher noch kein wirkliches Leben und somit noch keine wirklich gewordene Seele besitzt, enthält aber das Leben und sein erstes Princip, die sensitive Seele, der Möglichkeit nach, und diese Seinsanlage wird durch den Zeugungsprocess verwirklicht. Da die sensitive Seele im Sein vom Körper abhängig und an ihn gebunden ist, so ist sie nicht unsterblich, sondern vergänglich und hört auf zu sein, sobald die nothwendige Organisation des Körpers zerstört ist oder irgendwie aufhört. An sich ist kein Lebensprincip theilbar, weil es selbst kein Körper ist. Wo der Körper als Träger der Seele, die seine Wesensform ist, selbst als dieser bestimmt organisirte Körper untheilbar ist, da ist auch seine sensitive Seele in jeder Beziehung untheilbar. Wo aber die Organisation des Körpers für eine bestimmte Art des sensitiven Lebens bei der Theilung dieses Körpers noch bestehen bleibt, da ist auch die sensitive Seele zwar nicht an sich, aber wegen des Körpers zufällig theilbar, wie dies bei den niederen Thieren der Fall ist. Aus dem unvollkommenen Seinszustande der sensitiven Seele ergibt sich auch die Haltlosigkeit der Einwände gegen die Vivisection, die nur insoweit eine Berechtigung haben können, als sie aus den Folgen genommen sind, welche der Missbrauch der Vivisection auf die Entwickelung von schlechten Leidenschaften des Menschen haben kann. Das Thier, dem nur das sensitive Leben zukommt, fühlt allerdings Schmerz, aber es fühlt ihn, ohne ihn intellectuell zu begreifen; es fühlt ihn als den einzelnen individuellen Sinneseindruck, worin sich sein Leben im gegenwärtigen Moment bethätigt, ohne Reflection. Es fühlt, aber es fühlt nicht wie wir: denn der sinnliche Schmerz wird in unserer Erkenntniss vertieft. Es ist nicht Person und kann deshalb nicht Träger von Rechten und Pflichten sein. Es ist rechtlos und somit im juristischen Sinne nur eine Sache, die dem freien vernunftgemässen Gebrauche des Menschen unterworfen ist, der sie zur Nahrung, zum Nutzen, zur Entwickelung seiner eigenen Kräfte in gesundem Sport gebrauchen kann, z. B. beim Salmstechen, Taubenschiessen u. s. w.

4. Die Arten der rein sensitiven Seele ergeben sich aus der Eintheilung des Thierreiches. 1) Die sicherste Eintheilung der Thiere ergibt sich aus der Verschiedenheit ihrer natürlichen Thätigkeiten, also aus den sensitiven Lebenserscheinungen. 2) Darauf folgen die Eigenschaften der Gattung und der Art, da sie aus der Wesensform entspringen.

3) Hierauf folgt erst die Bestimmung der stofflichen Organisation, also die morphologische Bestimmung, wodurch wir die Eigenschaften und die Thätigkeit des Thieres leichter erkennen. Die Organisation lässt dabei mehr erkennen als der blos anatomische Bau. Häckel sagt, dass sich die Organe der Sensation und Ortsbewegung, Haut, Nerven und Muskeln aus dem Ektoderm des Eies entwickeln, während die Organe der Ernährung und Reproduction, die Blutgefässe aus dem Endoderm entstehen. (Evolution of Man I, 196.) Demgemäss müsste in einer richtigen Eintheilung vom Ektoderm ausgegangen werden; und dann würde z. B. der Amphioxus seinen hohen Rang, der ihm über den Termiten und Bienen blos wegen einer rudimentären Wirbelsäule angewiesen wird, verlieren, da er weder Schädel noch Gehirn besitzt und physiologisch zu den niedrigsten Formen thierischen Lebens gehört. 4) Accidenzen endlich, wie Farbe, Behaarung, Lage und Gestalt der Hörner, Zahl der Schuppen u. s. w., sind nützlich zur Bestimmung von Variationen echter Arten, aber unwesentlich zur Bestimmung der Arten selbst. (Vergl. Harper, Metaphysics II, 531—534. Biese II, 184—205. Santi, Istituzioni di Anatomia comparata 2. ed. p. 73 sq.)

„Zweck sein selbst ist jegliches Thier, vollkommen entspringt es
Aus dem Schooss der Natur und zeugt vollkommene Kinder.
Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen,
Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild.
. . . . . .

So ist jedem der Kinder die volle reine Gesundheit
Von der Mutter bestimmt: denn alle lebendigen Glieder
Widersprechen sich nie und wirken alle zum Leben.
Also bestimmt die Gestalt die Lebensweise des Thieres;
Und die Weise des Lebens, sie wirkt auf alle Gestalten
Mächtig zurück. So zeigt sich fest die geordnete Bildung,
Welche zum Wechsel sich neigt durch äusserlich wirkende Wesen.
Dort im Innern befindet die Kraft der edlern Geschöpfe
Sich im heiligen Kreise lebendiger Bildung beschlossen."

(Göthe, Metamorphose der Thiere.)

Drittes Capitel.

Das Wesen der menschlichen Seele.

„Τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος· οὕτως ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος."

Ethica Nicom.

Die dritte und höchste Stufe des Lebens offenbart sich in der Thätigkeit des Intellects, womit der Mensch begabt ist. Die menschliche Seele ist aber für uns der vorzüglichste Gegenstand der psychologischen Wissenschaft, insofern wir auf Selbsterkenntniss angewiesen sind. Es ist daher das intellectuelle Leben zuerst am Menschen zu betrachten, und darauf zweitens zu untersuchen, ob es sich auch bei körperlosen Wesen finden kann, die wir reine Geister nennen müssten. Das Princip des intellectuellen Lebens, welches sich im Menschen findet, erfordert daher zunächst eine besondere Untersuchung. Die menschliche Seele wird zuerst ihrem Wesen nach betrachtet, und darauf wird ihr Thätigsein untersucht. Das Wesen der menschlichen Seele ist der Gegenstand dieses Capitels. Zuerst wird das Wesen der Seele selbst betrachtet, und darauf zweitens seine natürliche Beziehung zum Wirklichsein. Das Wesen der Seele ist aber sowohl an sich wie in ihrer Verbindung mit dem Leibe zu bestimmen. An sich betrachtet ist die Seele die einzige Wesensform des Körpers, gehört zur Gattung der Substanzen und zwar der einfachen Substanzen und zur besonderen Art der geistigen Substanzen. Ihre Verbindung mit dem Körper ist die Belebung des Leibes durch die Seele. Aus der Beziehung der Seele zum Wirklichsein, sowohl dem Werden wie dem fertigen Sein nach, folgt ihr Ursprung und ihre Dauer. Das dritte Capitel zerfällt daher in sieben Paragraphen: 1. die Einheit der Seele, 2. die Substantialität der Seele, 3. die Einfachheit der Seele, 4. die Geistigkeit der Seele, 5. die Belebung des Leibes durch die Seele, 6. der Ursprung der Seele, 7. die Dauer der Seele.

§ 1. Die Einheit der Seele.

1. Von der Erfahrung ausgehend erkennen wir dem Menschen Leben zu. Dafür zeugen seine Lebensfunctionen, welche eine Selbstbewegung von Innen und sogar immanente Thätigkeiten offenbaren. Der menschliche Körper besitzt eigenthümliche Lebenserscheinungen; in ihm finden sich die vegetativen und sensitiven Functionen. Ausserdem offenbaren sich am lebendigen Menschen die Functionen des Intellects, nämlich die Erkenntniss des Allgemeinen und Uebersinnlichen, woraus die wissenschaftliche, religiöse, politische und künstlerische Thätigkeit entspringt, die mit Selbstbewusstsein und nach bestimmten vorgesetzten Zwecken mit einer erst später zu untersuchenden Freiheit der Wahl ausgeübt wird. Der Mensch ist unter allen lebendigen Dingen am vollkommensten organisirt: er allein hat unter allen Thieren die aufrechte Stellung, er allein spricht, er allein wird durch seine Natur zu einer selbstgeregelten Familien- und Staatsgesellschaft bestimmt. (Arist. hist. an. 9, 1 p. 608. b. 6; de part. an. 4, 10 p. 687 a. 18; 3, 6; de respir. c. 13; Pol. 1, 2; 3, 6; Eth. 8, 14. Biese II, 292 ff.) Er erscheint in der naturphilosophischen Betrachtung wegen seiner Vollkommenheit als das Ziel und der Mittelpunct der Welt. Er ist die individuelle und zugleich vollendetste Zusammensetzung aller übrigen Gebilde der Natur, eine Welt im Kleinen, ein Mikrokosmos. (Arist. Polit. 1, 8. Biese II, 93.) Er allein ist Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Weil dem Menschen das Leben im höchsten Sinne zukommt, so muss er auch ein erstes reales Princip seines Lebens, also eine Seele, in sich haben.

2. Jedes Ding hat als solches in dem Maasse eine Einheit, als es ein Sein besitzt. (I, 65.) Der Mensch als Träger seiner Lebenserscheinungen ist aber ein Ganzes, nämlich der durch die Seele als erstes Lebensprincip belebte menschliche Körper. 1) Der Körper als solcher kann aber, wie oben gezeigt ist, nicht Lebensprincip sein. Er muss also ein solches von ihm selbst verschiedenes reales Princip in sich besitzen. Und nur das aus beiden dem Sein nach zusammengesetzte Ganze nennen wir den lebendigen Menschen im Unterschied von seinem Leichnam, in dem wir keine menschliche Lebenserscheinung wahrnehmen, und den wir nicht mehr Mensch nennen. Dasjenige also ist der Mensch, was die menschlichen Thätigkeiten hervorbringt und ausführt. Weil aber die sensitive Thätigkeit, ebenso wie die vegetative, vom Lebensprincip nur durch körperliche Organe ausgeübt wird, und weil sich aus diesen Thätigkeiten allein die Erscheinungen des höheren menschlichen Lebens nicht erklären lassen, so ist der Mensch aus Seele und Leib zusammengesetzt. Er ist also nicht die Seele allein. (Th. I. 75. 4.) Diese Zusammensetzung muss aber eine solche sein, worin das Lebensprincip seiner Natur nach die Wesensform des Körpers ist.

andernfalls hätten der Körper und seine Theile ihr wesentliches Sein als menschlicher Körper und als menschliche Glieder nicht durch das Princip des menschlichen Lebens. Jedes Ding hat aber das Sein durch seine Wesensform, welche Aristoteles *τὸ τί ἦν εἶναι* nennt. Weil aber die Einheit dem Sein folgt, so hat jedes Ding auch seine Einheit durch die Wesensform. Wenn also das erste reale innerliche Lebensprincip im Menschen, nämlich die menschliche Seele, seine Wesensform ist, so kann auch im Menschen nur eine einzige solche Seele vorhanden sein. Hätte er mehrere Wesensformen, so wäre er nicht Eins, sondern eine Mehrheit von Wesen. 2) Eine Mehrheit von ersten Lebensprincipien in ein und demselben Individuum ist unmöglich. Alle Dinge, welche von einem identischen Wesen mit Rücksicht auf dessen verschiedene Seinsformen ausgesagt werden, kommen einander nicht mit innerer Nothwendigkeit und nicht wesentlich, sondern nur zufällig zu; sie dürfen also auch von einander nur in zufälliger Weise ausgesagt werden. Wenn z. B. Socrates wegen seiner Hautfarbe weiss und wegen seiner Wissenschaft Philosoph genannt wird, so kommt dem Philosophen nur zufällig zu, dass er weiss ist. Gäbe es also im Menschen wegen seiner dreifachen Lebensfunctionen drei Lebensprincipien, so müssten die Eigenschaften dieser drei Seelen nur zufällig von einander ausgesagt werden. Mensch wird jemand genannt wegen seines intellectuellen Lebens, wodurch er sich vom Thier unterscheidet, und wegen seines intellectuellen Lebensprincipes. Wegen des Princips des sensitiven Lebens wird aber derselbe Mensch ein thierisches Wesen genannt. Wegen des Princips des vegetativen Lebens wird endlich eben derselbe ein lebendiges organisches Wesen genannt. Gäbe es also mehrere sachlich verschiedene Seelen im Menschen, so wäre es nur zufällig wahr, dass der denkende Mensch sinnlich wahrnimmt, sich ernährt, wächst u. s. w. Die Sätze: der Mensch ist ein Thier, und der Mensch ist ein lebendiges organisches Wesen, wären nur zufällige Aussagen. Allein das ist falsch. Im Wege der Zeugung entsteht das Thier eher als der denkende Mensch, und dem sensitiven Leben geht im Wege der Zeugung das vegetative voraus. Die Bestimmung des vegetativen Lebens zum sensitiven und des sensitiven zum intellectuellen ist die Hinordnung der natürlichen Anlage zu ihrer Verwirklichung; denn die niederen Verrichtungen dienen den höheren, welche ohne Voraussetzung der niederen gar nicht zu Stande kommen. Der Mensch, dessen Ernährungsprocess nicht mehr vor sich geht, hört auf sinnlich wahrzunehmen und zu denken. In dieser Auffassung wird daher die Aussage: der Mensch ist ein thierisches Wesen, allerdings eine wesentliche Aussage, aber nur bezüglich des Subjectes, nicht bezüglich seiner verschiedenen Lebensfunctionen selbst. Das Menschsein wird also vom thierischen Wesen nicht an sich und wesentlich ausgesagt: sondern das thierische Wesen wird dem Menschen an sich und wesentlich zugeschrieben. Also sind jene Aussagen wegen

der sachlichen Bestimmung der drei Lebensformen auf einander logisch nur zufällige Aussagen. Aber nach allgemeinem Sprachgebrauch sind sie dennoch mit Rücksicht auf das identische Subject wesentliche Aussagen: ein identisches Subject ist wegen ein und desselben Principes lebendiges Wesen, thierisches Wesen und menschliches Wesen. Der Mensch ist als solcher, insofern er Mensch ist, ein thierisches Wesen; und das Thier, insofern es dieses ist, ist ein lebendiges organisches Wesen. Also ist die Einheit des Lebensprincipes im Menschen nothwendig. 3) Ferner dürften die verschiedenen Kräfte, wodurch die Seele sich bethätigt, sich im Menschen nicht gegenseitig stören, wenn sie verschiedenen Seelen angehörten. Allein die vegetativen Functionen behindern thatsächlich den Intellect, ebenso wie die Krankheiten des Körpers die sensitive und intellectuelle Thätigkeit stören, und wie umgekehrt das Denken die vegetativen Processe und selbst die sinnliche Wahrnehmung stört. Diese Thätigkeiten selbst sind aber nicht einander entgegengesetzt, sondern ganz und gar verschieden. Da sie aber, ohne selbst in einem Gegensatz zu stehen, sich dennoch gegenseitig hindern, so kann der Grund für diese Thatsache nicht in ihnen selbst, sondern nur in ihrer Vereinigung in einem einzigen Subjecte gesucht werden. Das aber, wodurch sie im Menschen als in ihrem Subjecte geeinigt sind, kann nur das Einheitsprincip desselben sein, welches als solches eins sein muss und erstes Lebensprincip genannt wird. 4) Leugnet man die Einheit der Seele im Menschen, so ergibt sich eine Reihe von Widersprüchen. Erstens wäre die Einheit des Menschen, der die drei Lebensfunctionen ausübt, nur eine zufällige, aber nicht schlechthin vorhandene. Alles, was zu einem Seienden, nachdem es in seinem Sein vollständig fertig geworden ist, noch weiter als ein neues Sein hinzukommt, tritt zu dem schlechthin Seienden nur als ein Accidenz hinzu, weil es nicht mehr zum Wesen dieses Dinges als des Seienden gehört. Jede substantiale Wesensform macht aber das Ding, in welchem sie ist, zu einem schlechthin Seienden, wonach das Ding diese der Art nach bestimmte Substanz und nichts anderes ist. Die vegetative Seele ist eine solche Wesensform, wie früher gesagt ist. Also könnte die sensitive und die intellectuelle Seele nur accidentell zur vegetativen hinzukommen. Zweitens: wäre das Wesen des Menschen nicht die Einheit von Seele und Leib, sondern nur die Seele selbst, die sich des Körpers bedient, so wie der Reiter sich des Pferdes bedient, so wäre das Wesen des Menschen entweder in der intellectiven Seele oder in mehreren Seelen zu suchen. Nimmt man mehrere Seelen an, so ist die Einheit des Menschen ganz aufgehoben und bestände nur in der accidentalen Vereinigung von mehreren Wesen, die für sich unverändert in der Einigung erhalten bleiben. Nimmt man aber die intellectuelle Seele, die sich eines sensitiven Körpers bedient, als das Wesen des Menschen an, so ist wiederum die Einheit des Wesens im Menschen schlechthin aufgehoben. Drittens:

Aus mehreren Dingen kann nur dann Eins werden, wenn ein einigendes Princip wirklich vorhanden ist. Nur da, wo die Elemente der Verbindung sich wie Seinsanlage und die dazu gehörige Seinsverwirklichung verhalten, werden beide Elemente durch sich selbst, d. h. durch ihre natürliche auf einander angelegte Seinsbestimmung schlechthin eins, nämlich ein Seiendes schlechthin, ohne dass es eines neuen einigenden Principes bedarf. Gäbe es im Menschen mehrere Seelen, die alle wahre Seelen, also Principien der Selbstbewegung sind, so müssten sie durch etwas von ihnen Verschiedenes vereinigt werden, um den einen Menschen zu bilden. Dieses neue einigende Princip ist nicht der Körper; einmal weil kein Körper als solcher Lebensprincip ist, und weiter, weil er thatsächlich als lebender Körper erst durch die Seele zusammengehalten und in seiner Einheit gebildet wird: denn er zerfällt ja, sobald die Seele nicht mehr in ihm ist. Das einigende Princip muss also etwas sein, was als Wesensform den Körper verwirklicht: und das muss als einigendes Princip zuletzt doch Eins sein, wenn man nicht ins Unendliche fortschreiten will. Endlich müsste sich, bei Annahme mehrerer Seelen, das Ganze der Seele zum Ganzen des Körpers wie die einzelnen Seelen zu den Theilen des Körper verhalten. Dies ist nicht der Fall; denn erstlich entspricht der intellectuellen Seele in ihrer eigensten Thätigkeit gar nichts Körperliches; und zweitens dürften sich in ein und demselben Körpertheile nicht verschiedene Seelen finden, während doch ein und derselbe Körpertheil sowohl ernährt wird und wächst wie auch empfindet, also sowohl von der vegetativen wie von der sensitiven Seele belebt und bewegt wird. (Vgl. Th. c. gent. 2, 57. 58. Q. de spirit. creat. a. 3.)

3. Es gibt also im Menschen nur ein einziges reales erstes Lebensprincip, d. h. nur eine einzige Seele, welche die verschiedenartigen Lebenserscheinungen hervorbringt. Die Arten und ebenso die Wesensformen, wodurch die Arten der Dinge gebildet werden, unterscheiden sich nach dem Grade der Vollkommenheit. Die belebten Gegenstände sind vollkommener dem Sein und dem Thätigsein nach als die unbelebten; die Thiere sind vollkommener als die Pflanzen, die Menschen sind vollkommener als die Thiere, bei deren höchsten Arten sich nur eine so hohe Entwickelung der Sinnesthätigkeit findet, dass sie gleichsam eine Voraussetzung auf den im Menschen wirklich vorhandenen Verstand zu sein scheint. Innerhalb dieser Gattungen gibt es wiederum verschiedene Grade der Seinsvollkommenheit. Daher vergleicht Aristoteles die Arten der Dinge mit den Zahlen, welche sich wesentlich durch Addition und Subtraction der Einheit differenziren. Ebenso vergleicht er die verschiedenen Lebensprincipien mit den Arten der geometrischen Figuren, von denen eine die andere in sich enthält, wie z. B. das Viereck das Dreieck, das Fünfeck das Viereck einschliesst. Man kann nämlich aus dem n Eck durch Theilung alle übrigen Figuren ableiten, da sie alle vom n — 1 Eck bis zum Dreieck, für welches die Formel

ihrer substantialen Vollkommenheit zu. An sich verhalten sich, w
Aristoteles sagt, die Arten der Dinge wie die Zahlen, lassen also
sich keine Gradunterschiede der Vollkommenheit zu. Aber nicht je
Verschiedenheit der Wesensform bewirkt eine Verschiedenheit der
sondern nur solche Wesensunterschiede bewirken auch Artunterschi
welche aus den Principien der Wesensformen oder aus den verschiede
Begriffen derselben selbst entspringen. (Th. c. gent. 2, 81.) Je be
ein Körper organisirt und dadurch für die Aufnahme eines Lebe
principes beanlagt ist, um so besser wird auch die Seele in ihm thä
sein, wenn sie in ihm verwirklicht ist: denn die Seinswirklichkeit
immer der Seinsanlage, zu der sie gehört, proportionirt. Seinswirkli
keit und Wesensform werden nämlich im Stoffe aufgenommen ge
der Aufnahmefähigkeit des Stoffes: denn das Sein als solches wird
die Dinge aufgenommen. (I, 41.) Daher ist auch beim Menschen
besser organisirte Körper der Träger einer Seele, die vollkommener
Lebensfunctionen ausübt; und Aristoteles gibt deshalb die Feinheit
Tastsinnes, worin sich die vollkommenere Organisation des Nervensys
zeigt, als Zeichen höherer intellectueller Begabung an. Ohne dass
das Wesen der menschlichen Seele verändert würde, kann dennoch
substantiale Vollkommenheit in den menschlichen Individuen eine grö
oder geringere sein, je nach der durch die Organisation bedingten
nahmefähigkeit, die der Leib für das Lebensprincip besitzt. (Th. 1. 8
Diejenige Verschiedenheit der Seinsformen, welche aus der Anlage
Stoffes entspringt, bewirkt also keinen Unterschied der Art nach,
dern nur der Zahl nach, nämlich der Individuen derselben Art. D
individuelle Unterschied kommt also daher, dass der Stoff in
eigenthümlichen Seinsweise als substantiales Seinselement des Körpers
Wesensform der Zahl nach in den Individuen derselben Art differe
Der individuelle Unterschied ist ein Zustand der Substanz, also
Seele selbst, und als solcher muss er auf die Kategorie der Sub
zurückgeführt werden. (I, 126. Vgl. Th. 1. 85. 7 ad 3.) Daraus
klären sich die verschiedenen Anlagen, Genie, Talent, Temperament u.
deren Beschreibung die empirische Psychologie unternimmt, und
als individuelle Unterschiede von der metaphysischen Psychologie
weiter untersucht werden.

§ 3. Die Einfachheit der Seele.

1. Da die menschliche Seele eine Substanz ist, so frägt es
weiter, ob sie als Substanz einfach oder zusammengesetzt ist. Die S
verrichtet im Menschen als Lebensprincip thatsächlich verschiedene Fu
tionen; sie besitzt also die Kraft, ebensoviele Functionen zu verrich
und diese sind zusammen in der Seele als ihrem ersten Lebenspr
enthalten. Insofern also ist die Seele ein Ganzes, weil sie verschie

fteäusserungen hervorbringen kann. Hier handelt es sich jedoch
t darum, sondern vielmehr um die Natur der Seele selbst als ein
ndes; und es frägt sich, ob die Seele als ein in sich selbst Seiendes
er dem substantialen Sein nach aus Theilen zusammengesetzt ist.
: Substanz kann aber in doppelter Weise zusammengesetzt sein,
al aus integrirenden Theilen, die unter einander ähnlich sind, weil
lle ein und dasselbe Wesen haben. Dies ist der Fall bei allen
edehnten Substanzen, deren Quantität ein Accidenz der Substanz
so dass die Natur eines solchen Dinges eben darin besteht, dass
Substanz accidental ausgedehnt sein muss, wie die Körper, welche
olge des stofflichen Elementes Theile in sich selbst haben müssen,
wenn von den übrigen Eigenschaften der Quantität abgesehen wird.
36.) Eine solche Substanz ist also zusammengesetzt, indem sie
le hat, die aus der Quantität als dem dieser Substanz wesentlich
hörigen Accidenz folgen. Eine Substanz kann aber, auch wenn sie
titativ nicht zusammengesetzt ist, dennoch dem Sein nach aus wirk-
n Wesenstheilen zusammengesetzt sein. Die menschliche Seele ist
in beiden Beziehungen einfach.

2. Die Seele hat keine quantitativen Theile, sie ist nicht aus-
mt. 1) Die Seele ist kein Körper, wie früher gezeigt wurde.
hat sie kein stoffliches Seinselement, woraus das Ausgedehntsein
n könnte. 2) Die Natur der Seele lässt keine Ausdehnung zu.
ausgedehnte Ding ist nämlich erstens so beschaffen, dass nur ein
desselben einen anderen berühren kann, während die ganze Sub-
nicht sich selbst ganz berührt. Bei der körperlichen Berührung
richt stets ein mathematisch bestimmbarer Punct des einen Körpers
ebenso bestimmbaren Puncte des anderen Körpers: und dasselbe
r Fall, wenn ein Theil eines Körpers einen anderen Theil des-
n Körpers berührt. Wenn also bei dieser Berührung ein Punct
inen Theiles einen anderen Punct des anderen Theiles berührt, so
mathematisch beide Puncte eins, ihr Abstand ist gleich Null,
nd ihr Abstand von jedem anderen Puncte des Körpers niemals
Null wird. Die Seele dagegen als Princip der intellectuellen
gkeiten ist im Stande, über sich selbst zu reflectiren: sie erkennt
elbst, nicht nur einem Theile nach, sondern ihrer ganzen Substanz
Ebenso kann sie beim Erkennen einen Gegenstand als das, was
also ganz begreifen, und nicht nur theilweise, und zwar thut sie
hne quantitative Berührung dieses Gegenstandes, der ja gar nicht
ich gegenwärtig zu sein braucht. Endlich erkennt sie ihren Gegen-
durch ihr ganzes Wesen, nämlich als intellectuelles Lebensprincip;
war erkennt sie ihn sowohl als ein Ganzes wie auch seine Theile,
l die der Quantität nach grösseren als auch die kleineren, wenn
erhaupt ausgedehnt ist. So berührt auch die menschliche Seele,
ihrem Körper wirklich ist, diesen eigenen ausgedehnten Körper

nicht in quantitativer Weise, sondern dadurch, dass sie ihm das [illegible] mittheilt, es in ihm erhält und ihn zu den Lebenserscheinungen [illegible] ihre Seinsbethätigung bewegt, so dass sie den ganzen Körper durch [illegible] Kraft allein berührt. (Th. c. gent. 2, 49; 56. Vgl. Caietanus in [illegible] 1. 52. 1.) Da aber die menschliche Seele nicht stofflich und [illegible] gar nicht ausgedehnt ist und keine quantitativen Theile haben [illegible] so ist es auch nicht denkbar, dass sie einem Theile nach zwar [illegible] immateriell, einem anderen Theile nach aber ausgedehnt sei: [illegible] dieser Theil, wonach sie ausgedehnt wäre, würde nicht die Natur [illegible] Seele haben, also selbst nicht Theil der Seele sein.

3. Die Seele hat keine Wesenstheile, sie ist also ihrem [illegible] nach nicht zusammengesetzt, sondern einfach. Jedes Lebens[illegible] muss als das, was es ist, einfach sein, weil es das sich selbst Bewe[illegible] ist. Angenommen nämlich, die Seele habe Theile, so muss man mindestens zwei Theile beilegen. Um die Lebenserscheinungen in [illegible] Annahme zu erklären, sind drei Fälle zu betrachten. Entweder ist der erste Theil der Seele die Hauptursache der Lebensbewegung [illegible] nur der zweite oder endlich beide zusammen. In den beiden [illegible] Fällen wäre nur derjenige Theil das erste Lebensprincip, welcher Hauptursache der Bewegung ist; und nur dieser Theil wäre in [illegible] heit die Seele, die dann jedenfalls nicht mehr zusammengesetzt, [illegible] einfach sein müsste, der Annahme gemäss, die zu Grunde gelegt [illegible] Der dritte Fall, der noch übrig ist, nimmt an, dass die beiden [illegible] der Seele nur zusammen das Lebensprincip sind. In diesem Falle [illegible] entweder beide Theile nur Theilursachen, setzen also nothwendig [illegible] neues drittes Princip voraus, welches die beiden Theile zum Le[illegible] princip machte und sie deshalb zur Hervorbringung der Lebensbe[illegible] erst vereinigen müsste. Dieses dritte Princip muss aber dem leben[illegible] Gegenstande innerlich sein, weil sonst die ganze Wirkung desselben [illegible] Aussen mechanisch hervorgebracht würde und nicht das Leben als [illegible] Selbstbewegung wäre. Dieses dritte Princip wäre dann allein die [illegible] Seele und wiederum einfach, wenn man nicht ins Unendliche fort[illegible] wollte, wodurch eben jede Erklärung unmöglich würde. Oder aber [illegible] Theile sind für sich Totalursachen; dann wäre jeder von ihnen [illegible] Lebensprincip: wir hätten also zwei wahre Seelen, von denen jede [illegible] Annahme gemäss einfach wäre. Dies wäre aber eine durchaus [illegible] lose Annahme, da sie die Seelen in ein und demselben lebendigen [illegible] stande beliebig und indefinit vervielfältigt. Endlich könnte der [illegible] Theil Hauptursache sein und der andere nur die secundäre Ur[illegible] der Lebensbewegung. Dann aber ist nur der Theil, der als [illegible] ursache thätig ist, das erste Lebensprincip, also die Seele, und [illegible] würde wiederum einfach sein. Also ist die Seele in allen denkb[illegible] Fällen einfach in Bezug auf ihr Wesen. Diese Einfachheit des We[illegible] welche jede Zusammensetzung aus Wesensbestandtheilen ausschl[illegible]

t die Natur der Seele als eine bestimmte Wesenheit, wonach die zur Gattung der einfachen Substanzen gehört. Dadurch ist aber in metaphysische Zusammensetzung, die jedem endlichen Sein zut, nicht ausgeschlossen, nämlich die reale Zusammensetzung aus Wesenheit und dem Wirklichsein der Existenz in jeder wirklich enden menschlichen Seele, und weiter die Seinszusammensetzung otentialität und Actualität, d. h. aus der im Wesen der Seele ltenen Seinsanlage zur Verwirklichung derselben sowohl im Sein n Thätigsein.

4. Die Wesenseinfachheit der Seele ergibt sich ebenso aus den deren Thätigkeiten der menschlichen Seele als Princip des intuellen Lebens im Erkennen und Wollen. 1) Die Seele erkennt he Gegenstände, also muss sie selbst einfach sein. Jede Thätigwird als das, was sie ist, aus ihrem Gegenstande erkannt, worauf erichtet ist. Jede Thätigkeit führt aber weiter zur Erkenntniss latur ihres Principes. Die Seele erkennt aber ganz unausgedehnte , z. B. den mathematischen Punct, der als solcher sinnlich nicht nehmbar ist. Also muss sie selbst einfach sein. (Augustinus de . an. c. 13.) 2) Die erkennende Seele ist sich der Einheit des ntnissvorganges bewusst, also muss sie selbst eine an sich ein- Substanz sein. Wir erkennen z. B. aus der richtigen Definition, Wahrheit oder Güte im Allgemeinen ist. Wäre die Seele aus en zusammengesetzt, deren wenigstens zwei angenommen werden ten, so sind folgende Fälle möglich. Entweder erkennt der erste den einfachen Gegenstand, z. B. das Wesen der Güte als solches, ändig oder der zweite oder beide zusammen, oder aber keiner nt ihn für sich vollständig. Im letzten Falle kann der an sich he Gegenstand überhaupt nicht erkannt werden, und dann käme Erkenntniss zu Stande und keiner der beiden Theile wäre die ectuelle Seele. Erkennt aber jeder der beiden Theile den ein- n Gegenstand vollständig, so wäre jeder eine wahre erkennende Seele somit einfach, und es müsste dann zwei unterschiedene Erkenntdes einen Gegenstandes geben, was jedoch unserem Selbstbewusstdurchaus widerspricht. Erkennt aber nur ein Theil den einfachen nstand wirklich vollständig, so ist nur dieser Theil die wahre und als solche eine einfache Seele. In ähnlicher Weise erweist die Einfachheit der Seele auch aus dem Vorgange des Wollens.

§ 4. Die Geistigkeit der Seele.

1. Die menschliche Seele ist ein substantiales Seiendes, sie gehört Kategorie der Substanzen. Sie ist ferner einfach, da sie nicht aus irrenden Theilen besteht, also keine Quantität besitzt, und ebenig in ihrem substantialen Sein aus unvollständigen Wesensbestand-

theilen zusammengesetzt ist. Sie gehört also zur Gattung der einfa
Substanzen. Dadurch ist aber die Natur der menschlichen Seele in B
auf ihre Art noch nicht bestimmt; es fehlt noch der specifische Un
schied. Einfach sind viele Dinge, ohne dass sie mit der menschli
Seele der Art nach übereinstimmen. Einfach ist z. B. der mathe
tische Punct: er ist etwas Reales, aber keine Substanz, sondern
ein Accidenz, nämlich die Grenze oder das Ende der Linie. Sein g
Sein besteht also nur in dem Begrenztsein eines anderen: als Gr
der Quantität hat er aber selbst keine Quantität und ist somit ei
Einfach sind ferner die substantialen Wesensformen der Körper in B
auf ihr eigenes Sein, insofern sie Seinsbestandtheile der einen, aus i
und dem stofflichen Seinselement zusammengesetzten, einheitlichen kö
lichen Substanz sind. Denn diese Wesensform, wodurch der K
das ist, was er wirklich ist, verwirklicht die reale Anlage des St
im Sein: offenbar kann es aber nur eine einzige substantiale F
wirklichkeit geben, welche, indem sie die Seinsanlage vollendet,
Substanz als solche bildet: jede andere noch hinzukommende Sei
vollkommnung ist, weil sie zum fertigen substantialen Sein hinz
nur eine accidentale Seinsform der Substanz. In ihrer Substanti
ist also die Wesensform der körperlichen Substanz einfach; ebens
ist sie auch einfach, insofern sie an sich nicht ausgedehnt ist; denn
dehnung als Quantität ist ein Accidenz der ganzen körperlichen
stanz, nicht aber das Accidenz der substantialen Wesensform. E
sind ferner die Seelen der Pflanzen und Thiere. Es gibt aber
sächlich und erfahrungsmässig drei Arten von Substanzen: erstlich
körperliche Substanz: diese ist in Bezug auf ihre substantiale We
form zwar einfach; als ein substantiales Ganzes, aus Stoff und We
form dem Sein nach gebildet, verlangt sie aber wegen des stoffl
Principes die Ausdehnung. Zweitens gibt es Substanzen, welch
Bezug auf ihr substantiales Sein unvollständig sind, indem sie subj
von demjenigen Principe abhängig sind, mit welchem sie zusam
erst diese bestimmte Art bilden. Diese substantial unvollkommen
stanz kann daher ohne jenes andere sie ergänzende Princip gar
sich bethätigen. Solcher Art sind die Seelen der Pflanzen und Th
deren Thätigkeiten nur durch körperliche Organe ausgeübt w
können. Diese Substanzen sind also unvollkommen, sowohl in B
auf die bestimmte Art, weil sie mit dem Körper zusammen erst
Pflanze und das Thier bilden, als auch in Bezug auf ihr substan
Sein, weil sie nur durch den organischen Körper sich bethätigen
eben deshalb auch nur in ihm sein können. Sie hängen daher so
in Bezug auf ihre specifische Thätigkeit wie in Bezug auf ihr Sein
Stoffe ab. Man hat sie im Unterschiede von den körperlichen S
stanzen wohl materielle Substanzen genannt, wobei aber nur ihre
hängigkeit von der Materie zu berücksichtigen ist; denn an sich

etrifft die Natur der Seele als eine bestimmte Wesenheit, wonach die Seele zur Gattung der einfachen Substanzen gehört. Dadurch ist aber die rein metaphysische Zusammensetzung, die jedem endlichen Sein zukommt, nicht ausgeschlossen, nämlich die reale Zusammensetzung aus der Wesenheit und dem Wirklichsein der Existenz in jeder wirklich existirenden menschlichen Seele, und weiter die Seinszusammensetzung aus Potentialität und Actualität, d. h. aus der im Wesen der Seele enthaltenen Seinsanlage zur Verwirklichung derselben sowohl im Sein wie im Thätigsein.

4. Die Wesenseinfachheit der Seele ergibt sich ebenso aus den besonderen Thätigkeiten der menschlichen Seele als Princip des intellectuellen Lebens im Erkennen und Wollen. 1) Die Seele erkennt einfache Gegenstände, also muss sie selbst einfach sein. Jede Thätigkeit wird als das, was sie ist, aus ihrem Gegenstande erkannt, worauf sie gerichtet ist. Jede Thätigkeit führt aber weiter zur Erkenntniss der Natur ihres Principes. Die Seele erkennt aber ganz unausgedehnte Dinge, z. B. den mathematischen Punct, der als solcher sinnlich nicht wahrnehmbar ist. Also muss sie selbst einfach sein. (Augustinus de quant. an. c. 13.) 2) Die erkennende Seele ist sich der Einheit des Erkenntnissvorganges bewusst, also muss sie selbst eine an sich einfache Substanz sein. Wir erkennen z. B. aus der richtigen Definition, was Wahrheit oder Güte im Allgemeinen ist. Wäre die Seele aus Theilen zusammengesetzt, deren wenigstens zwei angenommen werden müssten, so sind folgende Fälle möglich. Entweder erkennt der erste Theil den einfachen Gegenstand, z. B. das Wesen der Güte als solches, vollständig oder der zweite oder beide zusammen, oder aber keiner erkennt ihn für sich vollständig. Im letzten Falle kann der an sich einfache Gegenstand überhaupt nicht erkannt werden, und dann käme keine Erkenntniss zu Stande und keiner der beiden Theile wäre die intellectuelle Seele. Erkennt aber jeder der beiden Theile den einfachen Gegenstand vollständig, so wäre jeder eine wahre erkennende Seele und somit einfach, und es müsste dann zwei unterschiedene Erkenntnisse des einen Gegenstandes geben, was jedoch unserem Selbstbewusstsein durchaus widerspricht. Erkennt aber nur ein Theil den einfachen Gegenstand wirklich vollständig, so ist nur dieser Theil die wahre Seele und als solche eine einfache Seele. In ähnlicher Weise erweist sich die Einfachheit der Seele auch aus dem Vorgange des Wollens.

§ 4. Die Geistigkeit der Seele.

1. Die menschliche Seele ist ein substantiales Seiendes, sie gehört zur Kategorie der Substanzen. Sie ist ferner einfach, da sie nicht aus integrirenden Theilen besteht, also keine Quantität besitzt, und ebensowenig in ihrem substantialen Sein aus unvollständigen Wesensbestand-

absolut von der Materie ab; die Körperwelt bietet nur den erst Gegenstand der Erkenntniss dar, subjectiv aber ist das Erkennen sel eine von der Materie ganz unabhängige Thätigkeit. Also muss au das erste Princip des Erkennens, die menschliche Seele selbst, weil sich unabhängig von der Materie bethätigen kann, ein von der Mate unabhängiges Sein besitzen, also geistig sein. (Th. c. gent 2, 80.)

3. Die intellectuelle Erkenntniss des Menschen kann die Na aller Körper erfassen; denn an sich betrachtet, ist die Natur kei Körpers für unsere Erkenntniss unzugänglich. Thatsächlich schrei wir auch durch die Naturwissenschaften in dieser Erkenntniss bestän fort. Dies setzt aber eine solche Beschaffenheit des ersten Princip des menschlichen Erkennens, nämlich der Seele voraus, dass sie ihrer eigenen Natur nichts von dem, was sie erkennen kann, bes Wäre die Natur eines Körpers in der Seele, und wäre diese dann sel körperlich, so würde eben dasjenige, was auf diese Weise der Se innewohnte, die Erkenntniss anderer körperlicher Naturen hindern. Jed Körper hat eine im Sein durchaus bestimmte materiell besondere u einzelne Natur. Dasjenige Princip, welches die Naturen aller Körp in sich durch das Erkennen aufnimmt, kann also nicht selbst ein Körp sein; denn dann wäre es selbst materiell besondert und bestimmt u somit auf diese eine Natur beschränkt. Ebensowenig kann die Se ihre intellectuelle Erkenntniss durch ein körperliches Organ ausüb denn die einzelne bestimmte und besondere Natur jenes Organes lä die Erkenntniss der Natur aller Körper gar nicht zu. Die Seele s also subjectiv eine Thätigkeit aus, zu welcher der Körper selbst nic mitwirken kann: denn alles, was er thut, besteht nur in einer V anlassung und Vorbereitung der specifischen Erkenntnissthätigkeit, als solche aber von jeder körperlichen Thätigkeit verschieden ist. Nic kann aber durch sich selbst thätig sein, wenn es nicht durch sich sel subsistirt; denn nur das Seiende schlechthin, die Substanz, ist thät da alles Thätigsein ein Accidenz der Substanz, ein besonderes Sein d schlechthin Seienden ist. Jedes Ding ist also nur so thätig, wie s selbst Seinsverwirklichung und Seinsvollendung besitzt. Die mens liche Seele ist aber beim intellectuellen Erkennen durch sich selbst co subjectiv unabhängig von der Materie thätig, also hat sie ein von d Materie unabhängiges Sein, also ist sie eine geistige Substanz. (Th. 1. 75

§ 5. Die Belebung des Leibes durch die Seele.

1. Die menschliche Seele ist ihrem Begriffe nach das erste re Lebensprincip im menschlichen Körper. Dieses Princip ist eine einfa geistige Substanz. Also ist das erste reale Lebensprincip im mens lichen Körper eine einfache geistige Substanz. Hieraus ergibt sich Vereinigung der Seele mit ihrem Leibe sowohl in Bezug auf das S

wie auf das Thätigsein. In Bezug auf das Sein ist die Einheit der Seele und des Leibes im Menschen eine einzige Wesenseinheit. In jedem Ganzen, also auch in jedem lebendigen Wesen, ist nur eine substantiale Form vorhanden. 1) Jedes Ding wird in seinem Sein durch die erste Wesensform gebildet. Die erste Seinsform ist aber die substantiale, wodurch etwas schlechthin ein Seiendes wird, während alle anderen Seinsformen accidental zu der bereits im Sein fertig gewordenen Substanz hinzutreten. 2) Gäbe es mehrere Wesensformen in einem Ganzen, so würde ein Werden im naturphilosophischen Sinne insofern unmöglich sein, als ein Uebergang vom nichtsubstantialen Sein zum substantialen Sein nicht mehr statt finden könnte. Hätte also ein Ganzes ausser der ersten substantialen Wesensform noch eine zweite, so könnte es diese zweite nur durch Veränderung erlangt haben; aber es könnte nie das geworden sein, was es ist, nämlich das Ganze, welches zwei substantiale Wesensformen besitzen soll. Denn die Grenze des Werdens ist nur die substantiale Wesensform, wodurch ein Ding schlechthin als das, was es ist, ein Seiendes ist: diese Seinsform schlechthin wäre aber in dieser Annahme bereits vorhanden, ehe die zweite Wesensform hinzukäme. Also könnte die zweite Wesensform nicht wieder das hervorbringen, was schon vorhanden ist: sie würde vielmehr, wenn sie wirklich hinzukäme, das, was schon ist, verändern oder zu etwas anderem machen als das, was es ist. (Th. Q. de spirit. creat. a. 3; 1. 76. 4.) 3) Accidentale Seinsform ist diejenige, welche zu der vollständig gebildeten Substanz als weitere Seinsvollendung hinzukommt, ohne jedoch die bereits fertige Substantialität als solche im Sein zu vermehren. Durch die substantiale Wesensform wird aber der Stoff als ein unvollständiges substantiales Seinselement ergänzt und im Sein vollendet. Darin aber beruht das Wesen des Körpers im Unterschied vom Accidenz, welches im Wesen nicht eingeschlossen ist. 4) Die substantiale Wesensform ist die erste Seinsverwirklichung des Stoffes. Für jeden Stoff kann es aber nur eine einzige erste Seinsverwirklichung und deshalb auch nur eine einzige wirkliche substantiale Seinsform geben. 5) Jede substantiale Wesensform eines Körpers bezieht sich daher, weil sie den Stoff im Sein verwirklicht, auf den Stoff als auf ihr unmittelbares Subject. Alle substantialen Wesensformen sind aber als solche der Gattung nach gleich. Also müssen sie alle dasselbe Subject haben, worin sie ihrer Natur nach aufgenommen werden, nämlich den Stoff. Also muss auch die menschliche Seele als Wesensform ihres Leibes vom Stoffe aufgenommen werden. (Th. Opusc. 45.) Die menschliche Seele ist daher die substantiale Wesensform ihres Leibes: nämlich wesentlich oder substantial das Seinsprincip für den Leib, wodurch der Leib als durch sein formales Princip wesentlich erst menschlicher Leib wird, und wodurch die Seele mit ihrem Leibe als eine einzige der Art nach vollständige Substanz ein einziges Sein hat. (Th. c. gent. 2, 48.)

absolut v
Gegenstan
eine von
das erste
sich unab
unabhäng

3.
aller Kör
Körpers f
wir auch
fort. Die
des mens
ihrer eig
Wäre die
körperlicl
innewohn
Körper h
einzelne
in sich du
sein; den
somit auf
ihre intel
denn die
die Erke
also subj
mitwirker
anlassung
als solche
kann abe
subsistirt
da alles
schlechthi
selbst Se
liche Seel
subjectiv
Materie u

1. I
Lebenspri
geistige S
lichen Kö
Vereinigu

tlich ein und dieselbe Wesensform, wodurch der Mensch
der Wirklichkeit nach ist, wodurch er eine körperliche
wodurch er ein lebendiges organisches Wesen, wodurch er
wodurch er Mensch ist. (Th. 1. 76. 6 ad 1. Vgl. Zigliara,
os. Psych. 16, X. XI.) In dieser Seinseinheit von Leib und
ht die letzte Seinsvollkommenheit der menschlichen Substanz,
m Stoffe und der substantialen geistigen Seele als eine We-
dem Sein nach zusammengesetzt und somit Person ist als
ıtiale Ganze im Zustand seiner letzten und höchsten unmittel-
ısvollendung. (I, 129.)

ie Seele und der Körper sind in dem einen persönlichen und
ıen Sein des ganzen Menschen geeinigt. Alle vitalen Kräfte,
lenschen sind, kommen von der Seele als dem ersten Lebens-
und haben sozusagen ihre Seinswurzeln im Wesen der Seele
1) Daher übt die Seele wahrhaft und ihrer Natur nach durch
bst auf den Körper einen Einfluss aus; denn sie gibt ihm wahrhaft,
ch und durch sich selbst das specifische menschliche Sein: ohne
ele heisst und ist der Körper kein menschlicher Körper mehr.
r Körper dagegen, weil er die Seele zu seiner ganzen ausschliess-
ı Wesensform hat, übt auch auf die Seele einen gewissen Einfluss
sofern er nämlich, vermittelst des von der Seele empfangenen
ıs, die menschliche Natur specifisch ergänzt, worin der Mensch als
aus Seele und Körper bestehende Ganze vollkommen als Person
ıistirt. 3) Nachdem die substantiale Einheit zwischen Seele und Körper
Stande gekommen ist, üben beide gegenseitig einen Einfluss auf
ander aus, und zwar besonders bezüglich derjenigen Thätigkeiten,
zwar ihre Seinswurzel in der Seele haben, aber doch Thätigkeiten
s Ganzen sind, z. B. die vegetativen und sensitiven Thätigkeiten,
lche zwar als Lebensthätigkeiten vom ersten Lebensprincip ausgehen,
ber doch Thätigkeiten der menschlichen Person und nicht blos der
enschlichen Seele sind. Denn die Bethätigung folgt immer dem Sein.
Wo also ein gemeinsames Sein vorhanden ist, da findet auch eine Ge-
meinsamkeit der Thätigkeit statt. 4) Der Körper hat sein Sein und
sein Thätigsein nicht aus sich selbst, sondern von der Seele. Daher
ndet der Einfluss der Seele auf den Körper natürlich und an sich
statt. Der Einfluss des Körpers auf die Seele dagegen ist zwar auch
natürlich, aber er findet nicht an sich statt, sondern dabei wirkt viel-
mehr die Seele, vermittelst des von ihr informirten und im Sein ver-
wirklichten Körpers, auf sich selbst in ihrer Thätigkeit. (Vgl. Th. Q.
disp. de Ver. q. 26. a. 10.) 5) Die Belebung selbst geschieht in Ge-
mässheit der Organisation des Körpers, d. h. nach der Anlage der
Glieder zur Aufnahme der Seele. Die vollkommeneren und nothwen-
digeren Organe sind daher zunächst Subject der Belebung, erst in zweiter

2. Die menschliche Seele wird daher mit ihrem Leibe durch sich selbst unmittelbar vereinigt, denn darin besteht die Ursächlichkeit der formalen Ursache. Die Wesensform als solche bewirkt durch sich selbst, durch ihr Sein, dass das Subject, worin sie durch ihr Sein wirkt, verwirklicht wird; denn die Wesensform ist ja selbst Seinsverwirklichung, gibt also ihrem Subject das Sein nicht erst vermittelst etwas anderen, sondern unmittelbar durch sich selbst. (Th. 1. 76. 7.) Es gibt also in dem lebendigen Wesen ausser der einen substantialen Wesensform keine Wesenstheile als besondere Wesensformen; alle Glieder des Organismus werden vielmehr durch die eine substantiale Wesensform belebt, und die Belebung selbst unterscheidet sich blos nach der verschiedenen Anlage der Glieder. Die höhere Seele enthält also die niederen Seelen sowohl in formaler Weise, weil sie die formalen Wirkungen der niederen Seelen durch sich selbst hervorbringt, als auch auf eminente Weise, weil sie jene Wirkungen ohne die Beschränkung hervorbringt, welche mit der Seinsbegrenztheit der niederen Wesensformen nothwendig verbunden ist. Dasjenige, was das erste Princip ist, wodurch etwas sich bethätigt, ist die Seinsform dessen, dem diese Bethätigung zugeschrieben wird. So ist z. B. das erste Princip, wodurch der Körper gesund wird, die Gesundheit selbst; und das erste Princip, wodurch die Seele wissend wird, ist die Wissenschaft. Daher ist die Gesundheit eine Seinsform des Körpers, und die Wissenschaft eine Seinsform der Seele. Der Grund dafür ist dieser: nichts ist thätig, ausser insofern es wirklich ist. Thätig ist also etwas durch eben dasjenige, wodurch es wirklich ist. Offenbar ist aber die Seele als Lebensprincip das Erste, wodurch der Körper lebt. Da sich das Leben aber für uns nach den verschiedenen Selbstthätigkeiten in den verschiedenen Stufen der lebenden Wesen offenbart, so ist dasjenige, wodurch wir als durch das erste Princip eine jede dieser verschiedenen Lebensfunctionen ausüben, eben die Seele. Die Seele ist nämlich das erste Princip, wodurch wir uns ernähren, sinnlich wahrnehmen und uns örtlich bewegen, und ebenso auch das Erste, wodurch wir erkennen. Dieses Princip also, wodurch wir als durch das erste Princip erkennen, ist die Wesensform des menschlichen Körpers, mag man es Intellect oder intellective Seele nennen. Unser Selbstbewusstsein lehrt uns, dass wir selbst es sind, die wir erkennen. Entweder müssen wir also gegen das offenbare Zeugniss unseres Selbstbewusstseins unsere persönliche Identität leugnen, oder zugeben, dass die intellective Seele, welche eine einfache geistige Substanz ist, die substantiale Wesensform des menschlichen Körpers ist. (Th. 1. 76. 1.)

3. Da die intellective Seele als substantiale Wesensform mit dem Körper sich vereinigt, so kann es also keine andere substantiale Wesensform ausser ihr im Menschen geben. Sie wird also unmittelbar mit dem Stoffe vereinigt. Sie verleiht also dem Stoffe unmittelbar durch sich selbst das Sein in Wirklichkeit oder das Sein schlechthin. Deshalb

ist es wesentlich ein und dieselbe Wesensform, wodurch der Mensch ein Seiendes der Wirklichkeit nach ist, wodurch er eine körperliche Substanz, wodurch er ein lebendiges organisches Wesen, wodurch er Thier, und wodurch er Mensch ist. (Th. 1. 76. 6 ad 1. Vgl. Zigliara, Summa philos. Psych. 16, X. XI.) In dieser Seinseinheit von Leib und Seele besteht die letzte Seinsvollkommenheit der menschlichen Substanz, die aus dem Stoffe und der substantialen geistigen Seele als eine Wesenseinheit dem Sein nach zusammengesetzt und somit Person ist als das substantiale Ganze im Zustand seiner letzten und höchsten unmittelbaren Seinsvollendung. (I, 129.)

4. Die Seele und der Körper sind in dem einen persönlichen und wesentlichen Sein des ganzen Menschen geeinigt. Alle vitalen Kräfte, die im Menschen sind, kommen von der Seele als dem ersten Lebensprincip und haben sozusagen ihre Seinswurzeln im Wesen der Seele selbst. 1) Daher übt die Seele wahrhaft und ihrer Natur nach durch sich selbst auf den Körper einen Einfluss aus; denn sie gibt ihm wahrhaft, natürlich und durch sich selbst das specifische menschliche Sein: ohne die Seele heisst und ist der Körper kein menschlicher Körper mehr. 2) Der Körper dagegen, weil er die Seele zu seiner ganzen ausschliesslichen Wesensform hat, übt auch auf die Seele einen gewissen Einfluss aus, sofern er nämlich, vermittelst des von der Seele empfangenen Seins, die menschliche Natur specifisch ergänzt, worin der Mensch als das aus Seele und Körper bestehende Ganze vollkommen als Person subsistirt. 3) Nachdem die substantiale Einheit zwischen Seele und Körper zu Stande gekommen ist, üben beide gegenseitig einen Einfluss auf einander aus, und zwar besonders bezüglich derjenigen Thätigkeiten, die zwar ihre Seinswurzel in der Seele haben, aber doch Thätigkeiten des Ganzen sind, z. B. die vegetativen und sensitiven Thätigkeiten, welche zwar als Lebensthätigkeiten vom ersten Lebensprincip ausgehen, aber doch Thätigkeiten der menschlichen Person und nicht blos der menschlichen Seele sind. Denn die Bethätigung folgt immer dem Sein. Wo also ein gemeinsames Sein vorhanden ist, da findet auch eine Gemeinsamkeit der Thätigkeit statt. 4) Der Körper hat sein Sein und sein Thätigsein nicht aus sich selbst, sondern von der Seele. Daher findet der Einfluss der Seele auf den Körper natürlich und an sich statt. Der Einfluss des Körpers auf die Seele dagegen ist zwar auch natürlich, aber er findet nicht an sich statt, sondern dabei wirkt vielmehr die Seele, vermittelst des von ihr informirten und im Sein verwirklichten Körpers, auf sich selbst in ihrer Thätigkeit. (Vgl. Th. Q. disp. de Ver. q. 26. a. 10.) 5) Die Belebung selbst geschieht in Gemässheit der Organisation des Körpers, d. h. nach der Anlage der Glieder zur Aufnahme der Seele. Die vollkommeneren und nothwendigeren Organe sind daher zunächst Subject der Belebung, erst in zweiter

Linie kommen die integrirenden Theile des Körpers. Die nähere Bestimmung fällt jedoch der Physiologie anheim.

5. Aus der Natur der Seele als Wesensform ihres Leibes folgt die nähere Bestimmung ihres Seins in dem von ihr belebten Leibe: es bleibt also noch die Frage zu erörtern, ob die menschliche Seele eine solche accidentale Seinsbestimmtheit besitzt, die wir analog das Irgendwo-Sein nennen können. Man pflegt nämlich nach dem Sitz der Seele zu fragen. Allein diese Bezeichnung selbst ist im strengen Sinne des Wortes Sitz schon eine falsche. Der Ausdruck Sitzen bezeichnet die Seinsbestimmung der Lage nach, und dieses accidentale Sein folgt aus den Beziehungen der Körper zum Raume; es kann also, ebenso wie das Sein in Bezug auf den Ort im Raume nur von einem Körper ausgesagt werden. Nur eine körperliche Substanz kann einen Sitz einnehmen. Die Seele dagegen als einfache geistige Substanz kann die accidentalen Seinsbestimmungen des Ortes und der Lage gar nicht haben, da ihr die nothwendige Voraussetzung, nämlich die Quantität, fehlt. Wichtig ist daher auch das negative Resultat der im materialistischen Sinne geführten physiologischen Untersuchungen über den Sitz der Seele. Dieselben bestätigen nämlich indirect die hier bewiesene Annahme von der Natur der Seele als einer einfachen unkörperlichen und von dem Stoffe ganz unabhängigen Substanz: denn wenn die Physiologie wirklich den Sitz der Seele im Körper aufgefunden hätte, so müsste die Seele selbst nothwendig etwas Körperliches sein, und das Ausgedehntsein müsste irgendwie ihrem Wesen zukommen. Die Physiologie hat jedoch nur gewisse Theile des Körpers als Organe der seelischen Thätigkeit bestimmen können. „Psychische Functionen sind bisher nur den Centren des Cerebrospinalorgans zugeschrieben worden. Allgemein anerkannt aber sind sie nur in den Hemisphären des Grosshirns, streitig dagegen in den übrigen Hirntheilen und im Rückenmark ... Bei schichtweiser Abtragung soll (nach Flourens) eine allmähliche Abnahme aller Seelenfunctionen eintreten, eine Andeutung, dass dieselben nicht an besondere Orte des Hirns gebunden, sondern gleichmässig vertheilt sind. Frühere Angaben über das Gebundensein übrigens willkürlich abgezweigter Geistesgebiete an besondere Hirnbezirke, vor allem die phrenologischen, beruhen sämmtlich auf Täuschung.“ (Hermann, Grundriss der Physiologie des Menschen 1863 S. 348. 351. 334. 336. Vgl. Ludwig, Lehrbuch der Physiologie des Menschen 1852 I, 452—456. Gaudenzi, della sede dell' anima, L'Accademia Romana 1881 I, 261.) Ein örtlicher Sitz der Seele im Körper ist also physiologisch unerwiesen und philosophisch unmöglich.

6. Will man daher von einem Sitz der Seele sprechen, so versteht man dabei in übertragener Bedeutung die Weise, wie die Seele ihrem Wesen oder ihrer Substanz nach im Körper ist. Wenn die Seele mit dem Körper nur als die Kraft verbunden wäre, wodurch der Körper

bewegt wird, dann könnte man annehmen, dass sie nicht in jedem Theile des Körpers, sondern nur in demjenigen Theile wäre, durch welchen sie die übrigen Theile in Bewegung setzt. Allein die Seele wird mit dem Körper als seine Seinsform geeint und macht dadurch den Körper erst zu dem, was er wirklich ist, nämlich zum lebendigen menschlichen Körper. Da sie die substantiale Wesensform des Körpers ist, und als solche nicht nur das Ganze des Körpers, sondern jeden seiner Theile im Sein vollendet, so muss sie nothwendig sowohl im Ganzen wie in jedem Theile vorhanden sein. Das Ganze besteht aus Theilen. Diejenige Seinsform des Ganzen, welche den einzelnen Theilen ihr Sein nicht verleiht, ist daher nur eine solche Seinsform, die wir als eine Anordnung bezeichnen, wie z. B. die Form des Hauses eine Anordnung der Bausteine ist: eine solche Seinsform ist jedoch nur eine accidentale. Die Seele dagegen, als substantiale Wesensform, muss nicht nur die Seinsform und Seinsverwirklichung des Ganzen, sondern jedes einzelnen Theiles dieses Ganzen sein. Wenn die Seele nicht mehr vorhanden ist, so kann man die übrig bleibende Substanz nicht mehr in demselben Sinne Thier oder Mensch nennen, in welchem diese Namen von der mit der Seele vereinigten, also lebendigen körperlichen Substanz ausgesagt werden. Ebenso ist es mit den Theilen des Körpers, z. B. der Hand, dem Auge u. s. w.; denn kein Theil des Körpers behält die ihm eigenthümliche Verrichtung, sobald die Seele nicht mehr vorhanden ist, während doch jedes Ding, was sein Wesen behält, auch die diesem Wesen eigenthümliche Thätigkeit behält. Die Seinsverwirklichung oder Actualität ist aber nur in demjenigen Subject, dessen Actualität sie ist. Deshalb muss die Seele nothwendig sowohl im ganzen Körper wie in jedem Theile desselben sein. Dass sie aber in jedem Theile ganz ist, wird daraus klar, dass es eine dreifache Totalität gibt, nämlich nach einer dreifachen Theilung des Ganzen in seine Theile. Es gibt erstlich ein solches Ganzes, was quantitative Theile hat, z. B. die ganze Linie, die ganze Fläche, der ganze Körper. Es gibt zweitens ein Ganzes, was Theile seines Begriffes und seiner Wesenheit hat; so wird z. B. der definirte Gegenstand in die Theile seiner Definition und das zusammengesetzte Seiende in seinen Stoff und seine Wesensform aufgelöst. Es gibt endlich drittens ein Ganzes, nämlich das sogenannte potentiale, was in die Theile seiner Bethätigungskraft getheilt wird, durch welche es verschiedene Leistungen hervorbringen kann. Die erste Weise der Totalität oder des Seins als ein Ganzes kommt an sich keiner Wesensform zu, sondern nur zufällig denjenigen Wesensformen, die sich zum quantitativen Ganzen und seinen Theilen indifferent verhalten. Die Röthe z. B. als solche, die nur eine accidentale Seinsform ist, verhält sich gleichmässig zu ihrem Sein in der ganzen Oberfläche und in jedem Theile der Oberfläche. Wenn daher die Oberfläche wirklich getheilt wird, so wird die Röthe derselben zufällig auch getheilt. Eine solche

Wesensform dagegen, welche wie die Seele und besonders die Seele der vollkommeneren Thiere, eine Verschiedenheit von Theilen, nämlich von Organen verlangt, verhält sich nicht gleichmässig zum Ganzen und zu seinen Theilen. Daher wird sie durch Theilung der Quantität oder ihres ausgedehnten Körpers, nicht zufällig auch getheilt. Die quantitative Totalität kommt daher der menschlichen Seele weder an sich noch zufällig zu. Die zweite Weise der Totalität kommt dagegen den Wesensformen an sich und im eigentlichen Sinne zu; denn sie sind ein solches Ganzes, was nach der Vollkommenheit seines Begriffes und Wesens das ist, was es ist. Ebenso kommt den Wesensformen die Totalität der Kraft zu, weil die Wesensform das Princip des Thätigseins ist. Frägt man daher, ob die Röthe als ganze in der ganzen Oberfläche des rothen Körpers und in jedem Theile seiner Oberfläche ist, so ist ein Unterschied zu machen. Frägt man nach der quantitativen Totalität, welche der Röthe deshalb zufällig zukommt, weil sie in einem ausgedehnten Subjecte ist, so ist in diesem Sinne die Röthe nicht ganz in jedem Theile der Oberfläche. Aehnlich verhält es sich mit der Totalität der Kraft: die Röthe, welche in der ganzen Oberfläche eines gemalten Apfels ist, kann den Gesichtssinn stärker reizen, als die Röthe, die in irgend einem einzelnen Theilchen der Oberfläche ist. Frägt man dagegen nach der Totalität der Art und des Wesens, so ist die ganze Röthe in jedem beliebigen Theile der Oberfläche. Die Seele aber besitzt keine quantitative Totalität, weder an sich noch auch in zufälliger Weise. Es genügt daher, zu sagen, die ganze Seele ist in jedem Theile des Körpers nach der Totalität ihrer Vollkommenheit und Wesenheit, nicht aber nach der Totalität ihrer Kraft; denn die Seele ist nicht nach jeder Seelenkraft in jedem Theile des Körpers, sondern nach jeder Seelenkraft nur in dem besonderen Organe, vermittelst dessen diese bestimmte Seelenkraft sich bethätigt. So ist sie z. B. der Sehkraft nach nur im Auge. Weil die Seele jedoch eine Verschiedenheit in den Körpertheilen erfordert, so darf man sie nicht auf dieselbe Weise mit dem ganzen Körper und mit seinen Theilen vergleichen: sie bezieht sich vielmehr zuerst und an sich auf das Ganze des Körpers als auf das der Seele eigenthümliche und proportionirte Subject, welches von ihr im Sein vervollkommnet werden kann. Auf die Theile des Körpers aber bezieht sie sich erst nachher, sofern nämlich die Theile eine Hinordnung auf das Ganze besitzen. (Th. 1. 76. 8.) Diese Ansicht über das Sein der Seele in ihrem Körper wird auch durch die Thatsachen des Selbstbewusstseins bestätigt. Die Seele als solche empfindet subjectiv mit gleicher Geschwindigkeit die Verletzung in jedem Theile des Körpers. Das wäre aber unmöglich, wenn die Seele nicht in jedem Theile gegenwärtig wäre. (Th. 1. D. 8 q. 5 a. 3.) Die Messungen der Psychophysik und ebenso Herbart's Berechnungen beweisen gar nichts hiergegen Die ersteren betreffen nur physiologische

Vorgänge der quantitativen Organe und haben nur Gültigkeit für die Bewegungserscheinungen des Körpers selbst. Herbart's Statik und Mechanik des Geistes behandelt nur die rein mathematischen Grundlagen derselben, sieht also von der Lebensthätigkeit als solcher ab und betrachtet nur die Ordnung der Reihenfolge von solchen Vorstellungen, welche einen quantitativen Ausdruck erlauben. Seine Untersuchungen sind daher logischer, aber nicht psychologischer Natur. (Vgl. Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Phil., 1834, 3. Ausg. S. 260—264.) Kurz und treffend fasst Augustinus die Frage nach dem Sein der Seele im Körper dahin zusammen: ideo simplicior est corpore, quia non male diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est et in qualibet eius parte tota. (De Trin. 6, 6. Vgl. Th. c. gent. 2, 72. Q. de an. a. 10.)

§ 6. Der Ursprung der Seele.

1. Aus der Erkenntniss von dem Wesen der Seele folgt die Erkenntniss der im Wesen der Seele selbst gegebenen Hinordnung zum Sein der Existenz. Daraus erkennen wir den Ursprung ihres Seins und den Zustand desselben. In Bezug auf den Ursprung ist zunächst zu bestimmen, auf welche Weise die Seele das Sein der Existenz empfängt, und zweitens, wann sie mit dem Körper vereinigt wird. Wir untersuchen daher zuerst den Ursprung der Seele an sich und zweitens in Bezug auf den Körper. Die Entstehung oder das Werden ist nicht das fertig gewordene Sein, sondern das Princip, worauf das Sein folgt. Das Werden ist zweifach. Im strengen Sinne des Wortes versteht man darunter nur das Werden aus etwas, was schon als materiale Ursache vorausgesetzt wird. Im übertragenen Sinne ist das Werden der Anfang des ersten Seins eines ganzen Dinges ohne Voraussetzung irgend eines Theiles desselben, also das Werden von etwas aus nichts von alle dem, was das Gewordene ist. Das Werden aus etwas ist der Uebergang vom Sein der Möglichkeit nach in den Zustand des Seins der Wirklichkeit nach. Es ist also die Seinsverwirklichung, solange sie noch nicht vollendet ist, aus der Seinsanlage einer materialen Ursache. Es setzt ein reales mögliches Sein in dem als materiale Ursache dienenden Subjecte voraus, aus welchem das schlechthin Seiende wird. Das Resultat dieses Werdens ist dann eine metaphysische Zusammensetzung aus einer Seinsform und einem Stoffe. Alles, was auf natürliche Weise wird oder entsteht, hat zwei Seinsprincipien oder Seinselemente, die in das Wesen des gewordenen Dinges eingehen, und wovon das eine sich wie die Seinsanlage, das andere aber wie die Seinsverwirklichung dieser Anlage verhält. Dasjenige also, was aus etwas wird, ist selbst als Gewordenes oder Seiendes weder das eine noch das andere Seinselement, sondern das Ganze der Zusammensetzung aus dem vorher schon vorhandenen

stofflichen Princip und der Seinsform, welche der realen Möglichkeit nach schon in dem stofflichen Principe war. Die Seinsform selbst entsteht also nicht, sondern nur das Ganze ist dasjenige, was wird. Die Seinsform ist dabei nur dasjenige Seinsprincip, durch dessen besonderes Sein das Ganze das geworden ist, was es ist. In dieser Weise ist aber der Ursprung der menschlichen Seele nicht erklärbar. Wenn die Seele aus etwas geworden wäre, so müsste sie selbst etwas Körperliches sein. Aus dem Stoffe allein kann aber das erste Princip des Lebens nicht hervorgehen, weil es die Seinsanlage des Stoffes durchaus überschreitet: es ist daher auch keine Urform des Lebens denkbar, welche sich aus den Kräften des Stoffes oder auch der unbelebten körperlichen Substanz von selbst als aus ihrer materialen Ursache entwickelt haben könnte. Ebensowenig ist es möglich, ein Werden der sensitiven Seele aus der vegetativen, und ein Werden der intellectiven menschlichen Seele aus der sensitiven Thierseele anzunehmen. Da keine Seele etwas Körperliches, sondern eine Wesensform ist, so kann sie nicht als Materie oder als Stoff für das Werden einer anderen höheren Seele dienen; denn ein und dieselbe Wesensform der Zahl nach kann nicht Wesensform verschiedener Arten sein. Die Seele aber, woraus eine andere der Art nach höhere Seele wird, müsste das bleiben, was sie ist, insofern sie nämlich beim Werden die Stelle der Materie vertritt oder als materiale Ursache thätig wird; während sie durch Aufnahme einer neuen Wesensform in sich selbst zugleich aufhören würde, wesentlich das zu sein, was sie ist. Die Evolutionstheorie erklärt also den Ursprung der menschlichen Seele nicht, sondern macht die Erklärung desselben sogar unmöglich. (Vgl. Th. 1. 118. 2 ad 2.) Ebensowenig ist die Ansicht möglich, welche die Seele aus dem Samen als der bewirkenden Ursache entstehen lässt. Mag der Same hierbei das Subject der Seele oder das Subject der die Seele erzeugenden Kraft sein, so bleibt immer die Seele von dem körperlichen Samen abhängig und könnte deshalb keine geistige Substanz sein. (Vgl. Th. c. gent. 2, 86. Aug., de genesi ad lit. 10, 21.) Wäre aber der körperliche Samen nur das Organ oder Werkzeug, wodurch die Seele des Erzeugers die Seele auf den erzeugten Menschen überträgt, so fehlt auch hier die Erklärung. Die erzeugende Seele als ein endliches Sein müsste einen Stoff oder eine materiale Ursache für ihre Thätigkeit voraussetzen, weil letztere selbst von einer endlichen Kraft ausgeht. Wäre dieser Stoff etwas Körperliches, so treten die vorher erwähnten Widersprüche ein. Wäre dieser Stoff eine geistige Materie, so müsste die erzeugte Seele selbst aus einem geistigen Stoffe und der Seinsform desselben, z. B. dem reinen Geiste zusammengesetzt sein; das aber widerspricht dem Begriffe der Seele als einfacher geistiger Substanz, und die Seele wäre als das, was sie dann ihrem Wesen nach ist, immer noch von einer geistigen Materie abhängig, also nicht vollkommen in Bezug auf ihr Substanzsein. Endlich widerspricht die

ınnahme, dass entweder die Seele des Erzeugten selbst oder ihre geistige laterie in der Seele des Erzeugenden enthalten sei, der Einfachheit er Seele, welche der Art nach dieselbe im Erzeugenden und im Erzeugten sein muss. (Vgl. Th. 1. 90. 2.) Auch die Ansicht Rosmini's, elche die sensitive Seele durch ein vom Princip der Zeugung verschiedenes und höheres Princip dadurch zur intellectiven menschlichen eele werden lässt, dass ihr von aussen die Idee des Seins als Form er Intelligenz verliehen wird, ist durchaus widersprechend. (Vgl. Rosini, Psicologia vol. 1. lib. 4. c. 23.) Jene zur sensitiven Seele hinzuetende Form der Intelligenz, die Seinsidee als das Princip des Erennens, oder was es sonst sein mag, ist entweder etwas Substantiales ler nicht. Im ersten Falle ist es vom Wesen der sensitiven Seele lenfalls verschieden; also wäre die menschliche Seele aus substantialen ıeilen zusammengesetzt, was gegen die Einheit der Seele im Menschen rstösst. Ist aber das hinzukommende Princip der Intelligenz nicht bstantial, so kann es nur eine accidentale Seinsvervollkommnung der ısitiven Seele sein. In diesem Falle wäre der Unterschied der sensiven und intellectiven Seele selbst nur ein accidentaler, und die inlective Seele wäre in ihrem Sein abhängig von der sensitiven, welche ederum vom Stoffe abhängig ist. (Vgl. Aug. de gen. ad lit. 7, 9. . 1. 98. 2 ad 2.)

2. Die menschliche Seele ist nicht aus etwas geworden. Sie stirt aber wirklich in jedem einzelnen Menschen. Sie ist im menschıen Individuum eine einfache geistige Substanz, und zwar ein dem n nach begrenztes substantiales Seiendes. Sie ist nicht das unendıe Sein, denn ihr kommt nur eine endliche Kraft und ein endliches ätigsein zu; sie ist selbst, obwohl dem Wesen nach einfach, dennoch ht vollste Seinswirklichkeit, sondern trägt in sich die Anlage oder glichkeit zu vielen Lebensthätigkeiten. Sie kann also nicht ihr Sein ein nothwendiges besitzen. Sie muss also einen Ursprung des Seins ıen, welches ihr durch eine äussere bewirkende Ursache mitgetheilt ı muss. Sie muss also dem Sein nach hervorgebracht sein. Eine sich subsistirende Wesensform ist nicht blos das Princip, wodurch as das ist, was es ist, sondern sie ist auch selbst dasjenige, welches Sein schlechthin hat, ein Seiendes. So wie ein Ding in seinem Sein so ist es auch in Bezug auf das Werden; denn das Werden ist der g zum Sein. Ist ein Ding in seinem Sein zusammengesetzt, so muss auch seinem Werden nach zusammengesetzt sein, es muss aus etwas ′orden sein. Die Seele als eine substantiale Wesensform hat ihr Sein ıich selbst, denn sie ist geistige Substanz, also ihrem Wesen nach chaus unabhängig von der Materie und ebenso vollständig in Bezug das substantiale Sein. Also kann sie auch in Bezug auf das Werden ıeiner Weise von der Materie oder von einer materialen Ursache ängen. Daher wird die Seele nicht aus irgend etwas, sei es körperlich

oder geistig, was als zu ihr gehörig vorauszusetzen sei. Sie wird also nur im uneigentlichen Sinne des Wortes Werden, nämlich ohne dass ihr Werden ein Uebergang von der Seinsanlage eines Subjectes zur Seinswirklichkeit ist. Sie wird also aus nichts von alle dem, was sie ist oder hat. Sie wird also aus nichts in dem Sinne, in welchem ein solches uneigentliches Werden die Hervorbringung des ganzen Seins von etwas ohne jede materiale Ursache durch die Thätigkeit der ersten und allgemeinsten bewirkenden Seinsursache ist. Darin liegt aber der Begriff der Schöpfung aus nichts. Die Seele wird also durch eine Schöpfung aus nichts. Sie ist also im strengen Sinne geschaffen und nicht geworden. Jede einzelne menschliche Seele muss daher aus nichts geschaffen sein.

3. Zur Entstehung einer körperlichen Substanz sind drei reale Principien nothwendig, die Privation einer Wesensform, das gemeinsame Subject oder das stoffliche Seinselement und die neue Wesensform, welche vom Stoffe sofort aufgenommen wird, sobald die frühere Wesensform aufhört, im Stoffe wirklich zu sein. (S. 52.) Zur Entstehung des Thieres sind dagegen verschiedene substantiale Wesensformen nothwendig. Zuerst erscheint nämlich das erzeugende Element, das Protoplasma der Zelle, später andere complicirte organische Producte und endlich das Thier oder der Mensch. Eine solche Entstehung ist daher nicht einfach, sondern enthält unter sich mehrere Processe des Werdens und des Vergehens. Dass dabei mehrere Processe des Werdens vorkommen, lehren die Thatsachen der Embryologie. (Vgl. Haeckel, Evolution of Man, ch. XII p. 402—404.) Dass ebenso Processe des Vergehens dabei vorkommen müssen, ist klar: denn in jedem Zustande der Entwickelung ist der Fötus eine körperliche Substanz, also dem Sein nach aus dem Stoffe und einer bestimmten Wesensform zusammengesetzt. Es ist aber nach dem Begriffe der substantialen Wesensform unmöglich, dass ein und dieselbe Seinsform sich stufenmässig weiter entwickelt, also eine andere höhere Wesensform wird, ohne aufzuhören, diejenige Wesensform zu sein, welche sie schon wirklich ist. Denn einmal hat die substantiale Wesensform als solche keine Gradunterschiede zu; und zweitens geschieht das Werden der neuen Wesensform im Moment, während die zeitliche Entwickelung nur Seitens des Stoffes innerhalb der zur Zeit wirklichen körperlichen Substanz vor sich geht, nämlich durch Bewegung im Körper. Durch die bildende Kraft, die zu Anfang im Samen oder in den spermatischen Zellen ist und aus ihrer Wesensform hervorgeht, wird, sobald in Folge der Bewegung in der Zelle die erste Wesensform aufhört, eine neue höhere Wesensform aus der Seinsmöglichkeit des Stoffes heraus verwirklicht. Wenn diese zweite Wesensform in ähnlicher Weise aufhört, wird sofort eine dritte höhere aus der Anlage des Stoffes verwirklicht. So wird also aus dem Samen nach eine Pflanze durch die Verwirklichung der vegetativen Wesensform oder

eele. Ist der Körper der Pflanze sodann hinlänglich zur Aufnahme iner sensitiven Wesensform vorbereitet oder entwickelt, so wird beim ufhören der Pflanzenseele die Thierseele verwirklicht, und es entsteht in Thier, dessen Wesensform zugleich die vegetativen Lebensfunctionen eisten kann. Ist endlich das Thier genügend organisirt, um eine in-llective Wesensform in den Körper aufzunehmen, so hört durch die tzt stattfindende Schöpfung der intellectiven Seele in dem Körper die ensitive Seele auf zu sein, und es entsteht der Mensch, dessen intel-ctive Seele ausser ihrer eigenen auch die sensitiven und vegetativen eistungen verrichten kann. (Arist. de gener. anim. 2, 3 zu Anfang. h. Q. de Pot. 3. a. 9.) Der menschliche Embryo ist daher zuerst n nur wenig organischer, aber doch schon lebendiger Körper, dessen Wesensform mit dem Gattungsnamen Fötusform bezeichnet werden kann. r entwickelt sich weiter als Monerula, Cytula u. s. w. Sein erstes lanzliches Leben wird vielleicht am besten durch die Siphonea unter n Algen illustrirt, die nur aus einer einzigen sackähnlichen Zelle be-eht und eine Protoplasmalage mit Chlorophyllkörnchen enthält. Erst s Acranial offenbart der Körper die niedrigste Form der thierischen rganisation. Erst im amniotischen Zustand, den Häckel als zehnten r vierten Abtheilung der Embryoentwickelung zählt, zeigt der mensch-he Embryo die wesentliche Organisation der Vertebraten. Wenn also ch der bestimmte Zeitpunct der Schöpfung der specifischen mensch-hen Seele im Körper des Embryo nach dem Zustand der Wissenschaft tzt nicht bestimmt werden kann, so sprechen dennoch die Thatsachen r Physiologie nur zu Gunsten der wirklichen Wesensentwickelung, ch welcher die einfache geistige Seele als substantiale Wesensform s Menschen erst auf eine Reihe von niederen Lebensprincipien folgt. gl. Harper, Metaphysics II, 553—561.)

§ 7. Die Dauer der Seele.

1. Die Dauer eines Dinges ist ein Zustand seiner Existenz, der ht das Wesen des Dinges selber ist, nämlich das Beharren eines nges im Sein. (I, 160.) Die Dauer der menschlichen Seele ist also s Beharren derselben in ihrem substantialen Sein. Insofern aber ser Zustand des Wirklichseins aus dem Wesen der Seele als einer fachen geistigen Substanz entspringt, nennen wir die Eigenschaft, möge deren die Seele im Sein beharrt, die Unsterblichkeit der Seele. sterblichkeit kann in der Bedeutung von Unvergänglichkeit und Un-störbarkeit verstanden werden. In diesem Sinne lässt sich eine drei-he Unsterblichkeit denken: erstens wesentliche und absolute Unsterb-hkeit, welche offenbar nur dem reinsten Wirklichsein zukommen kann d daher jedem endlichen begrenzten Seienden, das aus Seinsanlage d Seinsverwirklichung zusammengesetzt ist, abgehen muss: denn ein

solches Subject ist seinem Wesen nach nicht absolut einfach und nothwendig, hat also keine absolute Dauer. Zweitens kann die Unsterblichkeit im angegebenen Sinne einem Subjecte innerlich und natürlich sein, aber doch nur in der Voraussetzung, dass dieses Subject existirt. In diesem Sinne kann die Unsterblichkeit einem Dinge entweder an sich zukommen oder in zufälliger Weise. An sich unsterblich ist dasjenige Subject, das nicht in Wesenstheile aufgelöst werden kann. Zufällig unsterblich ist dasjenige Subject, das seine eigene Existenz nicht durch den Verlust eines anderen mit ihm verbundenen Subjectes verliert. Drittens kann die Unsterblichkeit einem Subjecte in der Weise zukommen, dass keine äussere bewirkende Ursache durch seine Thätigkeit den Verlust der Existenz dieses Subjectes herbeiführen kann. Wenn also die menschliche Seele wahrhaft unsterblich ist, so darf sie erstens in ihrem Wesen kein Princip des Vergehens enthalten, sondern muss an sich innerlich und ihrer Natur nach unvergänglich sein. Zweitens darf die Trennung vom Leibe nicht den Untergang oder das Aufhören der Seele im Sein herbeiführen, sondern sie muss auch in Bezug auf diesen Zufall innerlich und ihrer Natur nach unvergänglich sein. Drittens darf sie auch nicht durch eine äussere Ursache vernichtet werden, sondern muss auch in Bezug auf jede äussere Ursache unvergänglich sein.

2. Die menschliche Seele ist innerlich ihrer Natur nach unsterblich.

1) Der Stoff an sich entsteht weder, noch vergeht er, sondern das aus Stoff und Wesensform zusammengesetzte Ganze ist vergänglich. Der Stoff ist aber das Princip des Vergehens in diesem Ganzen der körperlichen Substanz. Der Stoff nämlich ist das Princip der Theilbarkeit, Vielheit, die blosse reale Seinsanlage, die nach allen Wesensformen strebt. (S. 57 ff.) Diese Potentialität zur Aufnahme von neuen Seinsformen kann nie aufhören, denn darin besteht eben die Natur des stofflichen Seinselementes. Das Potentiale oder der Möglichkeit nach Seiende ist aber das Veränderliche; ebenso wie das, wodurch die Wesenheit gebildet wird, nämlich die erste Seinsverwirklichung der blossen Seinsmöglichkeit, das Bleibende ist. Sein und Werden entsprechen sich. Wo also das Sein selbst entsteht oder wird, im strengen Sinne des Werdens, da muss auch das Wesen des Gewordenen etwas Vergängliches sein. Die menschliche Seele ist aber ganz und gar unkörperlich, sie enthält also kein stoffliches Seinselement, welches das Princip des Vergehens ist. Die menschliche Seele ist geistig, d. h. ihrem Sein und ihrer specifischen Thätigkeit nach ganz unabhängig vom Stoffe. Sie ist also als subsistirende Wesensform frei vom Princip des Vergehens. Das Sein kommt aber der Wesensform an sich zu, weil sie Seinsverwirklichung und erste Seinswirklichkeit ist. Unmöglich kann aber eine solche Wesensform, die selbst Seinsverwirklichung ist, von sich selbst getrennt werden. Also ist es unmöglich, dass eine substantiale, d. h. für sich seiende Wesensform, jemals aufhört zu sein. Also ist die

nenschliche Seele ihrer innersten Natur nach an sich unvergänglich. Th. 1. 75. 6.) 2) Die specifische Seelenthätigkeit des Menschen ist las intellectuelle Erkennen. In dieser Thätigkeit ist aber die Seele ubjectiv von den körperlichen Organen ganz unabhängig; denn diese geben ihr nur den Gegenstand der Erkenntniss, welche als solche eine ein geistige Thätigkeit ist. Die Abhängigkeit der Seele vom Körper st dabei nur eine äusserliche und zufällige. Also ist die Seele in ihrem Vesen und ihrem eigenen Sein vom Stoffe absolut unabhängig. Die Verletzung und das Aufhören der Organisation des Körpers kann daher uf das vom Körper ganz unabhängige Sein der Seele keinen zerstörenden Einfluss haben. Die Seele ist also auch nicht zufällig vergänglich. (Th. 2. D. 19 q. 1 a. 1 ad 3.) 3) Die menschliche Seele ls substantiale Wesensform ihres Körpers, als das den Leib bildende nd belebende Princip, ist also ihrer innersten Natur nach unsterblich. ie hat also auch keine Potentialität zum Nichtsein. Jede natürliche assive Seinsanlage findet immer, wie aus ihrem Begriffe folgt, eine ntsprechende zugehörige active Potenz oder Seinsanlage in der Natur. Wo also die passive Potenz zum Vergehen fehlt, kann es auch keine active otenz zur Vernichtung oder zum Nichtsein geben. (Th. Suppl. 75. 3.)

3. Die menschliche Seele ist unvergänglich, weil sie nicht durch ne äussere bewirkende Ursache ihr Sein verliert. 1) Keine endliche ler hervorgebrachte Ursache kann die Seele zerstören. Die Seele ägt kein Princip des Vergehens in sich, also kann sie nicht durch erwandelung oder Wesensänderung vergehen. Ebensowenig kann sie rnichtet werden, d. h. ganz zu sein aufhören. Jede Ursache kann ir insofern eine Ursächlichkeit haben, als sie ein Seiendes ist. Das iende an sich ist aber Ursache des Seins, kann also nicht Ursache s absoluten Nichtseins, d. h. der Vernichtung werden. (Th. 1. 104. ad 1.) Endlich ist zur Vernichtung erfordert, dass die Thätigkeit r ersten und allgemeinsten bewirkenden Seinsursache, welche das endliche Sein ist, in Bezug auf das zu vernichtende Subject aufhört. eine geschaffene Ursache kann aber die Thätigkeit der ersten und gemeinsten Seinsursache aufheben. Also kann keine endliche oder rvorgebrachte Ursache die Seele vernichten. 2) Die Kraft der ersten d allgemeinsten Seinsursache ist absolut unendlich und daher unbeschränkt. Diese könnte also, ohne Widerspruch gegen ihren Begriff, e Seele vernichten, sei es durch Nachlassung ihrer Thätigkeit als insursache bezüglich der Seele oder durch eine directe zerstörende ätigkeit auf die Seele. (Th. 1. 104. 3.) Allein aus der Erkenntniss r thatsächlichen Naturordnung schliessen wir mit Gewissheit, dass ese Möglichkeit nie eintreten wird. Die Naturordnung offenbart uns mlich die innerhalb dieser Ordnung bestimmte Wirkungsweise der sten Seinsursache, denn als solche bringt sie das Sein der Dinge rvor: ihre Wirkungen sind also selbst zum Sein bestimmt, nicht aber

zum Nichtsein. Sie entzieht also den im Sein hervorgebrachten Dingen nichts von dem, was zur Natur dieser Dinge gehört. Die Seele ist aber ihrer Natur nach unsterblich. Innerhalb der einmal bestehenden Naturordnung, d. h. nachdem die Seele einmal Existenz erlangt hat, ist es also unmöglich, dass sie von der ersten Seinsursache, von der sie zur Existenz bestimmt ist, jemals vernichtet wird. (Th. c. gent. 2, 55: 1. 104. 4.) Also ist die Seele wahrhaft unsterblich. (Vgl. Mazella sulla immortalità dell' Anima, Accad. Rom. I, 169.)

4. Aus der Einfachheit der Seele folgt ihre Unsterblichkeit noch nicht. Die moralischen Beweise für die Unsterblichkeit setzen den metaphysischen Beweis voraus. Die Uebereinstimmung der grossen Philosophen ist unzweifelhaft und dient selbst zum Beweise. Dass Aristoteles die Unsterblichkeit geleugnet habe, ist nicht erwiesen. (Vgl. Th. c. gent. 2, 84.) Der platonische Beweis ist wegen seiner poetischen Einkleidung allerdings nicht wissenschaftlich vollendet, enthält aber die nothwendigen Momente. Ueberweg findet eine versteckte „quaternio terminorum" darin, allein mit Unrecht; denn der Begriff, den Plato von der Seele hat, schützt ihn gegen diesen Tadel. (Ueberweg, Logik § 125 S. 361.) Darwin freilich ist nicht zu einer sicheren Erkenntniss der Unsterblichkeit gekommen, weil er den Einfluss des Stoffes nicht überwinden konnte. „As for a future life, every man must judge for himself between conflicting, vague probabilities." So schrieb der grosse Naturforscher an Baron Mengden im Juni 1879. Anders Pascal, der grösste Mathematiker. Er verlangt die Lösung des Problems: „L' immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, et qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifference de savoir ce qui en est." Und die Ueberzeugung der Denker und Dichter ist einig in dem Satze: Non totus moriar.

Viertes Capitel.

Die niederen Seelenkräfte.

„Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res."
Lucret.

Auf das Sein folgt das Thätigsein. Im Thätigsein offenbart sich ie Ursächlichkeit eines Dinges. Die besondere Metaphysik betrachtet ie besonderen Ursachen. Die Ursächlichkeit der Seele ist daher in ırem Thätigsein zu betrachten, welches von den Kräften der Seele usgeht. Die menschliche Seele, die für uns der wichtigste Gegenstand er psychologischen Wissenschaft ist, enthält die drei Stufen des Lebens, elche sich in den vegetativen, sensitiven und intellectiven Lebensfunconen offenbaren. Weil aber die intellectiven Functionen dem Menschen genthümlich sind und zugleich die höchste Stufe des Lebens anzeigen,) erfordern dieselben eine eingehendere Untersuchung. Das gegenärtige Capitel betrachtet deshalb nur die niederen Seelenkräfte. Zuerst t die Natur der Seelenkräfte im Allgemeinen zu bestimmen. Darauf ılgt die besondere Untersuchung der niederen Seelenkräfte, welche der lensch mit den lebendigen Wesen der ersten und zweiten Stufe des ebens gemein hat. Die Natur der Seelenkräfte im Allgemeinen ergibt ch aus der Betrachtung ihres Wesens und ihrer Arten. Die niederen ɛelenkräfte sind die vegetativen und sensitiven. Die sensitiven Kräfte nd die Sinne, das Begehrungsvermögen und das Vermögen der Orts-ɛwegung. Daher zerfällt das vierte Capitel in sechs Paragraphen: das Wesen der Seelenkräfte, 2. die Arten der Seelenkräfte, 3. die ɛgetativen Seelenkräfte, 4. die Sinne, 5. das Begehrungsvermögen, 6. die ewegungskraft.

§ 1. Das Wesen der Seelenkräfte.

1. Das Sein der Wirklichkeit nach ist das vollkommene Sein. asjenige, was einer Vervollkommnung dem Sein nach fähig ist, findet ırin auch seinen Zweck, um dessen willen es ist. Jede im Sein hervor-ɛbrachte Substanz als das schlechthin Seiende hat ihre letzte Seins-ıllendung in ihrem Thätigsein; denn das Sein selbst ist eine Kraft,

insofern es sich bethätigt und Wirkungen hervorbringt. Keine im Sein verursachte Substanz ist aber unmittelbar durch sich selbst schon thätig, sondern durch eine ihrem Wesen nach innewohnende Kraft, Fähigkeit oder active Potenz. Das erste reale Princip der Selbstbewegung in den lebendigen Gegenständen ist die Seele. Die Erfahrung lehrt, dass es solche Bethätigungen des Lebens gibt. Das Lebensprincip, welches wir Seele nennen, muss also Kräfte besitzen, wodurch es sich bethätigt. Diese Kräfte müssen der Seele wesentlich eigen, aber dennoch von der Wesenheit der Seele selbst wirklich dem Sein nach verschieden sein. 1) Die Erfahrung lehrt, dass die Fortpflanzung bei gewissen Pflanzen in der Weise stattfindet, dass der Same sich dann entwickelt, wenn die substantiale Wesensform der Pflanze, die ihn hervorgebracht hat, zerstört ist. Der Same entwickelt sich also durch das Wesen, was er von der vegetativen Seele erhalten hat, nachdem die letztere aufgehört hat zu sein. Es muss also das Princip der Entwickelung im Samen, welches die Wirkung einer anderen vegetativen Seele ist, von dieser letzteren verschieden sein. Ebenso lehrt die Erfahrung, dass eine Fähigkeit der Seele sich nicht mehr bethätigen kann, während andere sich weiter bethätigen; das Thier z. B. kann den Gesichtssinn oder die Ortsbewegung verlieren und andere Kräfte behalten. Das wäre nicht möglich, wenn die Seele, die als substantiale Wesensform des lebendigen organischen Körpers immer einfach ist, ganz unmittelbar thätig wäre. 2) Die substantiale Wesensform verleiht durch sich selbst dem Stoffe, der sie in sich aufnimmt, das erste Sein, die erste Seinsverwirklichung, welche das substantiale Sein oder das Sein schlechthin ist. Alle anderen Seinsformen, die zur Substanz als solcher hinzutreten können, verleihen ihr nur ein secundäres Sein, eine Seinsverwirklichung und Seinsbestimmung in einer bestimmten Hinsicht: denn sie können die erste Seinsverwirklichung, wodurch die Substanz als das schlechthin Seiende fertig geworden ist, in diesem Sein nicht weiter vervollkommnen; sie können daher nur als Accidenzen, z. B. als quantitatives und qualitatives Sein, hinzukommen. Das Thätigsein folgt erfahrungsmässig dem Sein; es kann also selbst nur als eine accidentale Seinsvervollkommnung der im Sein fertigen Substanz gefasst werden. Diejenige Seinsform also, wodurch die Substanz unmittelbar ihr Thätigsein hat, ist nicht die Substanz selbst ihrem Wesen nach, sondern ein metaphysisches Accidenz an der Substanz, welches wir Kraft oder Fähigkeit nennen: denn die Thätigkeit der Substanz ist unleugbar, sie muss ein unmittelbares reales Princip haben, dieses Princip kann nicht selbst eine Substanz sein, also muss es eine accidentale Seinsform sein, weil jedes reale Seiende entweder Substanz oder Accidenz ist. (Th. 1. 77. 1) 3) Die Seele als substantiale Wesensform ist einfach; ihre Lebensthätigkeiten sind einander untergeordnet und dienen einander, sie sind also vielfach. Also können sie dem Sein nach nicht identisch mit der

Seele sein, also können sie nicht selbst Substanzen sein, sondern müssen von der Seele selbst real verschieden sein. (Th. Q. de spirit. creat. a. 11.) 4) Wirkung und Ursache sind auf einander hingeordnet. Die eigentliche Wirkung der Seele als substantialer Wesensform ist aber beendet, sobald die Substanz des lebendigen Gegenstandes als solche fertig im Sein da ist. Das Thätigsein der Substanz muss also eine besondere Ursache in der Substanz haben, und diese Ursache muss dem Sein nach eine Hinordnung zum Thätigsein haben, kann also nicht die substantiale Wesensform als solche sein, sondern muss, ebenso wie das Thätigsein selbst, ein Accidenz in der Substanz sein. (Th. 1 D. 3 q. 4. a. 1; c. gent. 2. 21.) 5) Die Substanz kann nicht von einem äusseren und in Bezug auf das Sein der Substanz zufälligen Principe abhängen, sonst würde der Begriff der Substanz als des unabhängigen Seins aufgehoben. Die Seele, welche als substantiale Wesensform selbst zur Kategorie der Substanz gehört, ist aber in ihrer Thätigkeit, z. B. in der sinnlichen Wahrnehmung, von äusseren und zufälligen Principien, z. B. von den Gegenständen der Wahrnehmung, abhängig. Es muss also an der Substanz der Seele ein anderes nicht substantiales Princip geben, wodurch sie in Abhängigkeit von den Gegenständen sich bethätigt. (Th. 1. 59. 2.) 6) Die Seele ist nicht das absolute Seiende, welches reine Seinswirklichkeit ist; denn sie ist nicht das unendliche Sein selbst. Also hat sie eine Seinsanlage, die verwirklicht werden kann. Ihr Thätigsein ist die Verwirklichung einer Seinsanlage. Nichts kann sich selbst verwirklichen. Also muss ausser dem Wesen der Seele ein anderes accidentelles Sein das Princip zum Thätigsein abgeben. Die Seele besitzt also accidentelle Seinsformen, die wir Seelenkräfte nennen, als Principien ihrer Thätigkeit. Das bezeugt auch der allgemeine Sprachgebrauch: wir sagen vom Künstler, er hat eine lebhafte Phantasie, aber nicht eine lebhafte Seele, was doch nur ein lebhaftes Lebensprincip oder eine beseelte Seele wäre. Wir sagen, jemand hat ein sicheres Gedächtniss, aber nicht eine sichere Seele oder eine nichtvergessende Seele.

2. Der Unterschied der Seele und ihrer Kräfte ist daher ein realer: das Wesen der Seele ist nicht das Wesen der Seelenkraft. Beide sind etwas; die Seele ist eine Substanz, ihre Kräfte sind reale Accidenzen im metaphysischen Sinne der Kategorien, aber nicht logische Accidenzen; denn sie gehören als accidentale Seinsformen wesentlich und nothwendig zum Begriffe der Seele, welche ohne diese Fähigkeiten sich nicht bethätigen und deshalb nicht Lebensprincip sein könnte. Sie sind also ein Seiendes und zwar ein relatives, nicht als ob sie zur Classe der Relationen gehörten, sondern sie sind als Eigenschaften der Seele transcendentale Relationen, nämlich ein Seiendes, welches seiner Natur nach zum Gegenstande der von ihm ausgehenden Thätigkeit hingeordnet und bestimmt ist. Als reale Accidenzen gehören sie zu den Kategorien und zwar zur Classe der Qualität und genauer zur zweiten Hauptart der Qualität,

die wir Kraft oder Vermögen genannt haben. (I, 152.) Als nothwendige Eigenschaften der Seele werden sie in ihrem Sein von der Seele selbst bestimmt und begrenzt. Von ihr als der Wesensform des Menschen empfangen sie ihre Natur, denn sie werden mit der Seele und in ihrem Wesen bei der Entstehung der Seele zugleich hervorbracht als accidentale Seinsvollkommenheiten des Wesens der Seele.

§ 2. Die Arten der Seelenkräfte.

1. Die Seelenkräfte werden in ihrem besonderen Sein in Bezug auf die Art von ihren Gegenständen bestimmt. Der Gegenstand, worauf eine bestimmte Kraft ihrer Natur nach bestimmt und hingeordnet ist, dient also als Maas dieser Kraft. 1) Alles, was seiner Natur nach etwas Relatives ist, findet in seinem Correlativum das Maass seines Seins. Die Fähigkeit und ihr Gegenstand sind aber correlative Begriffe, sie verhalten sich wie Seinsmöglichkeit und Seinsverwirklichung: denn die Thätigkeit der Seele ist eine reale Eigenschaft derselben, welche eine transcendentale Relation auf den besonderen Gegenstand dieser Thätigkeit besagt. Alle Dinge aber, die eine Hinordnung auf etwas anderes wesentlich enthalten, werden durch die Verschiedenheit des Gegenstandes, worauf sie ihrer Natur nach hingeordnet sind, selbst unterschieden und somit in dem Sein ihrer besonderen Art bestimmt und begrenzt. (Th. 1. 2 ae 54. 2.) Jedes Vermögen als solches ist das Vermögen, das zu etwas bestimmt ist. Es ist also nicht seiner selbst wegen da, sondern zur Ausübung seiner Thätigkeit. Die Thätigkeit ist der Zweck, das Vermögen zur Thätigkeit ist dagegen das Mittel zum Zweck. Ein Ding ist nur ein Mittel wegen seines Zweckes. Also ist die Thätigkeit oder die Seelenkraft nur das, was sie ist, nämlich ein Vermögen zum Thätigsein, wegen des Thätigseins selbst. Ist die Thätigkeit als solche selbst der Zweck, dann fällt sachlich oder materiell der Gegenstand der Thätigkeit und die Thätigkeit selbst zusammen. Ist die Thätigkeit aber wieder auf einen von ihr selbst unterschiedenen Gegenstand gerichtet, so wird sie durch diesen letzteren in ihrer besonderen Art bestimmt. Die Thätigkeit bestimmt und begrenzt also die Kraft, von der sie ausgeübt wird, unmittelbar. Der Gegenstand der Thätigkeit bestimmt und begrenzt dagegen die Thätigkeit unmittelbar. Also bestimmt und begrenzt der Gegenstand der Thätigkeit mittelbar die Kraft, von welcher die Thätigkeit ausgeht. Nach der specifischen Natur des Zweckes gestaltet sich die specifische Natur des Mittels zum Zwecke. Da also der Gegenstand der Thätigkeit die Bedeutung des Zweckes hat, so gestaltet er auch die Natur der Thätigkeit in ihrer besonderen Art gemäss dieses Zweckes. Der Gegenstand einer Thätigkeit wird aber dabei nicht in seiner materialen, sondern in seiner bestimmten, besonderen oder formalen Bedeutung genommen.

insofern nämlich eine Kraft von ihm ihre Tauglichkeit für eine bestimmte Seinsweise erhält. Hierbei handelt es sich nicht um die Ordnung in Bezug auf die Ausführung der Thätigkeit, sondern um die Ordnung der Seinsanlage, in welcher der Zweck, nämlich der Gegenstand einer Thätigkeit, von dieser Thätigkeit, und diese wieder von ihrem Vermögen erfasst wird. (Th. 1. 77. 3 ad 1.) 2) Eine Fähigkeit als solche ist auf ihre Bethätigung oder Verwirklichung hingeordnet. Also ist ihr Begriff aus ihrer Bethätigung selbst zu bestimmen. Er muss sich also je nach ihrer Bethätigung verschieden gestalten. Die Bethätigung selbst aber ist verschieden je nach der Verschiedenheit ihres Gegenstandes. Jede Thätigkeit ist entweder Thätigkeit einer activen oder einer passiven Potenz. Der Gegenstand verhält sich zur Bethätigung einer passiven Potenz wie ihr Princip, worauf sie erfolgt, und wie ihre bewegende Ursache. So ist z. B. die Farbe oder das bestimmte Licht, sofern es den Gesichtssinn zum Sehen reizt, das Princip des Sehens. Der Gegenstand verhält sich dagegen zur activen Potenz wie ihre Grenze und ihr Zweck. So ist z. B. die vollkommene Quantität, die der Gegenstand des Wachsens der Pflanze ist, der Zweck der Thätigkeit des Wachsens. Das Princip und der Zweck geben aber der Thätigkeit ihr bestimmtes Sein der Art nach. Daher müssen die Seelenkräfte nothwendig je nach ihren Thätigkeiten und den Gegenständen derselben selbst der Art nach verschieden sein. Offenbar bewirkt aber nicht jede beliebige und zufällige Verschiedenheit des Gegenstandes eine Verschiedenheit der Seelenkraft, sondern nur diejenige Verschiedenheit, welche selbst der Gegenstand dieser Seelenkraft ist, und worauf sie angelegt und hingeordnet ist. (Th. 1. 77. 3; Opusc. 40 de pot. an.) Das Thätige und das Leidende erfordern aber nur dann eine verschiedene Kraft, wenn erstlich der Gegenstand zwar identisch ist, aber zweitens das thätige und das Leidende einander untergeordnet oder gänzlich von einander unterschieden und verschieden sind. Es kann daher ein und dieselbe Kraft sich bezüglich des einen Gegenstandes activ und bezüglich des andern passiv verhalten.

2. Die Seele besitzt verschiedene Kräfte. Die niedrigsten Wesen können, wie Aristoteles sagt, nicht vollkommen gut sein, sie erreichen eine unvollkommene Güte durch wenige Bewegungen oder Bethätigungen ihres Seins. Die vergleichungsweise höheren Wesen erlangen eine vollkommenere Güte durch viele Thätigkeiten. Noch höher stehen diejenigen Wesen, welche eine vollkommene Güte durch wenige Thätigkeiten erlangen. Die höchste Vollkommenheit endlich besitzen diejenigen Wesen, welche ohne alle Bewegung oder Thätigkeit eine vollkommene Güte haben. Diese Stufenreihe der Vollkommenheit ist der Erfahrung entnommen. So ist z. B. derjenige am wenigsten für die Gesundheit disponirt, der überhaupt keine vollkommene Gesundheit erlangen kann, andern nur einer mässigen Gesundheit durch wenige Heilmittel fähig

ist. Besser ist derjenige disponirt, der mit wenigen Heilmitteln eine vollkommene Gesundheit erlangen kann. Am besten aber ist derjenige disponirt, der ohne Anwendung von Heilmitteln vollkommene Gesundheit besitzt. Diejenigen Dinge also, welche dem Sein nach niedriger sind als der Mensch, erlangen einige besondere Güter in ihrem Sein und besitzen deshalb wenige und begrenzte Thätigkeiten. Der Mensch aber, als Mikrokosmos, kann allgemeine und vollkommene Güter erlangen, weil er vermöge des höchsten, nämlich des intellectuellen Lebens, glücklich werden kann. Weil er jedoch nur den untersten Grad des intellectuellen Lebens besitzt, nämlich eine geistige Seele als Wesensform eines Körpers, so bedarf seine Seele, als das Lebensprincip, vieler und verschiedener Thätigkeiten und Kräfte. (Th. 1. 77. 2. Arist. de coelo 2.) Die Vielheit der Seelenkräfte hängt also nicht nur von der Fülle des Gegenstandes ab, sondern auch von der Seinsvollkommenheit und dem daraus entspringenden Verhalten der Seele bezüglich des Gegenstands. Ein einheitliches Wesen hat nur ein einziges substantiales Sein, es kann aber viele Thätigkeiten haben. Die menschliche Seele hat in ihrer einfachen Wesenheit einen Ueberfluss von Kräften, weil sie auf der Grenze der rein geistigen und der körperlichen Welt steht, weshalb in ihr die Kräfte des geistigen und materiellen Seins zusammen enthalten sind. Die vervielfältigte Kraft ist aber dann höher als eine einzige, wenn ihr mehr Gegenstände unterworfen sind, als jene einfache Kraft umfassen könnte. Dem Sein nach ist die Seele geistig, der Kraft nach aber enthält sie das vegetative und sensitive Leben und versieht so die Functionen der Seelen, die nicht geistig, sondern in den Stoff versunken oder wenigstens subjectiv von ihm abhängig sind. Das specifische Sein der menschlichen Seele besteht darin, dass sie als einfache geistige Substanz Wesensform des Körpers ist: sie ist also Geist und Seele zugleich in einem Sein. Als Geist hat sie Kräfte, die zur Bethätigung keines körperlichen Organes bedürfen. Als Seele oder Lebensprincip des Körpers hat sie Kräfte, die sich nur durch körperliche Organe bethätigen können. (Vgl. Th. 1. 77. 2.)

3. Die verschiedenen Gattungen der Seelenkräfte ergeben sich daher aus den verschiedenen Gattungen der Lebensfunctionen und ihrer formalen oder eigenthümlichen Gegenstände. 1) Damit etwas Gegenstand einer Lebensthätigkeit werden kann, ist nothwendig, dass es auf irgend eine Weise mit dem Lebensprincip oder der Seele verbunden und vereinigt wird. Ohne solche Vermittelung ist die Bethätigung auf den Gegenstand gar nicht denkbar. Dies kann in fünffacher Weise geschehen. Erstlich kann ein Ding seinem natürlichen realen Sein nach mit einer Seele vereinigt werden. In diesem Falle muss die Seele das Ding als etwas erfassen, was in die Substanz ihres eigenen Körpers verwandelt werden kann. Das Ding ist dann Nahrung für den Körper der Seele, und darauf bezieht sich die Ernährungskraft, welche den übrigen

vegetativen Functionen zu Grunde liegt. Zweitens kann ein Ding im Allgemeinen mit der Seele vereinigt werden, nicht dem natürlichen Sein des Dinges nach, sondern nur der Aehnlichkeit nach. In diesem Falle nimmt die Seele eine Aehnlichkeit oder das Abbild des Dinges in sich auf, wenn diese Aehnlichkeit selbst auch noch in materieller Weise zu Stande kommt. Der Gegenstand dieser Seelenthätigkeit sind alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge, und die Seelenkraft, die darauf gerichtet ist, heisst das sinnliche Wahrnehmungsvermögen oder die Sinne. Drittens kann ein Ding auf die allgemeinste und auf ganz immaterielle Weise mit der Seele vereinigt werden. In diesem Falle nimmt die Seele nur eine rein geistige Aehnlichkeit des Gegenstandes in sich auf, welche von allem Materiellen befreit ist. Gegenstand dieser Thätigkeit ist jedes Ding, insofern es ein Seiendes ist, und darauf bezieht sich die intellective Seelenkraft oder das intellective Erkenntnissvermögen. Viertens kann ein Ding mit der Seele vereinigt werden, nicht seiner Aehnlichkeit nach, sondern indem die Seele, nachdem sie das Ding wahrgenommen oder erkannt hat, von ihm angezogen wird oder sich zu ihm hinwendet. Dies leistet das Begehrungsvermögen. Fünftens kann endlich ein Ding mit der Seele vereinigt werden, indem die Seele das von ihrem Körper räumlich getrennte Ding, welches sie begehrt, durch Ortsbewegung ihres Körpers erreicht; und dazu dient die Bewegungskraft. 2) Die Seele kann sich in ihrem Thätigsein ebenso auf fünffache Weise über die unbelebten Seinsformen erheben. Erstlich übertrifft sie die letzteren in Bezug auf die Art und Weise oder den Zustand des Thätigseins. Die Seele verrichtet nämlich dasselbe, was die unbelebten Wesensformen der natürlichen Dinge durch natürliche Bewegung, also durch physikalische und chemische Kräfte leisten, durch Selbstbewegung. Durch diese Selbstbewegung erhält sich ein lebendiges Wesen im Dasein, indem es sich ernährt, vermehrt sich in Bezug auf seine Quantität, indem es wächst, und erhält seine Art durch Fortpflanzung, indem es ein anderes Individuum derselben Art erzeugt. Diese Kraft, welche sich in den drei genannten Thätigkeiten offenbart, ist die vegetative Kraft. Zweitens übertrifft ein lebendiges Wesen die unbelebten Dinge nicht nur in der Art und Weise des Thätigseins, sondern auch in Bezug auf den Gegenstand der Thätigkeit. Die Seele erreicht diesen zweiten Grad der Vollkommenheit dadurch, dass sie die von ihr getrennten Dinge nicht materiell und real, sondern nur ihrer Aehnlichkeit nach in sich aufnimmt. Diese Thätigkeit wird durch körperliche Organe ausgeübt und entspringt aus der sensitiven Wahrnehmungskraft oder den Sinnen. Drittens erhebt sich die Seele noch mehr über die unbelebten Dinge, indem sie die von ihr getrennten Dinge rein geistig ohne jedes körperliche Organ in sich aufnimmt. Dazu dient die intellective Erkenntnisskraft. Viertens erhebt sich die Seele über die unbelebten Dinge, indem sie selbst sich zu dem hin-

bewegt, was ihr gemäss ist, und was sie vervollkommnet, während die unbelebten Dinge nur durch ihre Natur zu einer bestimmten Thätigkeit genöthigt sind. Diese Seelenkraft ist das Begehrungsvermögen. Fünftens erhebt die Seele sich über die unbelebten Dinge, indem sie ihren Körper selbst von Innen aus räumlich bewegt, während die unbelebten Dinge nur von Aussen mechanisch bewegt werden können. Diese Kraft ist die Bewegungskraft. 3) Die fünf Gattungen der Seelenkräfte ergeben sich endlich auch aus der Betrachtung des Lebens als Selbstbewegung einer Substanz von Innen, wodurch sie das leistet, was die unbelebten Dinge nur durch den Anstoss eines sie von Aussen bewegenden Principes leisten können. Fünf Verschiedenheiten finden sich erfahrungsmässig in den Dingen: das Sein, die Erhaltung des Seins, die Ordnung des Seienden zu einem anderen Sein, die Hinneigung des Seienden zu dem, was ihm gut ist, die örtliche Bewegung des Seienden zur Erreichung des ihm nützlichen Zweckes. Damit aber ein lebendes Wesen diese fünf Leistungen durch Selbstbewegung von Innen verrichtet, braucht es fünf verschiedene Kräfte: erstlich die vegetative Kraft, wodurch es das Sein für sich und für andere Individuen erhält; zweitens die Sinne, wodurch es das findet, was zu seiner Erhaltung nöthig ist, nämlich das Nützliche und Schädliche; drittens den Intellect, wodurch es sich selbst und das, was zu ihm gehört, planmässig ordnet; viertens das Begehrungsvermögen, wodurch es sich zu dem ihm Zuträglichen oder Guten hinwendet; fünftens die Bewegungskraft in Bezug auf den Ort, um das Nützliche zu erreichen und das Schädliche zu fliehen.

4. Es gibt also nicht mehr und nicht weniger als fünf Hauptarten der Seelenkräfte, welche in Bezug auf die besonderen Principien der Thätigkeiten innerhalb einzelner Arten als Gattungen dienen. Nicht jede Seele braucht aber alle fünf Arten der Kräfte zu besitzen, sondern nur so viele, als ihre Seinsvollkommenheit erfordert, und zwar sowohl in Bezug auf die Anzahl als auf die eigenthümliche Vollkommenheit dieser Arten der Kräfte. Jene fünf Arten sind unter der einen Gattung Seelenvermögen oder Seelenkraft enthalten. Von einem anderen Gesichtspunct aus kann man dagegen drei oberste Gattungen von Seelenkräften unterscheiden, wenn man nämlich nicht auf ihren Artunterschied sieht, wodurch sie in ihrem Wesen specifisch bestimmt werden, sondern nur auf den Gattungsunterschied ihres Gegenstandes. Der Gegenstand der Seelenthätigkeit kann nämlich in einer dreifachen Ordnung betrachtet werden. Erstens kann eine Seelenkraft sich nur auf den mit der Seele selbst verbundenen Körper erstrecken und in der Besonderheit dieses Gegenstandes ihre Grenze finden. Dies ist der Fall bei der vegetativen Seelenkraft. Es kann ferner die Seelenkraft einen allgemeinen Gegenstand haben, nämlich nicht nur den eigenen Körper sondern auch äussere Dinge. In dieser Beziehung aber kann der Gegenstand entweder durch Aufnahme seiner Aehnlichkeit mit der Seele verbunden werden, wie

lurch sich zweitens die sinnliche und intellective Wahrnehmungs- oder Erkenntnisskraft ergibt; oder der Gegenstand wird mit der Seele durch ine Bewegung derselben zu ihm hin vereinigt, wodurch sich die Begehrungskraft und die Bewegungskraft ergeben. (Th. 1. 78. 1) Hierurch wird aber offenbar noch nicht der letzte specifische Artunterchied der Seelenkräfte nach ihrer Thätigkeit, sondern nur ihre Gattung n Allgemeinen nach dem Gegenstande bestimmt.

5. Alle Seelenkräfte sind als solche Kräfte des ersten realen Leensprincipes, müssen daher im Wesen der Seele selbst sozusagen die Wurzel ihres eigenthümlichen Seins haben. Die Seele selbst ist daher ı diesem Sinne das letzte Subject aller Kräfte, wodurch sie sich bethätigt. Dagegen ist sie nicht in Bezug auf alle ihre Kräfte auch zuleich das nächste oder directe Subject, welches sich durch eine Kraft ethätigt. 1) In Bezug auf die vegetativen Kräfte, die Sinne, die nnliche Begehrungskraft und die Bewegungskraft ist das unmittelbare ubject, welches sich durch diese Kräfte bethätigt, nicht die Seele selbst, ondern der beseelte Organismus. Dasjenige nämlich, was unmittelbar ine Thätigkeit ausübt, ist auch das, was diese Thätigkeit auszuüben ermag, also das nächste unmittelbare Subject derselben. Jene Thätigeiten kommen aber nur durch körperliche Organe zu Stande, also uss der Körper als wahrhaft organischer, d. h. als ein von der Seele elebter Körper, das vollständige thätige Subject sein. Wäre das nicht er Fall, so würde der Körper nur ein Werkzeug der Thätigkeit der eele sein. Dann aber wären diese Thätigkeiten nicht dem lebendigen Vesen als solchem direct zuzuschreiben, sondern nur der Seele. Die eele wäre denn dasjenige Ding, welches vegetirt, sinnlich wahrnimmt, egehrt und sich örtlich bewegt. Diese Annahme widerstreitet aber owohl dem Begriffe der Seele, da jede Seele ein einfaches Wesen ist, ls auch dem Begriffe jener Thätigkeiten selbst, welche vom Stoffe abängen, während doch jede Seele als substantiale Wesensform nicht selbst offlich ist, also nur in Vereinigung mit ihrem Körper ein solches der rt nach bestimmtes substantiales Sein erlangt, welches als ein Ganzes ıbjectiv selbst in eigener Thätigkeit andere Körper berühren und von ınen irgendwie gereizt werden kann. 2) In Bezug auf die intellectiven räfte ist dagegen das unmittelbare Subject, welches sich durch diese räfte bethätigt, die Seele selbst unabhängig von ihrem Körper. Diese hätigkeiten sind nämlich selbst geistiger Natur und haben geistige, d. h. nkörperliche Gegenstände, können also nicht von einem Subjecte, was ine ganz andere Natur hat, ausgehen. 3) Der Mensch als solcher esteht seinem Wesen nach aus Seele und Körper. Die menschlichen hätigkeiten können aber, weil ihr unmittelbares Subject verschieden t, nicht alle in gleicher Weise vom Menschen als der Wesenseinheit on Seele und Leib ausgesagt werden. Der Mensch vegetirt, nimmt innlich wahr, begehrt sinnlich und bewegt sich örtlich durch das

In dieser letzten Fassung ergibt sich eine Definition, worin alle vi Ursachen, die bei der Erzeugung mitwirken, ihren Ausdruck finde Die bewirkende Ursache ist im Ursprung von einem lebendigen Wes angegeben. Die materiale Ursache ist dadurch ausgedrückt, dass jene Ursprung von einem mit dem Erzeugten vereinigten Lebendigen ausgesagt wird. Das Erzeugte muss nämlich aus etwas hervorgebrac werden; und zwar gehört zum strengen Begriffe der Zeugung, dass da Erzeugte aus der Substanz des Erzeugenden hervorgebracht wird, od wenigstens aus etwas, was mit dem Zeugenden im Princip der Zeugu selbst verbunden ist, ehe das Erzeugte selbständig wird. Daher kan der Ursprung der menschlichen Seele, die ihr ganzes Sein von ei bewirkenden Ursache erhält, ohne dass irgend etwas von der Seele Sein vorausgesetzt wird, nicht Zeugung genannt werden. Die Zweck ursache ist darin angegeben, dass die Zeugung eine Aehnlichkeit Bezug auf die specifische Natur hervorbringt. Jedes Seiende nämlich str naturnothwendig nach seinem Sein. So strebt die Natur zur Erhalt und Verbreitung ihrer selbst, um sich wenigstens in derselben Art dauer zu erhalten oder zu vereinigen, wenn sie es im Individuum ihrer nicht vermag. Die formale Ursache endlich wird ebenfalls in dem A druckе angedeutet, dass die Zeugung eine Aehnlichkeit der Natur wirkt. Die Art und Weise des Ursprunges besagt den Grund, wes das Erzeugte seinem Princip ähnlich ist. Das Formale bei der Zeu liegt also in dem Ursprunge der Natur des Erzeugten als einer solch welche der Natur des Erzeugenden ähnlich ist. Erzeugen bedeu also die Verwirklichung einer Aehnlichkeit, welche selbst naturgem sich erhält oder nach ihrer Dauer strebst. Zum Begriffe der Zeu an sich genügt daher, dass sie durch sich naturgemäss nach der Ä lichkeit in Bezug auf die Art strebt. Zufällig kann aber die vollk mene Verähnlichung unerreicht bleiben, sowohl wegen Mangels des Zeugung nothwendigen Materials wie der thätigen Kraft in der bew kenden Ursache. Dies ist z. B. der Fall bei Missgeburten. „Na ha l'arte, e la man che trema.“ Verschieden von diesem Begriffe Zeugung im strengen Sinne, welche die gleiche Natur in Bezug au Wesensart im Erzeugten und Erzeugenden voraussetzt, worin eben Aehnlichkeit der beiden besteht, ist die Zeugung im uneigentlichen äquivoken Sinne. In dieser letzteren Bedeutung hat man die Entste lebender Wesen z. B. durch Untergang anderer lebender Wesen od durch den Einfluss der Wärme auch Zeugung genannt. Hier findet Aehnlichkeit der Natur im Erzeugten nicht statt, und daher wird Begriff der Zeugung ein anderer. Die Naturwissenschaft hat die Thatsa einer solchen äquivoken Zeugung noch zu erweisen. Die Theorie Darw lässt den Begriff zu, denn in der Descendenzlehre ist Ursprung sach dasselbe wie äquivoke Zeugung. Keinenfalls aber darf man die als wahre Zeugung im univoken Sinne auffassen.

3. Bei der eigentlichen Zeugung der lebenden Wesen sind vier ıngen zu unterscheiden: 1) die substantiale Wesensform, wodurch :rzeugte in Bezug auf die Art des Seins bestimmt wird; 2) das em Stoffe und der Wesensform dem Sein nach gebildete Ganze, die Pflanze; 3) die letzte Seinsvollkommenheit der Substanz als ır, die Hypostase, welche ein realer Seinszustand der Substanz d beim Menschen Person genannt wird (I, 127); 4) die Eigen- en, welche mit der Wesenheit nothwendig verbunden sind. Darnach sich eine doppelte Grenze der zeugenden Thätigkeit. Die Zeu- ist an sich auf die Hervorbringung der Substanz im vollkommen- Seinszustande hingeordnet. Jener Zustand der Substanz ist also ıatürliche Ende der zeugenden Thätigkeit, nämlich das Seiende hthin als Individuum in seiner substantialen Selbständigkeit. Die ıtase ist also die Grenze der Zeugung selbst als dasjenige, was Zeugungsprocess beendet. Dasjenige aber, was nicht selbst eigent- ırzeugt wird und nicht in Folge der Zeugung selbst durch sich rt, sondern nur der Grund ist, wodurch das Erzeugte, nämlich die stase, im Sein gebildet wird, ist nur die Grenze, wodurch der ngsprocess beendigt wird. Die Wesensform ist nur das, wodurch ypostase das ist, was sie ist in Bezug auf ihre Natur. Die Wesens- ist daher nur eine partiale Grenze, wodurch die Zeugung beendet Das aus Stoff und Wesensform zusammengesetzte Ganze ist nicht was existirt, sondern nur das, vermittelst dessen die Hypostase existirt. Jenes Ganze ist daher die totale Grenze, wodurch die ıng beendet wird. Die wesentlichen Eigenschaften endlich, welche Wesensnatur folgen, sind ebenfalls nur eine fernere Grenze, wo- ı die zeugende Thätigkeit ihren Abschluss findet. Beim Menschen heisst die Person des Erzeugten Sohn. Der Sohn ist also die ze, welche selbst die zeugende Thätigkeit des Vaters beendet. Der ıgende ist daher Vater in Bezug auf die Person des Sohnes. Der ıgende ist ferner Vater bezüglich des Körpers seines Sohnes, in- ı der Vater als bewirkende Ursache zur Bildung und Belebung ibes des Sohnes durch dessen eigene Seele mitwirkt. Da aber nschliche Seele nicht erzeugt wird, sondern aus nichts geschaffen ist der Erzeugende in Bezug auf die Seele des Sohnes nicht als ende Ursache Vater, sondern nur insofern die Zeugung des Vaters toff zur Aufnahme der aus nichts geschaffenen Seele des Sohnes eitet und bestimmt. Weil aber die Seele als menschliche Wesens- die natürliche Grenze ist, wodurch die zeugende Thätigkeit des abgeschlossen wird, so wird eben jene Thätigkeit des Vaters cher Weise in dem Ganzen ihr Ende finden, welches der Sohn cher ist, nämlich in der Person des ganzen Menschen oder dem mmensten Existenzzustand der ganzen aus Seele und Stoff beste- n menschlichen Substanz. (Vgl. Th. 1. 118. 2 ad 4.)

In dieser letzten Fassung ergibt sich eine Definition, worin alle vier Ursachen, die bei der Erzeugung mitwirken, ihren Ausdruck finden. Die bewirkende Ursache ist im Ursprung von einem lebendigen Wesen angegeben. Die materiale Ursache ist dadurch ausgedrückt, dass jener Ursprung von einem mit dem Erzeugten vereinigten Lebendigen ausgesagt wird. Das Erzeugte muss nämlich aus etwas hervorgebracht werden; und zwar gehört zum strengen Begriffe der Zeugung, dass das Erzeugte aus der Substanz des Erzeugenden hervorgebracht wird, oder wenigstens aus etwas, was mit dem Zeugenden im Princip der Zeugung selbst verbunden ist, ehe das Erzeugte selbständig wird. Daher kann der Ursprung der menschlichen Seele, die ihr ganzes Sein von einer bewirkenden Ursache erhält, ohne dass irgend etwas von der Seele ihr Sein vorausgesetzt wird, nicht Zeugung genannt werden. Die Zweckursache ist darin angegeben, dass die Zeugung eine Aehnlichkeit in Bezug auf die specifische Natur hervorbringt. Jedes Seiende nämlich strebt naturnothwendig nach seinem Sein. So strebt die Natur zur Erhaltung und Verbreitung ihrer selbst, um sich wenigstens in derselben Art dauernd zu erhalten oder zu vereinigen, wenn sie es im Individuum ihrer Art nicht vermag. Die formale Ursache endlich wird ebenfalls in dem Ausdrucke angedeutet, dass die Zeugung eine Aehnlichkeit der Natur bewirkt. Die Art und Weise des Ursprunges besagt den Grund, weshalb das Erzeugte seinem Princip ähnlich ist. Das Formale bei der Zeugung liegt also in dem Ursprunge der Natur des Erzeugten als einer solchen, welche der Natur des Erzeugenden ähnlich ist. Erzeugen bedeutet also die Verwirklichung einer Aehnlichkeit, welche selbst naturgemäss sich erhält oder nach ihrer Dauer strebt. Zum Begriffe der Zeugung an sich genügt daher, dass sie durch sich naturgemäss nach der Aehnlichkeit in Bezug auf die Art strebt. Zufällig kann aber die vollkommene Verähnlichung unerreicht bleiben, sowohl wegen Mangels des zur Zeugung nothwendigen Materials wie der thätigen Kraft in der bewirkenden Ursache. Dies ist z. B. der Fall bei Missgeburten. „Nascunt ha l'arte, e la man che trema.“ Verschieden von diesem Begriffe der Zeugung im strengen Sinne, welche die gleiche Natur in Bezug auf Wesensart im Erzeugten und Erzeugenden voraussetzt, worin eben die Aehnlichkeit der beiden besteht, ist die Zeugung im uneigentlichen oder äquivoken Sinne. In dieser letzteren Bedeutung hat man die Entstehung lebender Wesen z. B. durch Untergang anderer lebender Wesen oder durch den Einfluss der Wärme auch Zeugung genannt. Hier findet Aehnlichkeit der Natur im Erzeugten nicht statt, und daher wird der Begriff der Zeugung ein anderer. Die Naturwissenschaft hat die Thatsache einer solchen äquivoken Zeugung noch zu erweisen. Die Theorie Darwins lässt den Begriff zu, denn in der Descendenzlehre ist Ursprung sachlich dasselbe wie äquivoke Zeugung. Keinenfalls aber darf man dieselbe als wahre Zeugung im univoken Sinne auffassen.

3. Bei der eigentlichen Zeugung der lebenden Wesen sind vier rkungen zu unterscheiden: 1) die substantiale Wesensform, wodurch Erzeugte in Bezug auf die Art des Seins bestimmt wird; 2) das dem Stoffe und der Wesensform dem Sein nach gebildete Ganze, B. die Pflanze; 3) die letzte Seinsvollkommenheit der Substanz als ber, die Hypostase, welche ein realer Seinszustand der Substanz und beim Menschen Person genannt wird (I, 127); 4) die Eigenaften, welche mit der Wesenheit nothwendig verbunden sind. Darnach ibt sich eine doppelte Grenze der zeugenden Thätigkeit. Die Zeug ist an sich auf die Hervorbringung der Substanz im vollkommenen Seinszustande hingeordnet. Jener Zustand der Substanz ist also natürliche Ende der zeugenden Thätigkeit, nämlich das Seiende echthin als Individuum in seiner substantialen Selbständigkeit. Die postase ist also die Grenze der Zeugung selbst als dasjenige, was Zeugungsprocess beendet. Dasjenige aber, was nicht selbst eigent- erzeugt wird und nicht in Folge der Zeugung selbst durch sich tirt, sondern nur der Grund ist, wodurch das Erzeugte, nämlich die postase, im Sein gebildet wird, ist nur die Grenze, wodurch der gungsprocess beendigt wird. Die Wesensform ist nur das, wodurch Hypostase das ist, was sie ist in Bezug auf ihre Natur. Die Wesens- n ist daher nur eine partiale Grenze, wodurch die Zeugung beendet l. Das aus Stoff und Wesensform zusammengesetzte Ganze ist nicht , was existirt, sondern nur das, vermittelst dessen die Hypostase st existirt. Jenes Ganze ist daher die totale Grenze, wodurch die gung beendet wird. Die wesentlichen Eigenschaften endlich, welche Wesensnatur folgen, sind ebenfalls nur eine fernere Grenze, woch die zeugende Thätigkeit ihren Abschluss findet. Beim Menschen B. heisst die Person des Erzeugten Sohn. Der Sohn ist also die nze, welche selbst die zeugende Thätigkeit des Vaters beendet. Der eugende ist daher Vater in Bezug auf die Person des Sohnes. Der eugende ist ferner Vater bezüglich des Körpers seines Sohnes, inrn der Vater als bewirkende Ursache zur Bildung und Belebung Leibes des Sohnes durch dessen eigene Seele mitwirkt. Da aber menschliche Seele nicht erzeugt wird, sondern aus nichts geschaffen so ist der Erzeugende in Bezug auf die Seele des Sohnes nicht als irkende Ursache Vater, sondern nur insofern die Zeugung des Vaters Stoff zur Aufnahme der aus nichts geschaffenen Seele des Sohnes ereitet und bestimmt. Weil aber die Seele als menschliche Wesens- n die natürliche Grenze ist, wodurch die zeugende Thätigkeit des ers abgeschlossen wird, so wird eben jene Thätigkeit des Vaters irlicher Weise in dem Ganzen ihr Ende finden, welches der Sohn solcher ist, nämlich in der Person des ganzen Menschen oder dem kommensten Existenzzustand der ganzen aus Seele und Stoff bestehenden menschlichen Substanz. (Vgl. Th. 1. 118. 2 ad 4.)

§ 4. Die Sinne.

1. Thätigsein ist eine Seinsvervollkommnung der Substanz in ihre weiteren Verwirklichung, die nur eine accidentale sein kann. Es i daher nur eine integrirende Vollkommenheit der Substanz, deren Wesens vollkommenheit das substantiale Sein ist. Das Thätigsein der lebenden Substanz ist eine immanente Vollkommenheit, geht aber dennoch z nächst auf einen von der thätigen Substanz selbst verschiedenen und sou auf einen äusseren Gegenstand, welcher die Bethätigung der Kräfte d Substanz vermittelt. Die letzte Seinsverwirklichung, welche das Thät sein ist, kann nämlich bei den im Sein hervorgebrachten und desh im Sein begrenzten endlichen Dingen nicht in ihrem eigenen Sein lieg sonst wären sie nicht das, was sie sind, sondern ihr Sein wäre abs einfach, unbegrenzt, unendlich. Zum Thätigsein der lebenden We gehört daher eine Vereinigung des Lebensprincipes mit einem von selbst verschiedenen Gegenstande als einem anderem Seienden. Sens im Allgemeinen heisst diejenige Thätigkeit des Lebensprincipes, wodu es mit einem anderen Gegenstande, sei es der eigene oder ein fremd Körper, vereinigt wird. Während die vegetative Seele nur ihren eig Körper zum Gegenstand ihres Thätigseins hat, erstreckt sich die Thät keit der sensitiven Seele auf alle körperlichen oder materiellen Din welche den Umfang des sensitiven Lebens begrenzen. Die sensi Seele als solche ist vom Stoffe in ihrem Sein abhängig, also auch ihrem Thätigsein. Sie kann also nur durch körperliche Organe u nur in Bezug auf körperliche Dinge sich bethätigen. Auch die mens liche Seele hat, weil sie Wesensform des Körpers ist, sensitive Kräf und diese letzteren sind ihrer Natur nach Kräfte eines sensitiven Pri cipes und daher als solche an die Grenzen des sensitiven Lebens g bunden. Durch ihre sensitiven Kräfte kann daher auch die menschl Seele nur auf körperliche Dinge wirken. Jene Vereinigung der sen tiven Seele mit den körperlichen Dingen ist zunächst eine doppel einmal durch Wahrnehmung oder sinnliche Erkenntniss des Gen standes; zweitens durch Bewegung zu dem wahrgenommenen Gege stande hin; und diese Bewegung ist wieder doppelt, das Begehren u die Ortsbewegung. Die sensitiven Seelenkräfte sind daher dreifa die Sinne, die Begehrungskraft und die Bewegungskraft. Zuerst s die Sinne zu betrachten. In diesem Paragraphen ist daher zuers sinnliche Wahrnehmung im Allgemeinen zu bestimmen, sodann sind Unterarten dieser Thätigkeit im Besonderen zu entwickeln.

2. Die sinnliche Wahrnehmung wird uns durch die Erfahrung bezeugt. Ihr nächstes Princip ist der Sinn als eine Wahrnehmungs- od Erkenntnisskraft. Ihre Thätigkeit ist ein wahres Erkennen im weite Sinne, nämlich diejenige Lebensfunction, wodurch wir sowohl uns selb als alles, was in uns ist, wahrnehmen, unterscheiden, uns zum Bewusst

ngen, ohne dass es dazu eines logischen Urtheiles bedürfte: und se Thätigkeit bringt uns selbst in Verbindung mit Gegenständen, che ausser uns existiren. Das alles liegt, wie unsere Selbsterfahrung eugt, im Umfange dieser Thätigkeit, wobei es noch dahingestellt iben kann, was eigentlich der besondere Gegenstand derselben ist. se Thätigkeit ist also im Allgemeinen als eine erkennende aufzu- ien. Wir nennen sie sinnliche Wahrnehmung oder kurz Sensation.

Sensation kann doppelt aufgefasst werden, im passiven und activen ne. 1) Der Sinn ist eine passive Seelenkraft (II, 171), insofern er timmt oder angelegt ist, von einem äusseren Gegenstande verändert, egt oder in Thätigkeit versetzt zu werden. Ohne dass das Auge n Lichtreiz empfängt, sehen wir nichts. Ohne dass das Ohr einen reiz empfängt, hören wir nichts. Die Sensation kommt also er- ungsmässig als wahre Sinnesthätigkeit im gesunden Zustand des pers nur dann zu Stande, wenn ein Gegenstand mit seiner bezüg- en sinnlichen Wahrnehmungskraft irgendwie vereinigt wird, indem selbst den Sinn afficirt. Insofern also ist die Sensation passiv. Der Gegenstand afficirt aber ein lebendiges Subject. Der Sinnesreiz, der Gegenstand irgendwie hervorbringt, findet im lebendigen Körper t, der von der Seele belebt wird. Leben aber ist etwas Actives, n es ist Selbstbewegung von Innen heraus. Insofern also die Sen- on selbst als ein Wahrnehmen überhaupt etwas ist, was im wahr- menden Subjecte selbst vor sich geht, ist es eine Lebensthätigkeit elben. Das bezeugen wir bei jeder Sensation, indem wir sie uns st zuschreiben und sagen: ich sehe etwas u. s. w. Insofern also Sensation eine Lebensthätigkeit ist, muss sie activ sein. Das sinn- e Wahrnehmen als eine Veränderung, welche durch den wahrgenom- en Gegenstand im Subjecte hervorgerufen wird, ist ein Leiden; in- rn es aber aus dem so veränderten Subjecte selbst hervorgeht, ist in Thun. (Th. 1 D. 40 q. 1. a. 1 ad 1.) Als ein Leiden ist es ausschliesslich ein Leiden des wahrnehmenden Subjectes selbst, en Wesensform die Seele ist. Als ein Thun ist es eine Thätigkeit, von einem dem Thätigen innerlichen Principe ausgeht und in ihm anent ist oder als diese bestimmte Thätigkeit in ihm verläuft. Als Thun kann es daher nicht eine rein körperliche Thätigkeit sein; nicht durch rein mechanische Bewegung der Nerven oder des Ge- es erklärt werden. Daher kann auch das Vermögen der sinnlichen rnehmung nicht ausschliesslich eine blosse Anlage des Körpers oder Summe von rein körperlichen Bedingungen sein. Hiermit ist der mechanische Erklärungsversuch der Sensation ausgeschlossen. Eben- nig genügt die Annahme eines materiellen Ausflusses oder eines lusses des wahrgenommenen Gegenstandes auf das wahrnehmende ject. Die Annahme ist physiologisch falsch und erklärt metaphy- ı gar nicht die active Seite der Sensation. Ebensowenig genügt

endlich der idealistische Versuch, welcher einen Einfluss des Subjects auf den Gegenstand annimmt, wodurch der letztere seine Realität verliert, indem er etwas Subjectives wird. Diese Annahme erklärt die Natur der Sensation als Thätigkeit überhaupt nicht und leugnet gegen die Erfahrung die objective Sicherheit und Gewissheit der Wahrnehmung. Zwischen dem Gegenstand und dem wahrnehmenden Subject findet die Beziehung von Ursache und Wirkung statt. Wenn ich mein gesundes Auge schliesse, so sehe ich nichts; öffne ich es aber, so sehe ich wirklich etwas; und das, was ich sehe, bedingt durch sein von mir unabhängiges Sein meine Gesichtswahrnehmung. Ohne dass also ein materieller Abfluss vom wahrgenommenen Gegenstand stattfindet, muss dennoch eine reale Einwirkung des wahrnehmbaren Gegenstandes auf das wahrnehmende Subject festgehalten werden. Erfahrungsmässig unterscheiden wir, im gesunden Zustande, von dem hier allein die Rede ist, mit Sicherheit dasjenige, was der Gegenstand in uns verursacht, von dem, was er an sich und in Wirklichkeit ist oder sein mag. Wer sich in den Finger schneidet, unterscheidet sehr wohl in seiner Wahrnehmung den Schmerz, den er im Finger fühlt, von dem Messer, das den Schmerz verursacht. Der Schmerz als solcher ist im Finger, aber nicht im Messer. (Vgl. Ueberweg, Logik § 40 S. 73 ff., § 126 S. 361.) Wir nehmen also in der Sensation nicht nur eine subjective sinnliche Affection wahr, sondern auch einen ausser uns befindlichen realen Gegenstand. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge dienen daher dem wahrnehmenden Principe zu seiner Bethätigung.

3. Die zur Sensation nothwendige Vereinigung des wahrnehmenden Subjectes mit dem äusseren Gegenstande muss im Subjecte selbst eine Veränderung hervorbringen; denn das Subject hat vor der Vereinigung mit dem Gegenstande die Möglichkeit, denselben wahrzunehmen, und diese Seinsanlage ist nachher verwirklicht: darin liegt aber der Begriff der Veränderung. Die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände afficiren und verändern oder bewegen also den Sinn, der sich in dieser Beziehung passiv verhält. Durch diese Thätigkeit des Gegenstandes auf den Sinn wird der letztere nicht nur in sich selbst subjectiv afficirt und bestimmt, sondern er nimmt auch etwas anderes als etwas von ihm Unterschiedenes wahr, was nicht der Sinn selbst ist. Die Sinnesaffection ist also in verschiedener Beziehung subjectiv und objectiv zugleich: z. B. der Ton afficirt mein Gehör und bestimmt dasselbe dazu, ihn selbst wahrzunehmen. Der Sinn ist aber eine immanente Fähigkeit des Lebensprincips; diese kann aber nur von etwas afficirt werden, was in ihr ist. Die Substanz des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes wird aber dabei nicht in die Substanz des Subjectes aufgenommen und in das letztere verwandelt, wie bei der vegetativen Thätigkeit. Der sichtbare Gegenstand z. B. ist nicht seiner Realität nach im Auge, von welchem er gesehen wird. Die Identität des Wahrnehmenden und Wahrgenommenen

st also keine substantiale Identität: beide Substanzen bleiben vielmehr hrem realen Sein nach das, was sie sind. Die Vereinigung von Subect und Object kann also nur in idealer Weise geschehen, dadurch ämlich, dass das Object nicht selbst in seinem realen Sein, sondern ur durch eine Aehnlichkeit von sich im Subjecte ist: und diese Aehnichkeit ist es, welche den Sinn objectiv afficirt. Diese Aehnlichkeit st also ein eigenthümliches Sein, das als Accidenz zum wahrnehmenden ubjecte hinzukommt, indem es durch den Gegenstand selbst, den es epräsentirt, im Sinne als ein Accidenz hervorgebracht wird. Von Seiten es Sinnes gehen dazu organische, d. h. körperliche Veränderungen oraus, welche durch mechanische Bewegungen vermittelt werden; und iese letzteren sind ebenfalls das Mittel, wodurch der wahrnehmbare egenstand überhaupt den Sinn afficiren kann. Diese mechanische Begung ist aber natürlich nicht selbst die Sensation, sondern nur das, odurch die qualitative Veränderung im Organ herbeigeführt wird, so ass zuletzt der Sinn, d. h. die in dem Organ befindliche und in ihm re Kraft ausübende Seele einen das Object repräsentirenden Eindruck npfängt. Dieser Eindruck ist eben jenes Aehnlichsein in Bezug auf en einzelnen bestimmten Gegenstand der Wahrnehmung. Die Aehnchkeit zweier Dinge kann nämlich doppelt verstanden werden: erstens sofern sie beide in ihrer Natur übereinstimmen; zweitens insofern sie war nicht dieselbe specifische Natur besitzen, aber so beschaffen sind, ass das eine das andere anzeigt oder repräsentirt. Nur diese letztere ehnlichkeit zwischen dem Erkennenden und Erkannten ist zur Erenntniss nothwendig. Jene Eindrücke oder Sinnesbilder, vermittelst eren die Sensation als subjective und active Seelenthätigkeit zu Stande ommt, sind daher nicht dasjenige, was die Seele wahrnimmt, sondern sjenige, wodurch sie den von den Sinnesbildern bedeuteten Gegenstand lbst wahrnimmt. Die Sinnesthätigkeit besteht also in der Einheit des nnes und der ihn bestimmenden Aehnlichkeit des Gegenstandes. Die hätigkeit selbst geht also von diesen beiden Principien wie von einem nzigen zusammengesetzten Principe aus: daher kann sie ihre Grenze cht im Principe selbst, also nicht in jenem Sinnesbilde finden, sondern dem, worauf das Sinnesbild seiner Natur nach hinweist, nämlich im sseren Gegenstande selbst. Jene Sinnesbilder sind ihrem eigenen Sein ch, als Accidenzen der Sinneskräfte, weder geistige noch körperliche esen. Sie sind nicht geistig, denn sie sind im belebten körperlichen rgane und entstehen dort abhängig vom Stoffe. Sie sind nicht selbst örper oder kleine körperliche Substanzen, denn sie sind nur Accinzen. Sie sind also nur Accidenzen der Organe und somit ihrem ein nach materiell. Daher können sie ihrer Natur nach materielle inge repräsentiren. Insofern sie aber Bilder sind, sind sie das conadictorische Gegentheil von der Sache, deren Bild sie sind. Insofern nd sie daher weniger materiell als ihr Gegenstand, welcher ein Körper

ist. Der Sinn nimmt das Sinnesbild ohne Stoff in sich auf, aber er nimmt es mit den demselben noch anhaftenden materiellen Bedingungen der Individualität u. s. w. auf. Der Gegenstand der Sinnesthätigkeit ist aber selbst etwas Körperliches oder Materielles, etwas Einzelnes und Individuelles, ein zufälliges Sein, nicht aber das Geistige, Allgemeine und Nothwendige. Denn die active Sensation nimmt nur denjenigen Gegenstand wahr, welcher im Sinne unmittelbar die passive Sensation verursacht; das aber ist der einzelne, besondere körperliche Gegenstand. (Vgl. Th. de an. 3 lect. 13. Q. 2 de ver. a. 2.)

4. Die wahrnehmende Thätigkeit der Seele ist je nach dem Gegenstande der Thätigkeit eine specifisch verschiedene. Der Gegenstand, worauf die Thätigkeit gerichtet ist, kann entweder ausserhalb des Subjectes oder im Subjecte selbst sein. Aeussere Sinne sind daher diejenigen, welche das nothwendige Mittel der Sensation, nämlich die Aehnlichkeit des Gegenstandes oder das Bild oder den Eindruck von Aussen aus empfangen und in sich aufnehmen. Innere Sinne sind diejenigen, welche jene Aehnlichkeit nicht von aussen empfangen, sondern durch eine andere Thätigkeit des Subjectes selbst, welche der Sensation des inneren Sinnes vorausgeht. Die äusseren Sinne unterscheiden sich weiter der Art nach in fünf, denn sie richten sich auf fünf verschiedene Objecte, welche besondere Organe verlangen. Die Wahrnehmung nämlich, welche ihre Eindrücke von Aussen empfängt, wird durch die fünf Organe des Gesichts, Gehörs, Geruchs, Geschmacks und des Tastsinnes ausgeübt. 1) Fünf besondere Gegenstände sind nämlich durch die Erfahrung unterschieden und bedürfen zu ihrer Wahrnehmung jener fünf Organe: Farbe, Schall, Geruch, Geschmack und fühlbare Qualitäten z. B. Wärme. Während aber die Sinneswahrnehmung durch die specifische Verschiedenheit dieser fünf Gegenstände selbst in Bezug auf ihre Art specifisch unterschieden wird, so erschöpft sie sich darin nicht ganz, sondern erstreckt sich als eine wahre erkennende Seelenkraft noch weiter. Jene fünf Gegenstände geben daher nur insofern den besonderen Gegenstand eines Sinnes ab, als sie ihrem Wesen nach nur von diesem bestimmten Sinne vermittelst seines besonderen Organes wahrgenommen werden, während die übrigen Sinne denselben Gegenstand nicht unter dem gleichen Gesichtspunct, also nicht in derselben formalen Beziehung erfassen können. Das Auge z. B. dient, insofern es Organ des Gesichtsinnes ist, nur dazu, die Farbe eines Körpers wahrzunehmen, während das Ohr nur dazu dient, den von demselben Körper hervorgebrachten Ton wahrzunehmen. 2) Im Unterschiede von diesem besonderen und formalen Gegenstande eines Sinnes gibt es weiter Dinge, welche als gemeinsamer Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung dienen. Ein gemeinsamer Gegenstand der Sinne ist ein solcher, welcher auf mehrere Sinne wirken kann, wiewohl er nicht auf jeden derselben in gleicher Weise wirkt, sondern an sich nur einen einzigen Sinn in Bewegung

setzt und in Bezug auf andere Sinne nur die nothwendige Bedingung ist, damit sie von ihrem eigenthümlichen Object gereizt werden. Ein solcher gemeinsamer Gegenstand ist z. B. die Ausdehnung, welche als Träger anderer Accidenzen, z. B. der Farbe, diese letzteren wahrnehmbar macht. Es gibt fünf solche gemeinsame Gegenstände: Ausdehnung, Figur, Zahl, Ruhe, Bewegung; auf diese lässt sich die sinnliche Wahrnehmung von Nähe, Entfernung, Einheit, Lage und Zeit zurückführen, soweit überhaupt eine sinnliche Wahrnehmung dieser Dinge stattfinden kann. 3) Endlich ist noch ein anderer Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung zu unterscheiden, dessen Wahrnehmung nur zufällig miterfolgt. Es ist das Subject, woran sich sowohl der besondere wie der gemeinsame Gegenstand der Wahrnehmung dem Sein nach befindet. Ein solcher zufälliger Gegenstand ist z. B. der Körper selbst als Substanz. Damit etwas in zufälliger Weise Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung wird, ist erstens nöthig, dass es einem an sich wahrnehmbaren Dinge nur zufällig zukommt, wie z. B. die rothe Farbe zufällig an einem Apfel ist, insofern es nicht zum Wesen der Röthe gehört, eine Farbe des Apfels zu sein. Zweitens ist nöthig, dass es vom sinnlich wahrnehmbaren Subjecte auch wirklich wahrgenommen wird: bliebe es nämlich ganz unbekannt, so könnte man nicht sagen, es wird zufälliger Weise mit wahrgenommen. Es muss also an sich von irgend einer anderen erkennenden Seelenkraft erkannt werden, sei diese ein anderer Sinn oder der Intellect. So ist z. B. das Süsse in zufälliger Weise Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, insofern es zufällig in etwas Weissem, z. B. in der Milch, ist, was sichtbar ist, während das Süsse an sich durch den Geschmack wahrgenommen wird. Das Süsse ist also zufälliger Weise sichtbar; an sich aber ist es auch sinnlich wahrnehmbar, nämlich durch den Geschmack. Es ist also streng genommen nicht in allgemeiner Beziehung ein zufälliger Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung. Ist dasjenige, was nicht durch einen besonderen Sinn wahrgenommen wird, ein Allgemeines, so wird es vom Intellect erfasst. Umgekehrt darf aber nicht alles, was der Intellect in einem sinnlich wahrnehmbaren Dinge erfassen kann, ein zufälliger Gegenstand in Bezug auf die sinnliche Wahrnehmung genannt werden, sondern nur das, was sofort bei der eigenthümlichen sinnlichen Wahrnehmung vom Intellect erfasst wird. Sobald ich z. B. einen Menschen sehe, welcher spricht, erfasse ich durch den Intellect, dass dieser Mensch lebt; und nur insofern kann man sagen, ich sehe, dass dieser Mensch lebt. Ist aber dasjenige, was nicht durch einen besonderen Sinn erkannt wird, etwas Einzelnes, so geschieht diese Wahrnehmung immer noch durch einen Sinn, aber durch einen der inneren Sinne, den wir beim Thiere Instinct nennen. (Th. de anima 2 lect. 13.) Die weitere Untersuchung der rein organischen Thätigkeit bei der Sensation der äusseren Sinne ist Aufgabe der physiologischen Wissenschaft.

5. Innere Sinne sind diejenigen Sinne, die kein äusseres Organ im Körper haben und deshalb ihren Eindruck in einem Organ empfangen, welches im Inneren des Körpers liegt und höher organisirt ist als die fünf äusseren Sinnesorgane. Der Zweck der inneren Sinne ist ein doppelter. Erstens dienen sie dazu, die durch die äusseren Sinne erhaltenen Sensationen von einander zu unterscheiden und dadurch in einer freilich noch rein sensitiven Weise zu beurtheilen. Zweitens dienen sie zur Wahrnehmung von Gegenständen, welche im Augenblicke der Thätigkeit der inneren Sinne dem Subjecte nicht gegenwärtig sind. Jeder besondere Sinn kann, solange er allein wirkt, nicht über seinen eigenthümlichen Gegenstand hinausgehen. Die Einheit des sensitiven Subjectes erfordert daher einen besonderen Sinn zur einheitlichen Zusammenfassung der besonderen Sensationen, und dieser bedarf keines äusseren Organes. Ferner sind die äusseren Sinne nur im Stande, solche Gegenstände wahrzunehmen, die ihnen gegenwärtig sind. Es muss daher besondere Sinne geben, um die Vielheit der Sensationen der äusseren Sinne zu erhalten, nachdem diese Sensationen selbst als solche aufgehört haben. Auf diese Weise kann das sensitive Leben für das intellectuelle Leben, welches nicht an Raum und Zeit gebunden ist, dienstbar werden. Das Niedere aber dient überall dem Höheren. Die Natur erlaubt keine Lücke in der Seinsreihe, welche nach der bestehenden Weltordnung nothwendig ist. Es muss also gerade soviel Thätigkeiten und Kräfte der sensitiven Seele geben, als zum Leben des vollkommenen Thieres genügen. (Th. 1. 78. 4.) Die inneren Sinne sind nach ihren besonderen Thätigkeiten zu unterscheiden, deren Arten sich wiederum aus der Verschiedenheit ihres besonderen Gegenstandes ergeben. Dieser Gegenstand ist ein vierfacher. 1) Nachdem die sinnlich wahrnehmbaren Dinge von den äusseren Sinnen wahrgenommen sind, muss die Seele den Inhalt dieser Wahrnehmungen von einander unterscheiden: das Princip dieser Thätigkeit ist der Gemeinsinn, der alle Sensationen der äusseren Sinne in ihrer Verschiedenheit umfassen und in sich vereinigen kann. Es muss z. B. ein sensitives Princip geben, welches das Hörbare vom Sichtbaren unterscheidet und deshalb für die Erfassung beider Gegenstände angelegt ist. Das kann aber keiner der äusseren Sinne, die auf ihren besonderen Gegenstand beschränkt sind. Jenes Princip, das diese Leistung verrichten kann, muss als solches sensitiv sein; denn weil der Gegenstand dieser Leistung selbst das sinnlich Wahrnehmbare ist, so ist er für die intellectuelle Erkenntniss noch ganz unbrauchbar. Also ist ein solcher innerer Sinn nothwendig. Gemeinsinn heisst er jedoch nicht, als ob er die Gattung aller anderen Sinne wäre, sondern insofern er die Bedeutung einer gemeinsamen Wurzel oder eines gemeinsamen Principes für die ihm untergeordneten äusseren Sinne besitzt, deren Thätigkeiten von ihm ergänzt und vollendet werden. 2) Die äusseren Sinne erstrecken sich auf einzelne körperliche Dinge. Es gibt aber

auch noch Sinnesbilder oder Sinneseindrücke, welche ohne vorgängige Veränderung der äusseren Organe von der Seele aufgenommen werden, sobald bestimmte äussere Sensationen empfunden sind. Das Schaaf z. B. nimmt, sobald es den Wolf sieht, ihn als seinen natürlichen Feind wahr. Es sieht seine Farbe und Gestalt, allein weder das eine noch das andere ist als solches der Natur des Schaafes schädlich. Es muss also in dem, was es sieht, noch etwas anderes weniger Materielles, aber doch noch am Körper des Wolfes Befindliches wahrnehmen; indem es sofort aus dem Sichtbaren oder Hörbaren sinnlich erkennt oder innerlich empfindet, dass diese bestimmten Gegenstände oder Merkmale für sein eigenes Leben gefährlich sind. Das Princip dieser Wahrnehmung muss von den äusseren Sinnen verschieden sein. Es ist also ein weniger materieller innerer Sinn, der Instinct. Er dient zur Wahrnehmung des Nützlichen und Schädlichen als solchen, wie es in den körperlichen Dingen, welche Gegenstand der äusseren Sinne sind, sich vorfindet. Im Menschen ist dieser zweite innere Sinn, weil er dem Intellecte dient, vollkommener entwickelt als beim Thiere, wenigstens im Allgemeinen, und man hat ihn deshalb auch Vergleichungskraft oder vis cogitativa genannt. Der Gemeinsinn und der Instinct beziehen sich auf die Sensationen derjenigen Dinge, welche den äusseren Sinnen gegenwärtig sind. Beide sind daher wahrnehmende Kräfte an sich. 3) Es muss aber auch erhaltende Kräfte geben, welche die Wahrnehmungen im Subjecte aufbewahren. Diese erhaltenden Kräfte sind wieder doppelt. Erstlich müssen die Eindrücke der Sensationen der äusseren Sinne im lebendigen Subject erhalten werden; denn die Sensation selbst ist zum Nutzen des Subjects, zu seiner Vollkommenheit bestimmt: da sie aber nur durch die Gegenwart des Gegenstandes fertig wird, so würde sie ohne Spur vorübergehen, sobald der Gegenstand nicht mehr gegenwärtig ist. In der Natur der Körperwelt liegt aber die räumliche Entfernung und Bewegung der Gegenstände begründet. Daher bedarf es der erhaltenden Sinne für das sensitive Leben und die sensitive Seele. Das Erhalten der Sinnesbilder in der Seele ist aber eine ganz andere Thätigkeit als das Aufnehmen derselben. Es bedarf also einer besonderen Kraft, welche diese erhaltende Thätigkeit ausübt, und das ist die Phantasie oder Einbildungskraft. Sie ist der Vorrath von Sinneseindrücken, die von ihr aufbewahrt und beliebig reproducirt werden: entweder ganz oder theilweise, entweder in der Reihenfolge der Entstehung oder in neuen Combinationen, nach den Gesetzen der Association dieser Bilder. Beim Menschen wird die Phantasie im Dienste des Intellectes vollkommener und ist einer sehr hohen Entwickelung fähig. 4) Es bedarf endlich noch einer erhaltenden Kraft für die Eindrücke des Instincts, die Erinnerungskraft, welche als Vorrathskammer jener instinctiven Bilder dient. Daher beginnt das Erinnern der Thiere immer von einem Eindruck des Nützlichen und Schädlichen, und auf der Entwickelung dieses

sensitiven Gedächtnisses beruht die künstliche Abrichtung der Thiere. Beim Menschen wird diese Gedächtnisskraft im Dienste des Intellects vervollkommnet: in Verbindung mit der deductiven Thätigkeit des letzteren wird es dann zum untersuchenden Erinnern oder zur methodischen Wiedererinnerung. (Th. 1. 78. 4.) Als Organ dieser vier inneren Sinne dient das Gehirn, da jene vier Thätigkeiten durch physiologische Veränderungen des Hirns selbst gestört werden.

6. Jede Seelenkraft ist in ihrem bestimmten Thätigsein ihrer Natur gemäss thätig. Sie ist daher in Bezug auf die Wahrnehmung ihres eigenthümlichen Gegenstandes als ein darauf gerichtetes reales Vermögen der Täuschung nicht ausgesetzt: denn dann wäre sie vielmehr ein Unvermögen in Bezug auf die Wahrnehmung. Ist aber der Gegenstand so beschaffen, dass mehrere Sinne mitwirken müssten, um ihn vollkommen und vollständig wahrzunehmen, wie das gemeinsame und das nur zufällige Sinnesobject, dann ist allerdings die Gelegenheit zu einer Täuschung oder zu einem Irrthum vorhanden: sie wird aber gehoben, sobald alle einzelnen Sinne ihren eigenthümlichen Gegenstand erfasst und so die Erfahrung der Seele vervollständigt haben. Dabei wird natürlich immer der gesunde Zustand der Sinnesorgane vorausgesetzt. Findet aber dennoch eine Täuschung statt, so kann sie nicht den einzelnen Sinnen als solchen, sondern nur dem urtheilenden Intellect zur Last fallen, in welchem die Wahrheit an sich ist, während die Sinne, indem sie dem Intellect seinen eigentlichen Gegenstand darbieten, sich nur wie Werkzeuge in Bezug auf die Wahrheit selbst verhalten. (Vgl. Th. opusc. 70 q. 5 a. 2.)

§ 5. Das Begehrungsvermögen.

1. Jeder Seinsform folgt ein natürliches Hingeordnetsein oder eine Bestimmung zu etwas, und dieses naturgemässe Streben ist die erste und nothwendige Proportion zwischen zwei Dingen. Ueberall, wo diese Hinordnung des einen Dinges auf ein anderes sich findet, oder wo eine solche Seinsproportion vorkommt, ist auch ein naturgemässes Streben vorhanden, was man vielleicht mit einem modernen Ausdrucke am besten eine Seinsgravitation nennen kann, weil dieses Wort jedes Bewusstsein und Gefühl dieses Strebens in dem Subjecte desselben ausschliesst. Jedes Seiende der Wirklichkeit nach besitzt nämlich, insofern es am Sein Theil hat, eine in seiner Natur liegende Kraft, welche der Vernichtung widerstrebt. Jedes Seiende strebt nach seinem eigenthümlichen Sein; denn das ist die Vollkommenheit jedes Dinges, das ihm eigenthümliche Gut. Also muss auch jedes Seiende nach dem streben, was ihm zuträglich ist, weil darin die Erhaltung und Vollkommenheit seines Seins liegt, worauf es von Natur angelegt ist. Ein solches Gravitiren oder Streben in Bezug auf das Sein findet aber statt, weil das strebende

Subject wirklich ist; was wirklich ist, wirkt auch in irgend einer Weise, es bethätigt sich also, sonst wäre es nicht wirklich: nur das, was gar nichts wirkt, ist nicht der Wirklichkeit nach, es kann von uns nicht als vorhanden erkannt werden. Alle Kraft ist selbst ein Sein; was absolut nichts vermag, ist absolut nichts. Wie also die unbelebten unorganischen Wesen eine aus ihrem Sein nothwendig folgende bestimmte Seinsgravitation oder ein Streben zum Thätigsein besitzen, so besitzen die belebten Wesen ein gleiches Streben, und dieses ist als das Streben des lebendigen Dinges selbst eine Lebensfunction. In jedem Dinge findet sich also ein naturgemässes Streben nach seiner Seinsform, bis dieselbe vollkommen erlangt ist. Jedes hervorgebrachte Sein ist als solches begrenzt und nicht das Sein selbst, sondern nur ein Theilnehmen am höchsten unbegrenzten Sein, also unvollkommen. Daher sucht es naturgemäss seine eigene Vollkommenheit in der Vereinigung mit dem unendlichen Sein, indem es weiter am Sein theilzunehmen hat. Der letzte Grund für das Streben, welches sich in den Dingen findet, ist daher die Unvollkommenheit ihres im Sein begrenzten Wesens. Weil aber das Streben selbst in jedem Seienden aus der Wesensform desselben entspringt und ihr folgt, so muss es im Thiere der Natur der sensitiven Seele gemäss sein und deshalb auf die erste sensitive Thätigkeit, nämlich auf die sinnliche Wahrnehmung folgen. Das Streben der sensitiven Seele nennen wir Begehren. Es ist also diejenige Lebensthätigkeit, wodurch das Subject sich zu dem Gut hinneigt, welches von ihm sinnlich wahrgenommen ist. Und diese Thätigkeit muss sich in jedem lebendigen Wesen finden, welches einen Sinn besitzt, also auch in den niedersten Erscheinungsformen des thierischen Lebens, wo sich ein Tastorgan findet. Der Unterschied zwischen dem natürlichen Streben und dem Begehren ist ein mehrfacher. 1) Das natürliche Streben ist allen Dingen gemeinsam, weil es dem Seienden zukommt. Das Begehren ist eine Lebensthätigkeit des sensitiven Subjectes, geht also von der sensitiven Seele als dem ersten Lebensprincipe aus und muss deshalb in ihr ein besonderes Princip haben, welches wir Begehrungskraft nennen. 2) Das natürliche Streben folgt aus dem Wesensgrunde der Sache, insofern diese an sich betrachtet wird, wie z. B. jeder Körper vermöge seiner Wesensform ein bestimmtes und ihm nothwendig zukommendes Streben zum Thätigsein besitzt. Das sensitive Begehren folgt dagegen der Natur der Seele, insofern sie sinnliche Erkenntniss oder Wahrnehmung besitzt. 3) Das natürliche Streben ist in jedem Dinge durch die Natur dieses Dinges verwirklicht. Das sensitive Begehren kann nur in Folge der vorausgegangenen Wahrnehmung durch das Subject wirklich werden. 4) Das natürliche Streben ist nur die Seinsproportion eines Dinges zu seiner Thätigkeit. Das sensitive Begehren ist eine immanente Lebensthätigkeit und somit nicht die Natur des begehrenden Subjectes selbst, sondern eine weitere Seinsverwirklichung desselben als

ein eigenthümliches Thätigsein des Subjectes. 5) Das natürliche Streben ist als ein nothwendiges auf eine bestimmte Leistung gerichtet. Das sensitive Begehren geht auf viele Gegenstände, weil das Subject eine Vielheit von Gegenständen wahrnehmen kann, die die Bedeutung von etwas Gutem für dieses Subject haben. 6) Das natürliche Streben ist auf einen Gegenstand gerichtet, insofern er diesem besonderen Streben proportionirt ist. Das sensitive Begehren als Lebensfunction geht auf einen Gegenstand, insofern er dem ganzen Subjecte, d. h. dem von der sensitiven Seele belebten Körper, also der Hypostase oder beim Menschen der Person proportionirt ist. 7) Das natürliche Streben wird von einem äusseren Principe verwirklicht, z. B. durch Bewegung von aussen. Das sensitive Begehren wird aus dem Inneren des begehrenden Subjectes verwirklicht; denn das Gute reizt zur Thätigkeit nur insofern, als es von dem Begehrenden selbst wahrgenommen ist. (Cajetanus in Th. 1. 19. 1.) Hieraus folgt, dass das sensitive Begehren über das natürliche Streben hinausgeht und in seiner specifischen Verschiedenheit auch eine höhere Kraft voraussetzt, welche von den Naturkräften der Körper der Art nach verschieden ist. Es folgt aber nicht, dass jene höhere Kraft, nämlich die Begehrungskraft, das allgemeine natürliche Streben im Thiere aufhebt: sondern dieses kommt ihm zu, insofern es ein Seiendes, eine Substanz, ein Körper u. s. w. ist. (Th. 1. 80. 1 ad 3.) Die Begehrungskraft muss aber wegen ihres besonderen oder formalen Gegenstandes von der Gattung der sinnlichen Wahrnehmungskräfte unterschieden werden. Die Sache, welche wahrgenommen und begehrt wird, ist allerdings materiell ein und dieselbe. Wahrgenommen wird sie jedoch, insofern sie ein Seiendes ist; begehrt wird sie dagegen, insofern sie dem Subjecte zuträglich erscheint oder gut ist. Die Proportion des Seienden zu den Erkenntnisskräften ist das Wahre, die Proportion des Seienden zu den Begehrungskräften ist das Gute. (Th. Q. 1 de ver. a. 1.) Der nächste Zweck der Seelenkräfte ist ihre Bethätigung. Der Zweck der immanenten Thätigkeit ist die weitere Seinsvervollkommnung des thätigen Subjectes. Diese Vollkommenheit wird erreicht durch eine Vereinigung des lebendigen Subjectes mit dem Gegenstande seiner Thätigkeit: entweder zieht das Subject den Gegenstand an sich, indem es ihn ideal in sich aufnimmt; oder der Gegenstand zieht das Subject an, indem er vom Subjecte begehrt wird. In beiden Fällen findet eine Thätigkeit, also eine Bewegung der Seele statt. Allein die Wahrnehmung heisst nicht in demselben Sinne Bewegung, in welchem das Begehren eine Bewegung heisst. Die immanente Thätigkeit der Wahrnehmungskraft findet darin ihre Vollendung, dass der wahrgenommene Gegenstand im wahrnehmenden Subjecte ist. Die immanente Thätigkeit der Begehrungskraft wird aber dadurch vollendet, dass das begehrende Subject sich zu dem begehrungswürdigen Gegenstande hinneigt. Das Wahrnehmen ist also eher mit der Ruhe, das Begehren aber mit der Bewegung zu

ergleichen. Dennoch ist die Richtung beider Thätigkeiten eine entgegengesetzte. Die Grenze des Begehrens, nämlich das Gute, ist in dem begehrungswürdigen Gegenstande selbst; die Grenze des Erkennens oder Wahrnehmens, nämlich das Wahre, ist in der Wahrnehmungskraft selbst. (Th. 1. 61. 1.)

2. Die sinnliche Begehrungskraft hat zu ihrem Gegenstande das concrete einzelne Gute, also einen körperlichen oder materiellen Gegenstand. Weil das sinnliche Begehren der sinnlichen Wahrnehmung folgt, muss es, ebenso wie diese, an ein körperliches Organ gebunden sein. Dieses Organ ist aber nur die Vermittelung der Seelenthätigkeit des Begehrens, welches von dem belebten Ganzen ausgeübt wird. Wegen der Natur des Begehrens selbst, welches eine einfache Bewegung ist, die der Wahrnehmung folgt, bedarf es keines äusseren Organes. Aus der Erfahrung schliessen wir, dass derjenige Theil des Körpers der Seele als Begehrungsorgan dient, in welchem wir das Begehren zuerst und am meisten fühlen, und dieser Theil ist das Herz. Es genügt, dass die Seele, welche das Herz belebt, dort die Thätigkeit des Begehrens beginnt. Inwieweit aber die Herzfunctionen selbst für das sinnliche Begehren nöthig sind und dazu mitwirken, ist eine physiologisch noch nicht gelöste Frage, welche jedoch der Erfahrungsthatsache nicht widersprechen kann, dass das Herz zunächst das sinnliche Begehren als solches fühlt und deshalb irgendwie als sein Organ dient. Das sinnliche Begehren aber folgt der Wahrnehmung; daher ist es keine freie, sondern eine blinde und nothwendige Thätigkeit, welche erfolgen muss, sobald die Sinne den Gegenstand als ein Gut wahrgenommen haben. Die sinnliche Begehrungskraft ist eine passive Seelenkraft (II, 171), sie wird erst zu der ihr eigenthümlichen Thätigkeit durch die vorhergehende sinnliche Wahrnehmung gereizt. Daher folgt das Begehren nach dem Grade der Wahrnehmung. Um so mehr als der Gegenstand durch die Sinne wahrgenommen ist, desto mehr wird er als ein Gut begehrt. Der Gegenstand ist also durch seine Güte das thätige Princip, welches die Begehrungskraft zu ihrer Bethätigung reizt: die Stärke des Reizes hängt daher ausser vom Grade der Wahrnehmung auch von dem Grade der Güte im Gegenstande selber ab. (Th. 1. 2 ad 22. 3 ad 2.) Die Reizbarkeit der Begehrungskraft hängt dagegen subjectiv von der Vollkommenheit des Körpers und namentlich des Nervensystems ab: daraus erklärt sich die Verschiedenheit des Gefühlslebens bei den verschiedenen Geschlechtern und Altersstufen.

3. Der Ausdruck Leiden kann in dreifacher Weise verstanden werden. Im engsten Sinne nennen wir Leiden, wenn etwas von einem Subjecte getrennt wird, was diesem Subjecte zukommt. So leidet der Mensch, der die Gesundheit verliert. Im weiteren Sinne leidet jemand dadurch, dass ihm etwas entzogen wird, sei es etwas ihm Zuträgliches oder Schädliches. So erleidet auch der Kranke eine Veränderung

dadurch, dass er gesund wird: er verhält sich leidend dabei. Endlich gebraucht man den Ausdruck Leiden im weitesten Sinne, wenn das was sich zu etwas anderem der Möglichkeit nach verhält, dieses in sich aufnimmt, ohne dass dem Aufnehmenden dadurch etwas entzogen wird. In diesem Sinne ist auch das Wahrnehmen und Erkennen als eine Verwirklichung ein Leiden. Ein Leiden der Seele kann aber nicht so statt finden, dass sie selbst etwas verliert, sondern nur insofern das Ganze, was aus Seele und Leib besteht, etwas im eigentlichen Sinne erleidet. Dies kann nur so geschehen, dass das Leiden im strengen Sinne dem Körper zukommt, während es der Seele nur zufälliger Weise zukommt, weil sie mit dem Körper verbunden ist. In diesem Sinne wird die Bewegung der Begehrungskraft, die auf die Wahrnehmung eines Gutes oder seines Gegensatzes mit einer körperlichen Veränderung erfolgt, Leidenschaft genannt. Die Leidenschaft als Thätigkeit der Begehrungskraft hat daher ein doppeltes Element: das formale ist das bestimmte Begehren, das sich nach seinem besonderen Gegenstande unterscheidet, das materiale ist die im Organ der Begehrungskraft eintretende körperliche Veränderung oder Bewegung, z. B. des vom Herzen ausgehenden Blutes bei dem auf Rache gerichteten Begehren der sensitiven Seele. Der Begriff der Leidenschaft liegt also darin, dass das Leidende zu dem hinbewegt wird, was als thätiges Princip die Bewegung im Leidenden reizt, und das ist das Gute und sein Gegensatz, das Uebel, welche der Gegenstand der Begehrungskraft sind. Beide sind aber nicht in der Seele, sondern in den Dingen selbst wirklich, wonach die Seele strebt. Insofern verhält sich die Begehrungskraft also passiv, und deshalb heisst ihre Bethätigung in der Weise einer Lebensfunction Leidenschaft. (Vgl. Th. 1. 2 ae 22. 2.)

4. Die sinnliche Begehrungskraft äussert sich in zwei Arten von Thätigkeiten. Für das sensitive Leben sind nämlich zwei Richtungen des Begehrens nothwendig. Einmal ein Begehren, welches nach dem Zuträglichen hinstrebt und vom Schädlichen flieht; und zweitens ein Begehren, welches gegen alles widerstrebt, was ein Hinderniss zur Erlangung des Nützlichen bietet, und was das Schädliche herbeiführt. Weil aber das Begehren der Wahrnehmung naturnothwendig folgt, so muss es wegen dieses doppelten Gegenstandes der Wahrnehmung auch ein doppeltes Begehren in der sensitiven Seele geben: und dieses muss von einem zweifachen Principe ausgehen. Die Gattung der sinnlichen Begehrungskraft hat also zwei Arten, die concupiscibile und die irascibile Begehrungskraft. Vermöge der ersteren begehrt die Seele das Gute, insofern sie dasselbe als etwas Zuträgliches sinnlich wahrgenommen hat. Vermöge der zweiten begehrt sie das Schwierige des wahrgenommenen Guten, indem sie demjenigen widersteht, was die Erlangung des Guten hindert. Durch die concupiscibile Kraft bethätigt sich das einfache Begehren; durch die irascibile Kraft bethätigt sich das erhöhte

gehren, welches zugleich das Entgegengesetzte zu überwinden strebt. ıse zwei Richtungen der Begierde können nicht aus einem einzigen ncipe entspringen, weil erfahrungsmässig die eine gegen die andere ıgeübt werden kann. Beim Zorn z. B. gibt sich die Seele dem Schmerze , was gegen die Neigung der einfach auf das Gute gerichteten Berde ist; das geschieht aber nur, um das zu bekämpfen, was den ımerz herbeigeführt hat, und darin liegt das Eigenthümliche der ıierde, welche sich auf die mit dem Guten verbundene Schwierigkeit treckt. Ferner übernimmt die irascibile Kraft gleichsam die Verıidigung der concupiscibilen; denn die erstere erhebt sich gegen ıs, was das Nützliche hindert: das aber ist der eigentliche Gegenıd der concupiscibilen Kraft. Deshalb entstehen auch die irascibilen denschaften aus den concupiscibilen, z. B. der Zorn entsteht aus ı zugefügten Schmerz und endet in Freude, sobald die Rache ausührt ist. Daher beziehen sich alle Kämpfe der Thiere auf beırungswürdige Dinge, nämlich auf Speise und Geschlechtsgenuss. ist. de an. 1. Th. 1. 81. 2.)

5. Die Leidenschaften zerfallen daher nach ihrem besonderen ıenstande in zwei Classen. 1) Der Gegenstand der concupiscibilen ıft ist das sinnlich wahrgenommene Gute und sein Gegensatz, das ıel, schlechthin. Der Gegenstand der irascibilen Kraft ist das te und das Uebel, insofern sie die Bedeutung eines erhabenen oder wierigen Dinges haben. Die Leidenschaft ist aber eine Bewegung Seele. Der Gegensatz der Leidenschaften ist daher nach dem trären Gegensatz der Bewegung oder Veränderung aufzufassen. In Bewegung gibt es aber einen doppelten Gegensatz: erstens nach Annäherung und Entfernung bezüglich derselben Grenze, zweitens ch dem Gegensatz der Grenzen selbst. Die Annäherung und Entıung in Bezug auf ein und dieselbe Grenze bestimmt den Gegensatz Veränderungen im eigentlichen Sinne, nämlich das Werden als Beıung zum Sein und das Vergehen als Bewegung zum Nichtsein. Der ıensatz der Grenzen bestimmt den Gegensatz der Bewegungen selbst, B. Erwärmung und Erkältung. In den Leidenschaften der sensitiven le findet daher auch ein doppelter Gegensatz statt: einmal nach der näherung und Entfernung bezüglich derselben Grenze, zweitens nach n Gegensatz des Gegenstandes, nämlich des Guten und Uebeln. In den ıcupiscibilen Leidenschaften kommt nur der Gegensatz bezüglich des ıenstandes vor. In den irascibilen Leidenschaften aber kommen beide ıensätze vor. Das Gute als solches kann nur die Grenze sein, wohin Begehren strebt: denn das Gute ist das, was wegen seines Zweckhaltens begehrungswürdig ist. (I, 83.) Das Uebel als solches kann ınso nur die Grenze sein, von welchem das Begehren sich wegwendet; ın das Uebel als solches ist niemals begehrungswürdig. Jede concucibile Leidenschaft ist daher, in Rücksicht auf das Gute, ebendarauf

gerichtet; in Rücksicht auf das Uebel, ist sie dagegen eine Abwendung oder Abkehr davon. Daher gibt es in den concupiscibilen Leidenschaften keinen Gegensatz nach der Annäherung und Entfernung bezüglich desselben Gegenstandes. Dagegen ist das mit einer Schwierigkeit verbundene Gute so beschaffen, dass es begehrt wird, insofern es ein Sein hat; und so wird es Gegenstand der Hoffnung. Es stösst aber auch ab, insofern es zu schwierig oder zu erhaben ist; und so wird es Gegenstand der Verzweiflung. Aehnlich ist das Uebel so beschaffen, dass es gemieden wird, insofern es Uebel ist; und so wird es Gegenstand der Furcht. Es wird aber auch erstrebt, insofern es schwierig oder erhaben ist; und so wird es Gegenstand der Kühnheit, indem man es überwindet. Daher findet bei den irascibilen Leidenschaften sowohl der Gegensatz nach dem Guten und Uebel wie auch nach der Annäherung und Entfernung bezüglich derselben Grenze statt. (Th. 2ae 23. 2.) 2) Es gibt sechs concupiscibile Leidenschaften: Liebe und Hass, Sehnsucht und Fliehen, Lust und Schmerz. Der concupiscible Gegenstand ist das sinnlich wahrgenommene Gute und Uebele schlechthin. Die verschiedene Wahrnehmung dieses Gegenstandes bewirkt den Unterschied der Leidenschaften. Wird das Gute einfach als zuträglich und deshalb begehrungswürdig erfasst, so entsteht die erste Bewegung der Seele nach diesem Gegenstande, die Liebe: und diese liegt allen anderen Leidenschaften zu Grunde. Wird das Uebel einfach als schädlich und deshalb nicht begehrungswürdig erfasst, so entsteht die Bewegung von diesem Gegenstande hinweg zu dem darin fehlenden Guten. Diese einfache Abkehr vom Uebel ist Hass oder Abscheu. Diese beiden ersten Leidenschaften berücksichtigen die Anwesenheit oder Abwesenheit des Gegenstandes nicht. Wird aber das Gute als nicht gegenwärtig wahrgenommen, so entsteht Sehnsucht oder das Verlangen nach dem abwesenden geliebten Gegenstand. Wird das Uebel als nicht gegenwärtig wahrgenommen, so entsteht die Bewegung des Fliehens vor dem gehassten Gegenstand. Wird das Gute als ein gegenwärtiges wahrgenommen, so entsteht Lust am Besitz des geliebten Gegenstandes. Wird das Uebel als ein gegenwärtiges wahrgenommen, so entsteht Schmerz über die Anwesenheit des gehassten Gegenstandes. 3) Es gibt fünf Arten der irascibilen Leidenschaften: Hoffnung und Verzweiflung, Verzagung, Furcht und Kühnheit, und endlich Zorn. Der irascible Gegenstand ist das sinnlich wahrgenommene Gute und Uebele, sofern es schwierig oder erhaben ist. Wird das schwierige Gute als ein der Zukunft erreichbares erfasst, so entsteht Hoffnung. Wird das schwierige Gute als ein unerreichbares erfasst, so entsteht Verzweiflung. Wird das drohende Uebel, welches die Erlangung des Guten hindert, als unüberwindbar erfasst, so entsteht Furcht; wird es als überwindbar erfasst, so entsteht Kühnheit. Wird aber das Uebel, dessen Überwindung schwierig ist, als ein schon gegenwärtiges erfasst, so entsteht

ɔrn aus dem Schmerz über das gegenwärtige Uebel und der Begierde ıd Hoffnung bezüglich der Rache. Der Zorn hat keine ihm entgegen-ısetzte Leidenschaft: sein Gegensatz ist nur das Aufhören der leiden-haftlichen Bewegung, weil er selbst bereits aus Schmerz und Verlangen ɛrvorgeht. Die irascibilen Leidenschaften aber stehen selbst in der ıtte zwischen denjenigen concupiscibilen Leidenschaften, die eine Be-ɛgung zum Gegenstand, und denen, die eine Ruhe im Besitze des ɛgenstandes besagen. Daher nehmen sie ihren Anfang und finden ıederum ihr Ende in den concupiscibilen Leidenschaften. So vollzieht ːh die Thätigkeit des Begehrens in einem Kreislauf. Das Begehrungs-ürdige in den Dingen reizt die Begehrungskraft zu ihrer Bethätigung. ie Kraft strebt dann darnach, das Begehrungswürdige in den Dingen ı erreichen: daher ist das Ende dieser Bewegung da, wo ihr Anfang ar, in den Dingen selbst. (Th. 1. 2^{ae} 26. 2.) — Die weitere Ent-ːckelung der einzelnen Leidenschaften nach ihren Ursachen und Wir-ıngen überschreitet die Grenzen des systematischen Aufrisses und ürde in die besonderen Untersuchungen der empirischen Psychologie ıgehen müssen.

§ 7. Die Bewegungskraft.

1. Die Erfahrung lehrt, dass Thiere und Menschen sich örtlich ıwegen, und dass diese Ortsbewegung zu einem durch die Sinne wahr-ınommenen Gegenstande hin erfolgt. Bei den Pflanzen dagegen findet ːh eine solche Ortsbewegung nicht, die auf sinnliche Wahrnehmung ı erfolgt, sondern das Klettern der Pflanzen und ähnliche Erschei-ıngen erklären sich genügend aus einer durch äussere Einflüsse noth-ːndig bedingten Richtung des Wachsthums. Die Ortsbewegung ist ıo eine Erscheinung des sensitiven und nicht des vegetativen Lebens. ɛr Stufe des intellectiven Lebens kann sie offenbar nicht zukommen, ːil jede Ortsbewegung an sich ein körperliches Subject voraussetzt, ihrend das Subject des intellectiven Lebens ganz unkörperlich ist. ːtsbewegung ist also eine dem sensitiven Leben eigenthümliche Er-heinung.

2. Das Princip der Ortsbewegung des Thieres ist weder sein ɔrper noch seine Seele allein, sondern das Subject des sensitiven ːbens selbst. 1) Das Thier ist erfahrungsmässig nicht an die Aus-ıung einer einzigen bestimmten Ortsbewegung gebunden, es kann die ːhtung und Geschwindigkeit derselben vielfach variiren und die an-ːfangene Bewegung unterbrechen oder aufheben. Alles, was von Aussen ɛal bewegt wird, ist in seiner Bewegung durch das bewegende Princip ːstimmt. Das Thier dagegen als ein lebendiges Wesen bewegt sich lbst von Innen, andernfalls wäre seine Ortsbewegung nicht die eigene ːwegung und Thätigkeit des lebendigen Thieres, und es würde selbst

kein Leben haben. Die Ortsbewegung des Thiers ist also eine Lebens-
function desselben. Der Körper des Thieres als solcher kann nicht d.
erste reale Lebensprincip sein; also kann er, insofern er Körper is.
auch nicht das örtlich bewegende Princip sein. Ferner bewegt sich da
Thier thatsächlich zu dem von ihm begehrten Gegenstande, den e
sinnlich wahrgenommen, oder es bewegt sich von dem als nicht be-
gehrungswürdig wahrgenommenen Gegenstande hinweg. Der Körpe
als solcher ist aber nicht das begehrende und wahrnehmende Princ
also kann er allein auch nicht das Princip der Ortsbewegung sei
2) Es mus daher die Seele als erstes Lebensprincip auch das Princ
der Ortsbewegung sein. Aber die Seele kann nicht an sich dies
Princip sein. Erstlich kann, wie gezeigt, die Seele an sich nicht
wirken, sondern bedarf einer Kraft zur Bethätigung; und diese Kra
ist ein Accidenz im Sinne der Kategorien, welches dem Wesen de
Seele nothwendig eigen ist. Also muss auch das nächste Princip, w
durch die Seele als erstes Lebensprincip ursächlich die Ortsbewegu
bewirkt, eine von ihrem Wesen verschiedene Kraft sein. Zweite
müsste die Seele, wenn sie durch ihr Wesen den Körper bewe
diese Wirkung als Wesensform des Körpers hervorbringen. Allein
Thätigkeit, wodurch sie den Körper bewegt, wird der letztere schon
seinem Sein als Körper fertig vorausgesetzt; also kann die Wese
vereinigung der Seele mit ihrem Körper nicht schon die Bewegung
letzteren hervorbringen. (Th. c. gent. 2, 71; 1. 76. 4 ad 2.) 3) D
Seelenkraft, welche die Ortsbewegung hervorbringt, muss daher e
organische sein. Die Seele als eine einfache Wesensform des lebende
Körpers, welcher durch sie sensitives Leben hat, bethätigt sich, in
sie ihren Körper durch eine Kraft örtlich bewegt. Die Ortsbewegu
ist aber auf eine vom Körper der Seele selbst verschiedene äussere Gr
hingerichtet. Die Seele als solche kann aber auf die mit ihr dem Se
nach nicht zu einem Wesensganzen verbundenen körperlichen D
nur durch ihren eigenen organischen Körper wirken. Also ist
Princip der Ortsbewegung im Thiere die Seele, insofern sie eine org
nische Kraft zur Bewegung besitzt, d. h. die Seele ist mit dem Kör
zusammen das Subject der Bewegungskraft, und die letztere ist de
halb eine organische Lebenskraft. (Th. Q. disp. de pot. q. 6. a.
Albertus M., d. anima 3 tract. 4. c. 7.) Als Organ dienen z. B.
motorischen Nerven.

3. Die Bewegungskraft ist von den übrigen organischen Seele
kräften der Art nach verschieden. Sie ist keine vegetative Kraft, w
sie für das vegetative Leben nicht nothwendig ist. Sie ist keine sin
liche Wahrnehmungskraft, also kein äusserer oder innerer Sinn; de
sie folgt in ihrer Bethätigung auf das Begehren, die Sinne dagege
ruhen in der Wahrnehmung ihres Gegenstandes und offenbaren ke
Thätigkeit, welche den einmal wahrgenommenen Gegenstand weiter

reichen sucht. Ebensowenig ist die Bewegungskraft eine Begehrungs-
aft im engeren Sinne: denn beide können sich widerstreben, und ihr
sonderer Gegenstand ist verschieden, wie auch die Thätigkeit des
gehrens eine andere ist als die örtliche Bewegung. (Vgl. Sanse-
rino, I principali sistemi della Filosofia sul Criterio, Napoli 1858
122 sqq.)

Fünftes Capitel.

Die höheren Seelenkräfte.

„Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτει ἑαυτῷ.“
Heraklit.

„Sei das Wort die Braut genannt,
Bräutigam der Geist!“
Göthe

Die höheren Kräfte der menschlichen Seele, welche der dritten Stufe des Lebens eigenthümlich sind, hängen in ihrer Bethätigung subjectiv nicht von der Materie ab. Es sind die geistigen oder intellectuellen Kräfte, die sich auf das Allgemeine beziehen. Das Vermögen, wodurch die Seele das Allgemeine, welches ein immaterielles Sein hat, in sich aufnimmt, ist der Intellect. Das Vermögen, wodurch die Seele nach dem vom Intellect erkannten Gegenstande strebt, ist der Wille. Der Intellect ist zunächst an sich als eine Seelenkraft zu betrachten, sodann ist die Thätigkeit desselben zu entwickeln. In Bezug auf letztere ist erstens das Princip zu bestimmen, wodurch der Intellect zur Thätigkeit gesetzt wird, nämlich die Ideen. Zweitens ist der Gegenstand der intellectuellen Thätigkeit zu bestimmen. Darauf ist der Wille zu behandeln, erstens seiner allgemeinen Natur nach als eine besondere Seelenkraft und zweitens als eine freie Seelenkraft. Daher zerfällt das fünfte Capitel in fünf Paragraphen: 1. die Natur des Intellects, 2. die Ideen, 3. der Gegenstand der Erkenntniss, 4. die Natur des Willens, 5. die Freiheit des Willens.

§ 1. Die Natur des Intellects.

1. Je vollkommener eine Seinsform ihrem Wesen nach ist, desto höher steht sie über der Materie und desto mehr überschreitet sie die Kräfte der Körper. Die menschliche Seele ist die höchste und letzte innerhalb der Reihe von Wesensformen, welche mit dem Stoff zusammen eine einzige Substanz bilden können. Als höchste Wesensform dieser ganzen Reihe kommt sie daher der für sich selbst als Substanz vollkommenen Seinsform am nächsten, die nicht mehr zur Belebung des

offes bestimmt ist. Als eine geistige Substanz übertrifft die menschliche Seele daher durch die Kraft ihres Seins die Körperwelt so sehr, ss sie eine solche immanente Thätigkeit und eine Kraft dazu besitzt, ran die Körperwelt nicht mehr Theil hat. Diese Thätigkeit ist die istige Erkenntniss. Sie ist thatsächlich durch die Erfahrung ersesen: denn wir erfassen das Allgemeine, wir erkennen rein geistige genstände, wir können das Sein der Dinge verstehen, indem wir von en zeitlichen und räumlichen Bedingungen, mit welchen die Dinge in er Wirklichkeit behaftet sind, absehen, wir können endlich über uns lbst und über unsere geistigen Thätigkeiten nachdenken oder reflecen. Das nächste Princip dieser geistigen Erkenntniss als einer Seelenätigkeit, die von den vegetativen und sensitiven Lebensfunctionen rschieden ist, muss daher eine besondere Seelenkraft sein. Wir nennen Intellect, um die möglichen Missverständnisse zu vermeiden, welche r nicht allgemein feststehende Sprachgebrauch der deutschen Worte erstand und Vernunft heibeiführen kann. Die intellectuelle Erkenntsskraft oder der Intellect ist also eine Kraft der menschlichen Seele, elche ihrer geistigen Natur zukommt. Der tiefste und letzte Grund, eshalb etwas intellectuell erkennbar ist, und ebenso weshalb ein Subct intellectuelle Erkenntniss ausüben kann, ist die Immaterialität oder e Befreiung vom Stoffe, welcher ein allgemeiner Seinsbestandtheil der örperlichen Dinge ist. Im Allgemeinen unterscheiden sich die erennenden Wesen von den nichterkennenden Wesen dadurch, dass die tzteren nichts als ihre eigene Seinsform besitzen, während die ersteren atsächlich so beschaffen und angelegt sind, dass sie ausser ihrer genen Seinsform auch auf irgend eine Weise die Seinsform eines nderen Wesens in sich aufnehmen und besitzen können. Soweit ist ie Erkenntnissthätigkeit eine Erfahrungsthatsache, die als solche keine eitere Erklärung zulässt. In der wirklichen Welt gibt es solche Wesen, ie durch die Erkenntnissthätigkeit wirklich andere Wesen in sich aufehmen. Von dieser Thatsache muss also die Philosophie ausgehen. Die Natur eines nichterkenntnissfähigen Wesens ist also in Bezug auf as Sein und die Bethätigung desselben mehr begrenzt als die Natur ines erkenntnissfähigen Wesens. Das erkenntnissfähige Wesen dagegen at einen grösseren Umfang seiner Seinskraft. Daher sagt Aristoteles on der erkennenden Seele, dass sie in gewisser Hinsicht alles ist, indem ie nämlich, ohne aufzuhören dass zu sein, was sie ist, dennoch die on ihr verschiedenen Dinge aufnehmen kann und so eine Aehnlichkeit der ein Bild dieser Dinge in sich besitzt, so dass sie gleichsam in eden erkannten Gegenstand sich verwandeln kann. Das Erkennende tann aber die Seinsform des Erkannten auf dreifache Weise in sich aben. Erstlich kann das Erkennende mit der Seinsform, die dem Erannten in Bezug auf das intelligibele Sein eigen ist, wirklich identisch ein. Dieser Fall kann jedoch nur bei dem ersten unendlichen Sein

stattfinden, insofern es als vorbildliche Ursache jedes bestimmten Sei alle möglichen Seinsformen in der Fülle seines unendlichen Seins e hält. Zweitens kann das Erkennende von der Seinsform, die das E kannte im intelligiblen Sein hat, zur wirklichen Erkenntniss bestim werden. Dieser Fall betrifft die Erkenntniss, welche eine rein geist Substanz von sich selbst haben kann. Drittens kann die Seinsform de Erkannten als ein Accidenz zur Seinsform des Erkennenden hinz kommen. Dieser Fall findet bei der menschlichen Erkenntniss sta Hier ist die Seinsform des Erkannten ein und dieselbe mit derjenige die das Erkennende durch die wirkliche Erkenntniss in sich aufnim nur ist ihr Sein im Intellect verschieden von ihrem Sein in der äusse realen Welt. Die Erkenntniss kann nämlich nur durch eine Vereinigu des Erkennenden mit dem zu erkennenden Gegenstande statt find Die Wesensform des Erkennenden darf daher nicht ganz und gar den Stoff versenkt und so von ihm abhängig sein, dass sie nur zu ei einzigen Bethätigungsweise bestimmt wird; sondern sie muss so üb den Stoff erhaben sein, dass sie ausser der eigenen Seinsform glei zeitig noch eine fremde in sich aufnehmen kann. Eine Seinsform ka aber von einem fremden Subject in doppelter Weise aufgenomm werden: einmal nach dem natürlichen realen Sein, wie z. B. das Was durch Bewegung die Seinsform der Wärme, dem natürlichen Sein d Wärme nach, in sich aufnimmt; zweitens nach dem idealen oder p präsentativen Sein, insofern das Erkennende nur eine Aehnlichkeit d realen Gegenstandes in sich aufnimmt. Nur diese zweite Weise die zur Erkenntniss. Dazu aber ist erfordert, dass diese Aehnlichkeit dur die eigene Thätigkeit des Aufnehmenden gebildet wird. Das Begre sein einer Wesensform ist also die Folge ihrer Abhängigkeit vom Stof Je mehr sie immateriell ist, desto mehr nähert sie sich einer gewis Unendlichkeit, insofern sie nämlich durch die Erkenntniss in ideal Weise alles das wird, was sie erkennt. Die Immaterialität eines Din ist also der Grund, weshalb es erkenntnissfähig ist; und nach de Maasse der Immaterialität richtet sich das Maass der Erkenntn Durch die Aufnahme einer Seinsform ihrem natürlichen Sein nach eine andere entsteht ein Drittes, was aus dem Aufnehmenden und de Aufgenommenen zusammengesetzt ist. Durch die Aufnahme einer Sein form ihrem idealen Sein nach in eine andere entsteht aber nicht etw Neues; sondern das eine dieser beiden Elemente, nämlich das Au nehmende, wird jetzt wirklich das andere, nämlich das Aufgenommen insofern dieses im Aufnehmenden ein ideales Sein hat, welches es durc die eigenste Lebensthätigkeit des Aufnehmenden empfängt. Durch d Erkenntniss der Natur eines Metalles, z. B. des Goldes, wird aus de Intellect und der Wesensform des Goldes ihrem idealen Sein nac wirklich Eins, indem der Intellect jetzt in idealer Weise Gold ist; de die Seinsform des Goldes im Intellect und die Wesensform des real

Goldes ist ein und dieselbe, nur ist das reale Sein des Goldes verschieden von dem Sein, welches das Gold im Intellect hat. Daher ist das nächste Princip der Erkenntniss der Intellect selbst, insofern er die erkannte Sache geworden ist, ohne sein eigenes Sein zu verlieren. (Vgl. Bañez, Comm. in Thom. 1. 14. 1 nota 1—4, ed. Duac. 1614 t. 2.)

2. Das Sein der nicht erkennenden Wesen ist ein endliches; es ist so durch den Stoff begrenzt, dass es weder der Wirklichkeit noch der Möglichkeit nach unendlich ist. Die erkennende Natur kann dagegen entweder der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach eine Unendlichkeit haben, insofern der Intellect die erkennbaren Dinge in sich enthält. Der Wirklichkeit nach kann nur das reine oder absolute Sein eine solche Unendlichkeit besitzen. In der menschlichen Seele, welche geistig ist, ist die intellectuelle Natur für die erkennbaren Dinge angelegt. Der erkennbaren Dinge sind aber unendlich viele, nämlich alles Seiende, der Möglichkeit nach. Daher ist der Intellect selbst in gewissem Sinne die Seinsform aller möglichen Seinsformen oder deutlicher das Abbild aller Bilder, weil er eine zur idealen Aufnahme aller Seinsformen fähige Natur besitzt. Das intellectuelle Wesen strebt daher durch seine immanente Erkenntnissthätigkeit nach der Aehnlichkeit mit dem wirklich unendlichen Sein; und zwar ist dieses Streben nicht nur auf seine Erhaltung im Sein oder auf die Vervielfältigung seines eigenen Seins durch Mittheilung gerichtet, sondern auch darauf, um der Wirklichkeit nach das in sich aufzunehmen, was es durch seine intellectuelle Natur der Möglichkeit nach hat. Der Zweck des intellectuellen Wesens besteht also darin, dass sein Intellect ganz und gar verwirklicht wird in Bezug auf alle erkennbaren Dinge, auf die er angelegt ist, und die er der Möglichkeit nach enthält. (Th. opusc. 2. c. 103.)

3. Der Intellect ist eine passive Seelenkraft. Der Unterschied der activen und passiven Kräfte liegt nicht darin, dass die active Kraft zu einer immanenten Thätigkeit bestimmt ist; denn jede Seelenkraft muss irgend eine immanente Thätigkeit ausüben. Der Unterschied ergibt sich vielmehr durch die Vergleichung der Kraft mit ihrem Gegenstande. Ist der Gegenstand in Bezug auf die Kraft etwas Leidendes und Veränderliches, so ist die Kraft activ. Ist aber die Kraft selbst in Bezug auf den Gegenstand das Leidende und Veränderliche, so ist sie passiv. Das Erkennen ist aber ein Leiden, insofern alles, was aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergeht, sich passiv verhält. (II, 191.) Die Thätigkeit des Intellects hat das Seiende im Allgemeinen zum Gegenstand. Kein endlicher oder im Sein verursachter Intellect ist selbst die Wirklichkeit des ganzen Seins, weil er sonst selbst unendlich sein müsste. Der verursachte Intellect ist also durch das, was er selbst ist, nicht die Wirklichkeit aller erkennbaren Dinge, sondern verhält sich zu ihnen wie die Anlage zu ihrer Verwirklichung. Das Verhältniss einer Seinsanlage zu ihrer Verwirklichung lässt sich in

doppelter Weise denken: als Anlage, die immer durch ihre Verwirklichung vollkommen ist; und als Anlage, die nicht immer verwirklicht ist, sondern aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergeht. Der menschliche Intellect ist in der Reihe des intellectuellen Lebens der niedrigste und von der Vollkommenheit eines unendlichen Intellectes am meisten entfernt; er ist daher im Zustand der Möglichkeit bezüglich der erkennbaren Dinge. Im Anfang unseres Lebens sind wir nur der Möglichkeit nach intelligent und erkennen erst nachher wirklich. Unser Erkennen ist daher ein gewisses Leiden, insofern es die Verwirklichung einer Anlage ist: als solches ist es aber selbst eine in diesem Sinne passive Lebensthätigkeit, und der Intellect selbst ist somit eine passive Seelenkraft. (Th. 1. 2^{ae} 51. 3. Q. disp. de ver. q. 16 a. 1 ad 13.) Durch unser Erkennen bringen wir die Gegenstände, welche wir erkennen, in ihrem natürlichen Sein nicht hervor; denn sie sind schon vorhanden. Sie bewirken vielmehr erst durch ihre Realität, dass wir sie erkennen. Unsere Thätigkeit ist dabei wirklich eine Thätigkeit. Weil aber das Vermögen zu dieser Thätigkeit erst durch das reale Sein der Gegenstände verwirklicht oder zum Thätigsein gereizt wird, so ist es dennoch ein passives Vermögen. (Vgl. Bañez, com. in Th. 1. 79. 2. II, 285 sq.)

4. Der Zweck des Intellects ist die Aufnahme der realen Dinge in die Seele. Dieser Zweck kann aber nur dadurch erreicht werden, dass das reale Sein des Gegenstandes nur für die Erkenntniss verändert und dem Sein der Seele selbst ähnlich gemacht wird. Der Gegenstand muss also ausser seinem realen Sein ausserhalb des Intellects, welches unverändert bleibt, noch ein der Natur der Seele entsprechendes Sein in der Seele erlangen, welches vom Stoffe ganz unabhängig, also geistig ist. Dazu sind aber nothwendig zwei Thätigkeiten der intellectuellen Seele erfordert: erstlich die vorbereitende Thätigkeit, wodurch der Gegenstand zur Aufnahme in die Seele fähig wird, und zweitens das wirkliche Aufnehmen des fähig gewordenen Gegenstandes in die Seele. Jede Erkenntnisstheorie muss diese beiden Functionen anerkennen, da sie sachlich von einander verschieden sind und einander folgen. Wie man diese Functionen benennen will, ist ziemlich gleichgültig: aber sie leugnen, heisst auf die Erklärung des thatsächlichen Erkenntnissvorganges verzichten. Ein und dieselbe intellectuelle Erkenntnisskraft übt beide Functionen nothwendig aus, um ihren Zweck zu erreichen. Der Intellect ist schlechthin eine passive Kraft, weil er keine Wirkung auf das reale Sein des Gegenstandes ausübt, sondern von ihm verwirklicht wird, sich ihm gegenüber leidend verhält. In dieser nothwendigen Beziehung des Intellects zu seinem Gegenstande liegt aber der Grund für die vorbereitende Thätigkeit, während das wirkliche Erkennen ein Aufnehmen des Gegenstandes in die Seele, also eine durchaus passive Function ist. Beide Functionen sind ihrer ganzen Natur nach verschieden.

sie müssen also, weil sie offenbar ein nächstes Princip voraussetzen, von welchem sie ausgehen, auf zwei ebenso verschiedene Principien der intellectuellen Erkenntnisskraft zurückgeführt werden. 1) Das Princip der die Aufnahme vorbereitenden Thätigkeit nennt Aristoteles den wirkenden Verstand, *νοῦς ποιητικός;* das Princip des Aufnehmens oder eigentlichen Erkennens nennt er den möglichen Verstand, *νοῦς δυνάμει*, welcher der Möglichkeit nach erkennt; wir wählen die deutlichere Bezeichnung leidender oder aufnehmender Intellect, insofern die Aufnahme selbst sein Leiden ist. Aristoteles' Worte de an. 3, 5 lauten nach Brentano's Uebersetzung, dessen Deutung zweifellos erwiesen ist, folgendermassen: „Wie in der ganzen Natur für jede Gattung etwas die Materie ist (dieses aber ist das, was alle jene Dinge in Möglichkeit ist), etwas anderes aber die Ursache und das wirkende Princip, indem es sie alle wirklich macht und sich zu dem ersteren wie die schaffende Kunst zu dem Stoffe verhält, so müssen sich nothwendig auch in der Seele diese Unterschiede finden. Und es hat die eine intellective Kraft diese Eigenschaft [dass sie nämlich alles in Möglichkeit ist], weil sie alles wird; die andere aber, weil sie alles wirkt, ist wie ein Habitus [eine actuelle positive Eigenschaft] ähnlich dem Lichte; denn in gewisser Weise macht auch das Licht die Farben, die in Möglichkeit sind, zu wirklichen Farben. Auch dieser Verstand ist frei vom Körper und incorruptibel und unvermischt, indem er seinem Wesen nach Energie ist. Denn immer übertrifft das Wirkende das Leidende und das bewegende Princip die Materie an Würde." (Brentano, Psychologie des Aristoteles 1867 S. 166 ff.) 2) Wir erkennen durch den Intellect thatsächlich auch solche Dinge, welche wir sinnlich wahrnehmen können. Allein sie sind in der Weise, wie sie concret existiren, kein für den geistigen Intellect tauglicher Gegenstand. Der Intellect erkennt die Wesenheit der Dinge, diese existirt aber wirklich nur in den einzelnen concreten Dingen, ist also in ihnen selbst als etwas Einzelnes und Concretes vorhanden. Das Einzelne, was nur mit den Bedingungen von Raum und Zeit behaftet existirt, kann nur durch die Sinne wahrgenommen werden: es ist also in diesem realen einzelnen Sein erst der Möglichkeit oder Anlage nach durch den Intellect erkennbar. Keine Kraft kann sich aber selbst aus dem Zustande der Möglichkeit verwirklichen, sondern dazu bedarf es eines selbst schon wirklichen thätigen Principes. Daher ist ausser dem eigentlich die Erkenntniss vollziehenden passiven Intellect, welcher etwas in sich aufnimmt, noch eine andere intellectuelle Erkenntnisskraft nothwendig, welche den Gegenstand von den materiellen Bedingungen befreit und auf diese Weise eine für die Aufnahme in den passiven Intellect fähige geistige Aehnlichkeit bewirkt. (Th. 1. 79. 1.) 3) Die Sinne üben ihre Thätigkeit nur durch Vermittelung des Körpers aus. Die sinnliche Wahrnehmung ist also eine Thätigkeit der mit dem Körper verbundenen und ihn belebenden Seele. Der Intellect

aber hat als eine geistige Kraft eine Thätigkeit, welche ohne den Körper ausgeübt wird. Körperliche oder materielle Gegenstände können aber nicht direct als bewirkende Hauptursachen auf etwas rein Geistiges einwirken. Damit also die Erkenntniss wirklich zu Stande kommt, muss der Eindruck der materiellen Gegenstände auf den beseelten Organismus, nämlich zuletzt die Sinnesbilder der Phantasie, wirklich intelligibel gemacht werden: dazu ist aber eine höhere Kraft erfordert, die selbst in keiner Weise vom Stoffe abhängig ist. Während also die Eindrücke der Phantasie oder die Phantasmen von der sensitiven Wahrnehmungskraft verursacht werden, aber selbst noch als sensitive Producte einzelne und concrete Vorstellungen sind, können sie von dem zur Aufnahme des Geistigen und Allgemeinen bestimmten Intellect noch nicht erfasst werden und können auch auf ihn noch nicht direct einwirken. Dazu ist vielmehr die Thätigkeit des wirkenden Intellects nothwendig, den wir auch schlechthin Abstractivkraft nennen können, sofern er aus jenen einzelnen Phantasmen den eigentlichen Gegenstand der Erkenntniss entnimmt. (Th. 1. 84. 6.) 4) Es sind also zwei real von einander verschiedene intellectuelle Kräfte nothwendig, die nur in ihrem Zusammenwirken die wirkliche Erkenntniss oder den einen vollständigen Erkenntnissvorgang hervorbringen. Jede dieser beiden Kräfte wirkt durch ihre specifische Thätigkeit dazu mit, und so ergänzen sie sich gegenseitig. (Th. Q. de an. a. 4 ad 8.) Der wirkende Intellect ist daher weder ein Zustand der ersten unbeweisbaren Erkenntnissprincipien; denn diese sind als solche schon etwas Erkanntes, setzen also die Thätigkeit eines wirkenden Intellects ebenfalls voraus: noch ist er eine Theilnahme an einer anderen erkennenden Substanz, die sich auf diese Weise uns mittheilt und unser Erkennen verursacht; denn als Seelenkraft muss er eine Qualität der Seele selbst sein und sie metaphysisch als ein Accidenz in Bezug auf das Erkennen im Sein vervollkommnen. Der wirkende Intellect ist aber an sich gar keine erkennende Seelenkraft! Unser Erkennen nämlich ist ein Leiden im ursächlichen Sinne, insofern wir das geistige Bild durch eine immanente Thätigkeit in uns aufnehmen müssen. Der wirkende Intellect nimmt dagegen selbst kein Bild auf, erkennt also auch nicht selbst. Worin besteht also seine Thätigkeit? Man sagt, in einer geistigen Beleuchtung der Phantasievorstellungen, wodurch sie für den aufnehmenden Intellect erkennbar werden. Diese Beleuchtung ist jedenfalls nicht die Hervorbringung irgend eines realen Seinszustandes in den Phantasmen selbst; denn ein solcher müsste ihrer Natur entsprechend, also irgendwie materiell sein, was für den Zweck der Erkenntniss ganz nutzlos wäre. Jene Beleuchtung oder die Thätigkeit des wirkenden Intellects muss aber etwas anderes sein als die blosse Verbindung der Phantasie mit der intellectuellen Seele in ein und demselben Subject, also im Menschen: denn dadurch würde nur das Princip der Phantasmen, aber nicht diese selbst,

in den Dienst der Erkenntniss gezogen werden. Jene Beleuchtung findet auch nicht deshalb statt, weil in dem Phantasiegebilde das Wesen der vorgestellten materiellen Sache objectiv als wirklich erkennbar enthalten ist. Jenes Wesen, sofern es in der Phantasievorstellung enthalten ist, hat die natürliche Seinsweise der letzteren, also ein immer noch sinnlich wahrnehmbar reales Sein: insofern ist es aber eben nicht intellectuell erkennbar. Daher ist auch eine solche nutzlose Beleuchtung nicht vorauszusetzen. Der wirkende Intellect beleuchtet die Phantasievorstellungen vielmehr insofern, als er das intelligibile Bild aus ihnen verwirklicht; und dadurch wird die Wesenheit oder die Natur eines materiellen Gegenstandes, welche in den Phantasmen nur der Möglichkeit nach erkennbar war, jetzt der Wirklichkeit nach erkennbar. Diese Thätigkeit wird mit einer Beleuchtung verglichen, indem sie der Wirkung des Lichtes entspricht, wodurch es die Farben der Körper für uns sichtbar macht. (Vgl. Bañez 1. 79. 3.)

5. In ähnlicher Weise, wie die Eigenschaften der einen unbelebten körperlichen Substanz aus zwei Principien entspringen, nämlich aus der Wesensform und dem stofflichen Seinsbestandtheil, ebenso müssen die zwei sich ergänzenden Erkenntnissthätigkeiten, die nur zusammen das Erkennen des Intellects vollenden, aus zwei Principien, nämlich aus dem wirkenden und dem aufnehmenden Intellect abgeleitet werden, die erst zusammen die intellective Erkenntniss ausmachen. Dieser eine Intellect wird in seiner vollständigen Thätigkeit, die als solche keine specifischen Unterschiede mehr aufweist, nur aus äusseren Gründen verschiedentlich benannt. 1) Der Intellect wird erstlich Gedächtniss oder Erinnerungskraft genannt. Insofern nämlich darunter eine Seelenkraft verstanden wird, welche das Erkannte als solches im Subject aufbewahrt oder in seinem Erkanntsein erhält, gibt es erfahrungsmässig auch bezüglich der intellectuell erkannten Dinge ein Gedächtniss. Bezüglich der Sinneswahrnehmungen, deren Gegenstand die materiellen Dinge sind, gibt es eine besondere Kraft, welche jene Wahrnehmungen festhält, nachdem die wahrnehmende Thätigkeit vollzogen ist und aufgehört hat. (S. 187.) Die intellectuelle Natur ist aber wegen ihrer Geistigkeit weniger veränderlich als die materielle Natur, also muss es, da der Gegenstand des intellectuellen Erkennens durch seine Aufnahme in die intellectuelle Seele vergeistigt wird, ebenso auch ein intellectuelles Gedächtniss geben. Der Begriff einer jeden Seelenkraft besteht aber in der Bestimmung oder Hinordnung auf dasjenige, was der besondere Gegenstand dieser Thätigkeit oder dieses Vermögens ist. Die Seelenkräfte werden nach ihrem besonderen Gegenstande von einander specifisch unterschieden. Wäre also eine Kraft ihrem Begriffe nach auf einen Gegenstand nur insofern hingeordnet oder beanlagt, als er die allgemeine Natur eines Gegenstandes bezüglich der Seelenkräfte besitzt, dann würde jene Kraft selbst durch die besonderen Theilunterschiede jenes Gegenstandes nicht

aber hat als eine geistige Kraft eine Thätigkeit, welche ohne den Körper ausgeübt wird. Körperliche oder materielle Gegenstände können aber nicht direct als bewirkende Hauptursachen auf etwas rein Geistiges einwirken. Damit also die Erkenntniss wirklich zu Stande kommt, muss der Eindruck der materiellen Gegenstände auf den beseelten Organismus nämlich zuletzt die Sinnesbilder der Phantasie, wirklich intelligibel gemacht werden: dazu ist aber eine höhere Kraft erfordert, die selbst in keiner Weise vom Stoffe abhängig ist. Während also die Eindrücke der Phantasie oder die Phantasmen von der sensitiven Wahrnehmungskraft verursacht werden, aber selbst noch als sensitive Producte einzelne und concrete Vorstellungen sind, können sie von dem zur Aufnahme des Geistigen und Allgemeinen bestimmten Intellect noch nicht erfasst werden und können auch auf ihn noch nicht direct einwirken. Dazu ist vielmehr die Thätigkeit des wirkenden Intellects nothwendig, den wir auch schlechthin Abstractivkraft nennen können, sofern er aus jenen einzelnen Phantasmen den eigentlichen Gegenstand der Erkenntniss entnimmt. (Th. 1. 84. 6.) 4) Es sind also zwei real von einander verschiedene intellectuelle Kräfte nothwendig, die nur in ihrem Zusammenwirken die wirkliche Erkenntniss oder den einen vollständigen Erkenntnissvorgang hervorbringen. Jede dieser beiden Kräfte wirkt durch ihre specifische Thätigkeit dazu mit, und so ergänzen sie sich gegenseitig. (Th. Q. de an. a. 4 ad 8.) Der wirkende Intellect ist daher weder ein Zustand der ersten unbeweisbaren Erkenntnissprincipien; denn diese sind als solche schon etwas Erkanntes, setzen also die Thätigkeit eines wirkenden Intellects ebenfalls voraus: noch ist er eine Theilnahme an einer anderen erkennenden Substanz, die sich auf diese Weise uns mittheilt und unser Erkennen verursacht; denn als Seelenkraft muss er eine Qualität der Seele selbst sein und sie metaphysisch als ein Accidenz in Bezug auf das Erkennen im Sein vervollkommnen. Der wirkende Intellect ist aber an sich gar keine erkennende Seelenkraft! Unser Erkennen nämlich ist ein Leiden im ursächlichen Sinne, insofern wir das geistige Bild durch eine immanente Thätigkeit in uns aufnehmen müssen. Der wirkende Intellect nimmt dagegen selbst kein Bild auf, erkennt also auch nicht selbst. Worin besteht also seine Thätigkeit? Man sagt, in einer geistigen Beleuchtung der Phantasievorstellungen, wodurch sie für den aufnehmenden Intellect erkennbar werden. Diese Beleuchtung ist jedenfalls nicht die Hervorbringung irgend eines realen Seinszustandes in den Phantasmen selbst; denn ein solcher müsste ihrer Natur entsprechend, also irgendwie materiell sein, was für den Zweck der Erkenntniss ganz nutzlos wäre. Jene Beleuchtung oder die Thätigkeit des wirkenden Intellects muss aber etwas anderes sein als die blosse Verbindung der Phantasie mit der intellectuellen Seele in ein und demselben Subject, also im Menschen: denn dadurch würde nur das Princip der Phantasmen, aber nicht diese selbst

in den Dienst der Erkenntniss gezogen werden. Jene Beleuchtung findet auch nicht deshalb statt, weil in dem Phantasiegebilde das Wesen der vorgestellten materiellen Sache objectiv als wirklich erkennbar enthalten ist. Jenes Wesen, sofern es in der Phantasievorstellung enthalten ist, hat die natürliche Seinsweise der letzteren, also ein immer noch sinnlich wahrnehmbar reales Sein: insofern ist es aber eben nicht intellectuell erkennbar. Daher ist auch eine solche nutzlose Beleuchtung nicht vorauszusetzen. Der wirkende Intellect beleuchtet die Phantasievorstellungen vielmehr insofern, als er das intelligibile Bild aus ihnen verwirklicht; und dadurch wird die Wesenheit oder die Natur eines materiellen Gegenstandes, welche in den Phantasmen nur der Möglichkeit nach erkennbar war, jetzt der Wirklichkeit nach erkennbar. Diese Thätigkeit wird mit einer Beleuchtung verglichen, indem sie der Wirkung des Lichtes entspricht, wodurch es die Farben der Körper für uns sichtbar macht. (Vgl. Bañez 1. 79. 3.)

5. In ähnlicher Weise, wie die Eigenschaften der einen unbelebten körperlichen Substanz aus zwei Principien entspringen, nämlich aus der Wesensform und dem stofflichen Seinsbestandtheil, ebenso müssen die zwei sich ergänzenden Erkenntnissthätigkeiten, die nur zusammen das Erkennen des Intellects vollenden, aus zwei Principien, nämlich aus dem wirkenden und dem aufnehmenden Intellect abgeleitet werden, die erst zusammen die intellective Erkenntniss ausmachen. Dieser eine Intellect wird in seiner vollständigen Thätigkeit, die als solche keine specifischen Unterschiede mehr aufweist, nur aus äusseren Gründen verschiedentlich benannt. 1) Der Intellect wird erstlich Gedächtniss oder Erinnerungskraft genannt. Insofern nämlich darunter eine Seelenkraft verstanden wird, welche das Erkannte als solches im Subject aufbewahrt oder in seinem Erkanntsein erhält, gibt es erfahrungsmässig auch bezüglich der intellectuell erkannten Dinge ein Gedächtniss. Bezüglich der Sinneswahrnehmungen, deren Gegenstand die materiellen Dinge sind, gibt es eine besondere Kraft, welche jene Wahrnehmungen festhält, nachdem die wahrnehmende Thätigkeit vollzogen ist und aufgehört hat. (S. 187.) Die intellectuelle Natur ist aber wegen ihrer Geistigkeit weniger veränderlich als die materielle Natur, also muss es, da der Gegenstand des intellectuellen Erkennens durch seine Aufnahme in die intellectuelle Seele vergeistigt wird, ebenso auch ein intellectuelles Gedächtniss geben. Der Begriff einer jeden Seelenkraft besteht aber in der Bestimmung oder Hinordnung auf dasjenige, was der besondere Gegenstand dieser Thätigkeit oder dieses Vermögens ist. Die Seelenkräfte werden nach ihrem besonderen Gegenstande von einander specifisch unterschieden. Wäre also eine Kraft ihrem Begriffe nach auf einen Gegenstand nur insofern hingeordnet oder beanlagt, als er die allgemeine Natur eines Gegenstandes bezüglich der Seelenkräfte besitzt, dann würde jene Kraft selbst durch die besonderen Theilunterschiede jenes Gegenstandes nicht

specifisch unterschieden werden. So wird z. B. die Sehkraft, deren Gegenstand das Farbige ist, nach den Unterschieden der Farbe nicht weiter specifisch unterschieden. Der Intellect aber, insofern er eine erkennende Seelenkraft ist, ist als aufnehmender Intellect zur Aufnahme der Dinge bestimmt. Darnach liegt es in seiner Natur, dass er im Erkennen alle werden kann. Er bezieht sich also auf seinen Gegenstand, insofern dieser dem allgemeinen Begriff des Seienden entspricht. Daher wird der Intellect selbst durch die besonderen Unterschiede des Seienden nicht weiter specifisch unterschieden. Zum Begriffe einer passiven Kraft, welchem Begriffe die Natur des aufnehmenden oder wahrhaft erkennenden Intellects entspricht, gehört aber das Aufnehmen und die Dauer des Aufnehmens oder das Erhalten und Bewahren des Aufgenommenen. Daher ist das Gedächtniss, insofern es das Erhalten des Gedachten oder Erkannten bezeichnet, keine besondere vom Intellect selbst real verschiedene Seelenkraft. (Th. 1. 79. 7.) Dagegen unterscheidet sich das Erkannte nach der Beziehung des Gegenwärtigen und des Vergangenen. Das Vergangene als solches bezieht sich aber auf die individuellen Bedingungen des erkannten Gegenstandes, ebenso wie die Beziehungen des Raumes. Diese individuellen Bedingungen hängen aber vom Stoffe ab, kommen also nur im eigentlichen Sinne körperlichen Dingen zu; denn die Zeit als Maass der Bewegung und ebenso der Raum sind Beziehungen der Körper. Also können diese Beziehungen nur sinnlich wahrgenommen werden. Das Vergangene als solches ist also überhaupt nicht Gegenstand intellectueller Erkenntniss. Sofern also das Gedächtniss das Vergangene als solches betrifft, ist es keine intellectuelle Seelenkraft, sondern ein innerer Sinn. Der Intellect wird daher Gedächtniss nur insofern genannt, als er indirect und reflectirend erkennt, dass er selbst früher sich bethätigt hat. Die Beziehung der Vergangenheit selbst im erkannten Gegenstande kann dagegen nur durch das eigentliche Gedächtniss, nämlich den inneren Gedächtnisssinn sensitiv wahrgenommen werden. 2) Der Intellect wird weiter Verstand und Vernunft genannt; beide sind jedoch nicht verschiedene Kräfte der menschlichen Seele. Vernunfterkenntniss, Intellectus, ist das Princip derjenigen Thätigkeit, welche schlechthin das intellectuelle geistige Wahrnehmen oder Vernehmen der intelligibilen Wahrheit ist, gewissermassen ein Sehen oder Schauen geistiger Dinge durch das Auge der geistigen Seele. Verstandeserkenntniss, Ratio, ist das Princip derjenigen Thätigkeit, welche sich von einem geistig vernommenen oder erschauten Gegenstande zu einem anderen fortbewegt, das Erschliessen oder Folgern der geistigen Wahrheit. Die Thätigkeit der Vernunfterkenntniss verhält sich daher zur Thätigkeit der Verstandeserkenntniss wie das Ruhen zum Bewegtwerden oder wie das Haben zum Erwerben; das erstere ist der Zustand des Vollkommenen, das zweite des Unvollkommenen. Jede Bewegung geht aus von einem relativ unbeweglichen Princip und strebt nach einer ruhenden

renze. Die Verstandeserkenntniss des Folgerns geht aus von der Vernunfterkenntniss einer Wahrheit, welche wir die ersten Principien nnen, und geht wieder urtheilend und analysirend zu den ersten hlechthin durch Vernunfterkenntniss eingesehenen Wahrheiten zurück, oran die gefolgerte Wahrheit wieder gemessen wird. Ruhen und Bewegtwerden können aber nicht auf verschiedene Principien zurückgeführt erden, sondern nur auf ein und dasselbe: denn schon bei der Ortsbewegung ist es ein und dieselbe Kraft, welche den Körper nach einem estimmten Orte bewegt und ihn dort als am Ende der Bewegung hen lässt. Also ist auch ein und dieselbe Seelenkraft, nämlich der ntellect, das Princip der Vernunfterkenntniss und der Verstandeserkenntniss. Vernunft und Verstand sind daher keine real verschienenen Seelenkräfte. (Th. 1. 79. 8.) 3) Ebensowenig sind der höhere nd niedere Verstand verschiedene Seelenkräfte. (Vgl. Augustin. de rin. 12, 7.) Augustinus nennt den höheren Verstand denjenigen, elcher ewige Dinge beschaut, indem er diese Dinge in ihnen selbst ieht, oder sie betrachtet, indem er von ihnen die Gesetze des Handelns ntnimmt. Niederen Verstand nennt er denjenigen, welcher zeitliche inge erkennt. Diese beiden Gegenstände verhalten sich bezüglich nserer Erkenntniss wie Mittel und Zweck. Auf dem Wege der Erindung der Wahrheit kommen wir folgernd durch die zeitlichen Dinge ur Erkenntniss der ewigen. Auf dem Wege des Urtheilens erkennen ir durch die schon erkannten ewigen Dinge auch die zeitlichen und rdnen die letzteren nach dem Maasse der ewigen Dinge. Es kann ber sein, dass das Mittel und sein Zweck verschiedenen Zuständen ngehören. So gehören z. B. die unbeweisbaren Grundsätze zum Zutand der einfachen Erkenntniss oder Vernunft, die aus jenen Grundätzen abgeleiteten Schlussfolgerungen dagegen gehören zum Zustande er Wissenschaft. Daher kann man aus den Grundsätzen der Geometrie twas in einer anderen Wissenschaft, z. B. in der Mechanik folgern. llein das Mittel sowohl wie das Ziel gehören zu ein und derselben rkenntnisskraft, nämlich zum Verstande, dessen folgernde Thätigkeit leichsam eine Bewegung ist. Das Bewegliche aber, was durch das ittelbare zum Ziele hindurchbewegt wird, ist ein und dasselbe. Daher st der höhere und der niedere Verstand sachlich ein und derselbe, ämlich der eine Intellect. Sie unterscheiden sich nur durch den Zweck hrer Thätigkeit und durch ihre Zustände, insofern nämlich der Zustand es höheren Verstandes als Erkenntniss der ewigen Dinge mit dem amen Weisheit, der Zustand des niederen Verstandes dagegen als rkenntniss der zeitlichen Dinge mit dem Namen Wissenschaft bezeichnet ird. (Th. 1. 79. 9.) 4) Ebensowenig sind der speculative und der raktische Intellect zwei verschiedene Seelenkräfte. Speculativ heisst ine Wahrheit, durch deren Erkenntniss der Zweck erreicht ist, weshalb er Intellect sich bethätigte. Praktisch heisst eine Wahrheit, deren

Erkenntniss weiter zur Bethätigung des Willens, also zum Handeln dient. Diese Ausdrücke haben also hier eine ganz andere Bedeutung als bei Kant, mit dessen Eintheilung der Vernunft in eine theoretische und praktische wir uns hier gar nicht beschäftigen. Indirect lässt sich zwar durch Rückwirkung auf neue Ursachen in allen speculativen Wahrheiten eine praktische Bedeutung nachweisen. Dem strengen Begriffe nach ist aber eine praktische Wahrheit nur diejenige, welche zuerst und an sich eine Bestimmung zum Handeln enthält. Alles aber, was sich zu dem Begriffe des besonderen Gegenstandes einer Seelenkraft zufällig verhält, kann diese Kraft selbst nicht specifisch differenziren. Das Grosse und Kleine z. B. macht keinen Unterschied des Farbigen, insofern das Farbige der Gegenstand der Sehkraft ist. In Bezug auf den Gegenstand des Intellects ist es aber nur zufällig, ob er zum praktischen Handeln dient oder nicht. Also sind der speculative und praktische Intellect nicht verschiedene Seelenkräfte. (Th. 1. 79. 11.) 5) Ebensowenig ist endlich das Gewissen eine vom Intellect verschiedene Seelenkraft. Die Thätigkeit des Folgerns geht von einfachen Wahrheiten aus, welche direct erkannt oder eingesehen sind, und endet wiederum darin, insofern wir durch die an sich bekannten Grundsätze über das urtheilen, was wir durch Folgerung gefunden haben. Daher muss auch das Folgern bezüglich der Handlungen ebenso verlaufen. Es muss also auch oberste Grundsätze bezüglich des Handelns geben, ebenso wie es solche bezüglich der rein speculativen Erkenntniss gibt. Die Erkenntniss der allgemeinen speculativen Grundsätze ist aber keine besondere Seelenkraft, sondern nur ein Zustand des Intellects. (Arist. Eth. 6, 6.) Daher weisen auch die allgemeinsten Grundsätze des Handelns nicht auf eine besondere Seelenkraft hin, sondern nur auf einen besonderen Erkenntnisszustand des Intellects. Die Thätigkeit des Gewissens besteht aber in einem Antrieb zum Guten und in einer Anklage über das Uebel und geht hervor aus der Erkenntniss der natürlichen Grundsätze des Handelns. Also ist das Gewissen ein natürlicher Zustand des praktischen Intellects bezüglich der ersten Grundsätze des Handelns. Im engeren Sinne aber versteht man unter Gewissen nur die Thätigkeit jenes Zustandes, nämlich die Anwendung jenes Wissens im einzelnen Falle. (Th. 1. 79. 13. — Vgl. Bañez 1. 79. 6—13.)

§ 2. Die Ideen.

1. Jede Seelenkraft muss, um ursächlich wirken zu können, in Thätigkeit gesetzt werden. Die Kraft an sich verhält sich, insofern sie das Vermögen zum Thätigsein ist, noch indifferent zu der bestimmten Thätigkeit, für die sie ihrer Natur nach blos befähigt ist. Der Intellect als Erkenntnisskraft verlangt daher ein Princip, wodurch er zu seiner Thätigkeit wirklich bestimmt wird. Auch für die sinnliche Wahrnehmung

rch die äusseren und inneren Sinne bedarf es eines Mittels, wo-
rch die Kraft zu ihrer Bethätigung gebracht wird. Jenes Mittel
sensitiven Erkenntnisskräfte ist die Aehnlichkeit oder das Bild des
nlich wahrnehmbaren Gegenstandes, welches im Sinnesorgane entsteht.
r Intellect ist eine passive Seelenkraft. Also bedarf er, ebenso wie
Sinne, einer wirklichen Bestimmung zu seiner Thätigkeit; es muss
) eine Aehnlichkeit oder eine Abbildung des zu erkennenden Gegen-
ndes im Intellect zu Stande kommen, damit er durch dieses Mittel
bestimmten Erkenntniss dieses Gegenstandes gereizt oder bestimmt
d; denn der Gegenstand kann erfahrungsmässig nicht nach seinem
ürlichen realen Sein in den Intellect aufgenommen werden. Dieses
tel zur wirklichen Erkenntniss heisst die Idee oder das intelligibile
d des Gegenstandes. Der intelligibile Gegenstand erzeugt nicht das
kenntnissvermögen, sondern er ist auf irgend eine Weise Ursache
Entstehung eines solchen die Erkenntniss wirklich vermittelnden
bildes. Direct nehmen wir das Vorhandensein einer solchen Idee bei
em bestimmten Erkenntnissvorgange in uns nicht wahr; denn die
nlichkeit der zur Erkenntniss tauglichen Idee mit dem durch sie
gestellten Gegenstande ist so gross, dass wir den Unterschied nicht
nerken. Sobald wir aber über den Erkenntnissvorgang selbst nach-
ken und ihn zu erklären versuchen, schliessen wir folgerichtig, dass
esmal eine bestimmte Idee in uns zu Stande kommen muss, weil
den Gegenstand nicht nach seinem natürlichen Sein in den Intellect
nehmen und deshalb eines Mittels bedürfen, wodurch wir zur wirk-
ien Erkenntniss eines bestimmten Dinges gelangen, wenn wir über-
upt irgend etwas erkennen. Die Idee im angegebenen Sinne ist also
as, was in unserem Intellecte vorhanden ist: es ändert sich bei
er besonderen oder bestimmten Erkenntniss. Für jeden neuen
genstand der Erkenntniss bedürfen wir einer neuen Idee, während
Intellect selbst etwas ist, das uns bleibend angehört. Auch findet
Unterschied statt zwischen dem Intellect desjenigen, der etwas Be-
nmtes gelernt hat, und desjenigen, der diese bestimmte Wahrheit
h nicht gelernt hat. Der erstere ist im Stande, seine erworbene
kenntniss unter Umständen wieder wachzurufen oder zu verwirklichen,
s der andere nicht vermag. Der Erkenntnisszustand, kraft dessen
eine bestimmte Erkenntnis wieder in mir verwirklichen kann, ist
von mir erworbener Zustand, der mir wieder verloren gehen kann.
her ist dieser bestimmte Zustand jedenfalls nichts Substantiales und
h weder das Wesen der intellectuellen Seele noch des Intellects als
er Erkenntnisskraft selbst. Dieser Zustand ist vielmehr seinem
enen Wesen nach ein Accidenz des Intellects, wodurch der letztere
die wirklich auszuübende Erkenntniss entweder vollkommen oder
ngelhaft disponirt wird. Dasjenige, was diesen Erkenntnisszustand
wirkt, ist daher selbst ein Accidenz: das ist aber nichts anderes als

die Idee, welche daher ein Accidenz des Intellects ist. Sie hat also ein Sein als Accidenz, welches in der intellectuellen Seele, die eine geistige Substanz ist, ihr Seinssubject hat. Das accidentale Sein der Idee afficirt also und vervollkommnet die Seele, insofern diese die intellectuelle Erkenntnisskraft besitzt. Die Idee afficirt also unmittelbar den Intellect selbst. Der Intellect ist aber eine subjectiv seiner Natur nach vom Stoff ganz unabhängige Kraft, also kann er in Bezug auf sein Sein als Erkenntnisskraft nur von etwas accidental vervollkommnet werden, was eine ihm ähnliche Natur besitzt. Die Idee, an sich betrachtet, muss daher ihrer Bestimmung entsprechend etwas ganz Unkörperliches oder rein Geistiges sein. Je mehr also eine Idee vergeistigt oder immateriell ist, desto geigneter ist sie als Mittel der intellectuellen Erkenntniss. (Th. Q. disp. de ver. q. 3. a. 1 ad 3.)

2. Die Idee ist wesentlich das geistige Abbild des intelligibilen Gegenstandes. Sie ist also der intelligibile Gegenstand selbst, insofern er eine ideale Seinsweise im erkennenden Intellect gewonnen hat. Dabei ist die Idee wesentlich objectiv, insofern sie, wenn sie überhaupt vorhanden ist, einen Gegenstand darstellt. Wäre sie nicht objectiv, oder würde sie keinen bestimmten Gegenstand geistig repräsentiren, so würde sie nicht mehr das sein, was sie ist, nämlich Idee oder Abbild. Die Bestimmtheit und Schärfe der Erkenntniss hängt daher ab von Maasse der Aehnlichkeit des Gegenstandes, welche in der Idee enthalten ist. Das immaterielle oder geistige Sein der Idee kommt daher, dass sie ihr Sein im erkennenden Subject hat. Ihre Verwandtschaft mit dem Gegenstand der Erkenntniss bewirkt aber, dass sie eine Darstellung oder Vorstellung dieses erkennbaren Gegenstandes ist. Deswegen ist die Idee auch nicht selbst der directe Gegenstand unserer Erkenntniss. Erstens sagen wir, wenn wir wirklich etwas, z. B. den Begriff der Gerechtigkeit erkennen, wir haben eine Idee von der Gerechtigkeit. Wir meinen damit, dass die Idee der Gerechtigkeit in unserem Intellect ist; wir meinen aber nicht, dass die Gerechtigkeit selbst in unserem Intellect ist; indem wir sehr wohl die Idee, die wir zu haben glauben von der Gerechtigkeit unterscheiden, welche dabei das durch die Idee Erkannte, also der directe Gegenstand unseres Erkennens ist. Zweitens ist die Idee dasjenige, was den Intellect selbst zu seiner bestimmten Thätigkeit von Seiten des zu erkennenden Gegenstandes reizt und determinirt. Das Princip, von welchem der Erkenntnissvorgang nach geschehener objectiver Reizung und Bestimmung ausgeht, ist der Intellect selbst, aber eben nur insofern er selbst in seiner Passivität von der Idee gereizt und determinirt ist. Die Idee wirkt also auch zum Erkenntnissvorgange mit und ist somit ein vermittelndes Princip des Erkennens. Die erkennende Thätigkeit geht also vom Intellect und von der im Intellect befindlichen Idee in der Weise aus, dass Intellect und Idee zusammen das eine vollständige Princip der erkennenden

ıätigkeit sind. Dasjenige aber, woraus eine Thätigkeit hervorgeht, nn nicht zugleich das Ende oder Ziel derselben Thätigkeit sein; denn ıst würde die Thätigkeit nie aus ihrem Princip herausgehen und so- t nie verwirklicht werden oder zu Stande kommen. Weil aber die ee selbst zum Princip der Erkenntnissthätigkeit gehört, ist sie nicht sjenige, worin diese Thätigkeit endet. Die Idee kann also nicht der ecte Gegenstand sein, welcher erkannt wird. Und eben deshalb, weil als das, was sie ist, nicht der Gegenstand des Erkennens ist, können bei dem Erkenntnissvorgang keine evidente Erkenntniss von ihr winnen, sondern müssen ihr Dasein erst ableiten. Die Idee ist daher als kenntnissprincip nur das Mittel, welches uns den Gegenstand vorstellt d dadurch die Erkenntniss bewirkt. Durch die Idee wird daher der ellect mit dem erkennbaren Gegenstande vereinigt, beide werden Eins, ır nicht schlechthin Eins, sondern nur in Bezug auf das Erkennen. gl. Zigliara, della luce intellettuale e dell' Ontologismo 1874 I, 73—80.)

3. Der Ursprung der Ideen kann weder ein rein subjectiver noch rein objectiver sein. 1) Die Ideen sind nicht angeboren. Erstens ıafft der menschliche Intellect nicht die Gegenstände seiner Erkenn- s, sondern verhält sich ihnen gegenüber passiv. Er darf also nicht dem erkennbaren Gegenstand schlechthin identificirt werden, in- ırn der Gegenstand ein reales Sein ausserhalb des Intellectes besitzt. ihalb kann der Intellect unmöglich die ausschliessliche Quelle aller ien sein. Also gehören die erkennbaren Gegenstände nicht wesent- ı und nothwendig zu unserm Intellect, sondern kommen aus der len Aussenwelt in ihn und sind nur in contingenter Weise in ihm. eitens gehört es zum Wesen der Erkenntnisskraft, dass sie eine lage und natürliche Hinneigung zu ihrer eigenthümlichen Bethätigung . Daher ist der Mensch naturgemäss wissbegierig, sobald er durch en Gegenstand zum Erkennen gereizt wird. Will man diese natür- ıe Eigenschaft des Intellects schon angeborene Idee nennen, wie es B. Bonaventura gethan hat, so ist die angeborene Idee in diesem ne nur eine subjective Eigenschaft des Erkennenden, wodurch der kliche Ursprung der Idee in der angegebenen Bedeutung dieses rtes als Erkenntnissmittel noch gar nicht erklärt wird. Will man ır den Intellect selbst, insofern er die Erkenntniss bewirken kann, angeborene Idee bezeichnen, so würde man damit allerdings das- ige Element der Ideenbildung ausdrücken, welches der menschlichen le wesentlich und insofern eingeboren oder anerschaffen ist: allein bliebe noch unerklärt, wie die Idee selbst als objective Aehnlichkeit erkennbaren Gegenstandes hervorgebracht wird. Nur dann würde e Idee wahrhaft angeboren sein, wenn sie so zum Wesen des In- ects gehörte, dass er ohne die fertige Idee, mag sie latent oder lkommen verwirklicht gedacht werden, gar nicht eine wirkliche lenkraft sein kann. Diese Annahme würde sich weiter unterscheiden

lassen. Die Idee könnte entweder naturgemäss im Wesen des Intellects enthalten sein, latent oder realisirt; oder sie könnte in ihm von der ersten Seinsursache der menschlichen Seele so eingegeben sein, dass sie zwar nicht wesentlich zum Intellect gehörte, aber doch thatsächlich immer in ihm wäre: im letzteren Falle wäre noch zu unterscheiden zwischen der Idee, welche beim Ursprunge der Seele dem Intellect eingeflösst wäre, und derjenigen, welche durch den beständigen Einfluss der ersten Seinsursache beständig im Intellect hervorgebracht würde. Die Unhaltbarkeit dieser Annahme ist offenbar. Das Wesen der Seele ist real verschieden von ihren Kräften. Also ist das Denken nicht das Wesen der Seele; also ist es nicht nöthig, dass ihr das wirkliche Denken immer zukommt und angeboren ist. Ferner folgt aus dem Triebe nach Glückseligkeit, der nicht ohne Erkenntniss des geliebten Gegenstandes möglich ist, noch nicht, dass die Idee der Glückseligkeit uns angeboren ist. Der Mensch hat die natürliche Neigung zu seiner Vollkommenheit und somit zur Glückseligkeit, sobald er diese Idee erfasst. Es folgt also aus diesen und ähnlichen Gründen nur soviel, dass es thatsächlich gewisse Ideen gibt, die jeder Mensch mit Leichtigkeit erwerben kann, weil ihre Erkenntniss zur Vollkommenheit des menschlichen Lebens nöthig ist; es folgt aber nicht, dass jeder diese Ideen besitzt, ohne sie erworben zu haben. Auch die Idee des Unendlichen beweist nicht für die Annahme von angeborenen Ideen; denn die Idee des Unendlichen ist für unsere Erkenntniss gar keine ursprüngliche Idee, weil wir sie erst durch Combination bilden, indem wir eine positive Vollkommenheit denken und daran jede Beschränkung negiren. Auch sind angeborene Ideen nicht deshalb nothwendig, weil wir ohne sie nur durch die Sinne wahrnehmen und höchstens über die Sinneseindrücke reflectiren, also das Allgemeine nicht erfassen könnten; denn ausser der Reflexion vermögen wir auch zu abstrahiren und zu vergleichen, wodurch wir mehr als die einzelnen Thatsachen erkennen. Die ersten Ideen können also auf dem Wege der Abstraction gewonnen werden, indem wir das Allgemeine nicht als etwas von dem Individuellen Getrenntes betrachten, sondern es allein oder getrennt in dem Individuellen einsehen und das sinnlich Wahrnehmbare bei Seite lassen, ohne seine Realität zu leugnen. Endlich ist es unmöglich, die ersten Ideen ohne eine solche Abstraction nur durch ein Urtheil aus der angeborenen Idee des reinen Seins mit einem Elemente der sinnlichen Wahrnehmung entstehen zu lassen, wie Rosmini will; denn der Intellect kann, ohne aufzuhören, das zu sein, was er ist, kein Urtheil fällen, wenn er die Elemente desselben nicht vorher erkennend aufnimmt. Drittens leugnet die Annahme von angeborenen Ideen jeden hinreichenden Grund für die Wesenseinheit der intellectuellen Seele mit ihrem Körper, denn dadurch würde diese Vereinigung entweder zwecklos und nutzlos oder widersprechend. Die Seele ist Wesensform eines Körpers, insofern sie selbst intellectuell ist, muss also

Körper irgendwie eine Ergänzung ihres Wesens finden. Es widerricht aber jene Annahme, dass die Seele mit dem Körper vereinigt , damit sie ihre angeborenen Ideen realisirt, und dass sie derselben larf, weil ihre Vereinigung mit dem Körper die Erkenntniss ohne geborene Ideen behindern würde. Ebenso ist die angeborene Idee ht nöthig, weil die materiellen Dinge veränderlich sind; denn eben halb würde die immaterielle Idee ihnen niemals entsprechen. Endlich re eine Erkenntniss durch angeborene Ideen nicht eine wirkliche Erntniss, insofern sie ein rein subjectiver Vorgang bliebe. 2) Die Sinne d nicht die ausschliessliche Quelle der Ideen. Die Thatsache wissenaftlicher Erkenntniss, deren Gegenstand das Allgemeine, also etwas ibendes und sich selbst Gleiches ist, beweist, dass die intellectuelle kenntniss von der sinnlichen Wahrnehmung der individuellen Gegennde verschieden ist. Daher ist der Intellect von den Sinnen verieden, und es folgt nicht, dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge den ellect ebenso afficiren, wie die Sinne von ihnen afficirt werden. Der pirismus, welcher nur Sensation und Reflexion darüber zulässt, erklärt Thatsache nicht, dass wir die Substanz und das Allgemeine erkennen.

4. Wir müssen von der Thatsache des Erkennens ausgehen. Es ndelt sich also nicht darum, ob der Mensch während seines Lebens er während der Vereinigung der Seele und des Leibes, einen rein ellectuellen Erkenntnissvorgang ohne Mitwirkung der Phantasie herbringen kann oder nicht. Thatsächlich und erfahrungsmässig bilden r zuerst Phantasievorstellungen, sobald wir versuchen, etwas intellecll zu erkennen. Die Phantasiebilder müssen uns als Beispiele dienen, d wir betrachten in ihnen dasjenige, was wir zu erkennen versuchen. enn wir daher andere unterrichten oder eine bestimmte Erkenntniss ihnen hervorbringen wollen, so halten wir ihnen Beispiele vor, woraus sich Phantasievorstellungen bilden können. Im Zustand des menschhen Lebens ist der Intellect mit einem Körper verbunden, welcher nlichen Veränderungen unterliegt. Daher kann der Intellect selbst ihrend dieses Zustandes nur dadurch seine eigene Thätigkeit des Ernnens ausüben, dass er auf die vorgängigen Phantasievorstellungen icksicht nimmt. Die gleichzeitige Mitwirkung der Phantasie ist daher thwendig, damit der Intellect des lebenden Menschen seine eigenümlichen Functionen ausübt. (Th. 1. 84. 7.) Die Phantasie selbst er hat das Princip ihres Thätigseins in den Sinnen; denn wir können hts durch die Phantasie vorstellen, was wir nicht zuvor entweder nz oder theilweise sinnlich wahrgenommen haben, wie z. B. der Blindborene keine Farbenvorstellungen besitzt. Daher kann der menschhe Intellect während des Lebens seine eigenthümliche Fähigkeit nur ch vorausgegangener äusserer Sinneswahrnehmung ausüben. (Th. 1. 1. 3. August. de musica 6, 11 n. 32.) In gewisser Hinsicht ist also r Intellect von den Sinnen abhängig. Diese Abhängigkeit kann aber

keine subjective sein; denn der Intellect ist seinem Wesen nach eine geistige Kraft, also unorganisch, und gehört deshalb allein der Seele an, welche sein unmittelbares Subject ist. Diese Abhängigkeit muss daher eine rein objective sein. Die Phantasie und die äusseren Sinne sind daher nur darum zur Erkenntnissthätigkeit nöthig, damit der Intellect etwas von ihnen empfängt, wodurch er vom erkennbaren Gegenstande gereizt und zum wirklichen Erkennen bestimmt wird: und das sind eben die Ideen, die ihrer Natur nach den Gegenstand repräsentiren. (Th. c. gent. 2, 83.) Die objective Abhängigkeit des Intellects von den inneren und äusseren Sinneskräften ist also nichts anderes als die im Intellect als einer passiven Seelenkraft liegende Nothwendigkeit, das Material oder den Stoff seiner Thätigkeit von den Sinnen zu empfangen, damit er aus diesem Material vermöge seiner eigenen Natur sich die ersten ihm allein eigenthümlichen Ideen bilden kann.

5. Wie bildet aber der Intellect die ersten Ideen? Diese Frage scheint uns der Schwerpunct der ganzen Erkenntnisstheorie zu sein. Selbstbeobachtung und Erfahrung lassen keinen Zweifel an der Thatsache zu, dass der Intellect im angegebenen Sinne objectiv, aber eben nur objectiv, nämlich bezüglich des ihm dargebotenen Materials, von den Sinnen abhängt. Die Sinne offenbaren uns nur sinnlich wahrnehmbare Gegenstände, die zwar als Individuen real existiren, aber in ihrer Existenzweise dennoch eine bestimmte Natur, die wir in der Definition des Dinges ausdrücken, als etwas Allgemeines enthalten. Alle erkennenden oder wahrnehmenden Seelenkräfte sind so beschaffen, dass jede dieser Kräfte, sobald ihr besonderer Gegenstand ihr gegenwärtig ist, ihn nothwendig erfasst oder aufnimmt, aber nur den eigentlichen oder formalen Gegenstand ihrer Thätigkeit, ohne das zufällig mit diesem Gegenstand Verbundene zu berücksichtigen, weil sie bezüglich des letzteren keine Fähigkeit zur Aufnahme hat. Der ganze Gegenstand ist also der ganzen Seele gegenwärtig, aber nicht jeder Seelenkraft der ganze Gegenstand ist vielmehr für jede besondere Seelenkraft nur insoweit gegenwärtig und erfassbar, als diese Kraft den ganzen Gegenstand nur unter einem bestimmten und besonderen Gesichtspunct erfassen kann. Der besondere und eigenthümliche Gegenstand des geistigen Intellects ist aber das Allgemeine. Daher kann der Intellect nichts als das Allgemeine im sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand betrachten. Für den Intellect sind also die individuellen Merkmale des Gegenstandes, die aus seiner räumlichen und zeitlichen Beziehung entspringen, insofern er nämlich körperlich ist oder den Stoff enthält, gar nicht als Gegenstände der Erkenntniss vorhanden. In diesem Vorgange besteht die wahre Abstraction des intelligibilen Gegenstandes von seinem sinnlich wahrnehmbaren Individuum. Diese Abstractivkraft des Intellects ist aber nichts anderes als der sogenannte wirksame Intellect selbst. Nachdem der Intellect einmal durch Abstraction von den sinnlich wahrnehm-

aren Gegenständen seine ersten Ideen gebildet hat, erhebt er sich urch seine eigene Kraft, insofern er geistig und subjectiv vom Mate-ellen unabhängig ist, zur Erkenntniss anderer Gegenstände. Die Phan-asie nämlich kann aus den Phantasievorstellungen, die sie aus den Vahrnehmungen der äusseren Sinne einmal gebildet hat, durch Trennung nd Zusammensetzung neue Phantasievorstellungen selbständig bilden. ie Phantasie ist ein innerer Sinn, der Intellect ist eine geistige Kraft; r steht also höher als die Phantasie, muss also auch eine grössere raft entfalten können. Also kann der Intellect aus den ersten Ideen eine Erkenntnisse synthetisch und analytisch erweitern. Die Sinne ind daher nicht die vollständige Ursache der Ideen, sondern liefern nur as Material dazu. Die wahre bewirkende Ursache der Ideen ist viel-ehr der Intellect selbst. (Th. 1. 84. 6.)

6. Wie verwirklicht der wirkende Intellect, worunter die Ab-raktivkraft zu verstehen ist, den der Möglichkeit nach erkennbaren egenstand? 1) Der wirkende Intellect macht den Gegenstand nicht adurch der Wirklichkeit nach erkennbar, dass durch die Kraft des ntellects und durch jene Beleuchtung des Gegenstandes in der Phantasie-orstellung die Wesenheit des materiellen Dinges wirklich erkennbar rscheint. Der in der Phantasievorstellung sich offenbarende Gegenstand st nämlich darin immer noch sinnlich wahrnehmbar und insofern nach nateriell. Nach dem Sein, welches er in der Phantasievorstellung hat, ist r also noch nicht wirklich erkennbar für den immateriellen Intellect. Die hantasievorstellung als solche ist etwas Materielles, also kann sie nicht eistig sein und deshalb auch nicht der Wirklichkeit nach das Erkennbare ls solches sein; sie ist also nur das Erkennbare im ursächlichen Sinne, nsofern der wirkende Intellect aus ihr heraus das wirklich Erkennbare ervorbringt. Die Idee dagegen ist niemals das Erkennbare der Mög-ichkeit oder Anlage nach, sondern ihrem Wesen nach immer das der Wirklichkeit nach Erkennbare. Das Erkennbare nämlich ist selbst die Seinsform und Seinsverwirklichung, wodurch der Intellect sich erkennend ethätigt. Also ist die Idee, wodurch eben der aufnehmende Intellect ls Vermögen verwirklicht wird, immer das der Wirklichkeit nach Er-ennbare selbst. Streng genommen entsteht oder wird nur das wirklich, was als solches, ehe es wurde, der Möglichkeit nach war. Die Idee war aber niemals der Möglichkeit nach erkennbar; also wird sie auch nicht wirklich erkennbar; und der wirkende Intellect macht sie nicht im eigentlichen Sinne wirklich erkennbar, sondern bringt sie hervor als das, was sie ist. Dasjenige also, was der wirkende Intellect wirklich erkennbar macht, ist weder die Phantasievorstellung noch die Idee. Die Phantasievorstellung ist nämlich ihrer Natur nach immer nur das der Möglichkeit nach Erkennbare, kann also niemals das wirklich Er-kennbare werden, und die Idee ist immer nur das wirklich Erkenn-bare. Die Sache aber, welche erkannt wird, ist der Möglichkeit nach

erkennbar in dem Sein, welches sie ausserhalb der Seele oder in der Phantasievorstellung hat. Sie wird dagegen wirklich erkennbar in dem geistigen Sein, welches sie in der Idee durch die Kraft des wirkenden Intellects erwirbt. Der wirkende Intellect bringt die Idee im aufnehmenden Intellect hervor; und im letzteren hat erst die Sache ihr letztes wirkliches Sein der Erkennbarkeit, welches sie in der Phantasievorstellung nur der Anlage nach besass. Dasjenige also, was der wirkende Intellect wirklich erkennbar macht, ist die Sache selbst, welche erkannt wird, während er die Idee der Sache nur hervorbringt, aber nicht erst wirklich erkennbar macht. 2) Der wirkende Intellect gebraucht die Phantasievorstellung nur als instrumentale Ursache oder Werkzeug, um die Idee hervorzubringen. (Th. 3. 9. 4 ad 2.) Er ist nämlich die bewirkende Hauptursache, welche die Idee als Aehnlichkeit der Sache im aufnehmenden Intellect hervorbringt. Die Phantasievorstellungen dagegen, die wir von der Aussenwelt gewinnen, sind gewissermassen thätige Instrumente oder Mitursachen; und sie haben diese Bedeutung und Wirkungsweise, dass sie Werkzeuge des wirkenden Intellects sind, durch ihre Gegenwart in der intellectuellen Seele, ähnlich wie z. B. die Wärme als eine materielle Kraft von der Thierseele zur Ernährung des lebendigen Thieres verwandt wird, wozu sie an sich nicht fähig wäre. Die Phantasievorstellung dient aber nicht bloss als Werkzeug des wirkenden Intellects zur Hervorbringung der Idee, sondern auch als materiale Ursache, woraus er die Idee hervorbringt. (Th. 1. 84. 6; 1. 85. 1 ad 4. Vgl. Bañez 1. 79. 3.)

§ 3. Der Gegenstand der Erkenntniss.

1. Das Erkennen als Thätigkeit hat ein Ziel, worin sie ihren vollkommnen Abschluss findet. Zunächst ist das Product des Erkennens zu betrachten, insofern es aus dieser Thätigkeit naturnothwendig hervorgeht. Die Erfahrung ist der sichere Boden für die weitere Untersuchung. 1) Die menschliche Sprache dient als Mittel, unsere Gedanken anderen zu offenbaren. Sie ist das Mittel, um unser eigenes Denken äusserlich durch Zeichen zu offenbaren. Wir gebrauchen dabei bestimmte Worte, die durch das Gehör wahrnehmbar sind. Sie dienen uns aber nur dazu, um damit etwas Bestimmtes zu bezeichnen, was wir selbst wissen oder geistig erkannt haben. Dem Gebrauche jeder Sprache, mag sie noch so unvollkommen sein, geht immer eine Thätigkeit des Intellects voraus, wodurch die bestimmten Laute ausgewählt und in ihrer Reihenfolge geordnet sind, um vom Hörer verstanden zu werden. Wir behalten ferner die sprachlichen Laute, welche als Worte dienen, im sinnlichen Gedächtniss und reproduciren sie nach Belieben durch die Phantasie. (S. 187. 205.) Dem sprachlichen oder mündlichen Worte geht daher bei seiner wirklichen Anwendung in der Rede eine Phantasievorstellung in

uns voraus. Wir sprechen das Wort erst dann aus, nachdem die Phantasievorstellung dasselbe fertig gebildet hat; dann nämlich streben wir durch die Bewegungskraft, welche auf Antrieb des Willens thätig wird, den bestimmten Laut hervorzubringen, welcher der Phantasievorstellung entspricht. In dem mündlichen Wort und im Wortbild der Phantasie lässt sich zweierlei unterscheiden: das rein Materiale des Lautes und der Lautvorstellung, und das Formale oder die besondere Bestimmung, die wir dem Laute geben, um ihn als Zeichen für etwas Bestimmtes zu benutzen. Um aber den Laut gemäss seiner Bestimmung zu gebrauchen, müssen wir diese Bestimmung vorher wissen. Wenn wir den Laut „Brücke" richtig für die Sprache gebrauchen wollen, müssen wir zuerst den Gedanken einer Brücke wirklich erfasst haben. Das mündliche Wort hängt also vom Wortbild der Phantasie ab, und dieses wiederum von dem Gedanken jenes Wortes im Intellect. Es gibt also ausser dem mündlichen Wort und dem Wortbilde der Phantasie noch ein geistiges Wort, nämlich die Erkenntniss desjenigen, wodurch die Phantasievorstellung und das mündliche Wort ihre Bestimmung als Zeichen erhalten. Das geistige Wort ist also nichts anderes als das, was der Intellect wirklich erfasst. (Th. Q. disp. de ver. q. 4 a. 1.) 2) Jede Thätigkeit des Erkennens setzt einen Gegenstand voraus, den die intellectuelle Seele wirklich betrachtet. Erkennen ist das Erkennen von etwas. Als Thätigkeit muss sie einen Abschluss, ein Ende haben. Dieses Ende der Thätigkeit ist das geistige Wort. Bei der einfachen intellectuellen Wahrnehmung ist es das geistige Wort oder die geistige Vorstellung, die wir durch ein einfaches sprachliches Wort ausdrücken können. Beim Urtheil und dem, was aus Urtheilen folgt, ist es das geistige Wort, welches wir durch ein complexes sprachliches Wort, einen Satz, ausdrücken können. Nicht nur bei der reflectirenden Erkenntniss, sondern bei jedem Erkennen, wird ein geistiges Wort gebildet, weil es der nothwendige Abschluss der erkennenden Thätigkeit ist. (Th. opusc. 14.) Das geistige Wort ist aber die erkannte Sache selbst, ihrem Gedachtsein nach, insofern sie in den Intellect wirklich aufgenommen ist. Dazu ist also nicht nur der Intellect als Erkenntnisskraft, sondern die vollzogene Thätigkeit des Intellects nothwendig. Also wird das geistige Wort nur bei dem wirklichen Erkennen hervorgebracht. 3) Das geistige Wort verhält sich zur Idee wie das Ende zu seinem Anfang oder wie das Ziel zu seinem Princip. Die Idee ist ein objectives Bestimmtsein des Intellects. Erst wenn die Idee in den aufnehmenden Intellect wirklich aufgenommen ist, wodurch der Intellect mit der Idee vereinigt und in Bezug auf das Erkennen Eins wird, geht von beiden zusammen als von einem einzigen vollständigen Principe die Thätigkeit des Erkennens selbst hervor und endet in der Hervorbringung des geistigen Wortes, wodurch die Seele den Gegenstand geistig ausdrückt. Daher nannte man die Idee auch den Eindruck der Sache, das geistige Wort aber

den Ausdruck der Sache. Beide können also nicht ein und dasselbe sein. Die Idee ist das Mittel des Erkennens, das geistige Wort ist das Resultat oder Product des Erkennens. Sie müssen also sachlich durchaus verschiedene Dinge sein. Ebenso ist das geistige Wort verschieden von der Thätigkeit des Erkennens, weil es die Grenze derselben ist. Und ebenso ist das Wortbild der Phantasie verschieden von der Phantasie, von ihrer Thätigkeit und von ihrem Mittel, der eigentlichen Phantasievorstellung. Das geistige Wort ist endlich vom mündlichen Worte nicht absolut abhängig. Um das gesprochene Wort zu verstehen, muss man vorher schon irgend etwas wissen oder erkannt haben, entweder die Bedeutung anderer Worte, wodurch uns das neue Wort erklärt wird, oder die Sache selbst, die uns als dasjenige direct gezeigt wird, was das neue Wort bedeutet.

2. Das Wort hat seiner Natur nach, insofern es ein bestimmtes ist, eine grössere Verwandtschaft mit der Sache selbst, welche es bezeichnet, als mit dem Sprechenden, obwohl der Sprechende das Subject ist, worin das formale Wort sein Sein hat. Jedes Ding erlangt nämlich seine Natur von dem, was ihm die bestimmte Art gibt, und wonach es benannt wird; denn die specifische Art ist eben die ganze Natur des Dinges. Das Wort erhält seine specifische Bedeutung und somit seine besondere Art von der Sache, deren Zeichen es ist, und nicht von demjenigen, welcher der Sache den Namen gibt oder das Wort dafür ausspricht; ausgenommen den Fall, dass er sich selbst benennt. Das Wort also, welches ein und derselben Sache von verschiedenen Personen, z. B. in verschiedenen Sprachen, beigelegt wird, ist der Art nach ein und dasselbe. Der Grund liegt darin, dass jede Wirkung eine grössere Aehnlichkeit mit dem Princip hat, wodurch die Ursache thätig ist, als mit der thätigen Ursache selbst; denn die Wirkung wird nur kraft jenes Principes der Ursache ähnlich. Die Aehnlichkeit mit der Sache, die durch ein Wort bezeichnet wird, ist das Princip, wodurch das die Sache benennende Wort hervorgebracht wird; und diese Aehnlichkeit, nämlich die geistige Idee, findet sich auch im Worte als etwas, was der Sprechende selbst mittheilt. Daher wird auch das Wort selbst zuweilen Aehnlichkeit der Sache, zuweilen Ausdruck der Sache genannt, wobei nur jene Aehnlichkeit selbst ausgedrückt wird, sei es in der Phantasie, wo es das Vorbild ist, oder im Intellect, wo sich die Natur des Wortes vollkommen im geistigen Worte findet. (Th. opusc. 11.) Daher verhält sich das geistige Wort in der Ordnung des Erkennens zum Gegenstande in folgender Weise. 1) Der Intellect erkennt etwas, insofern er die erkennende Thätigkeit vollzieht, vermittelst der Idee, wodurch er als erkennende Seelenkraft realisirt wird. Er erkennt aber mittelst der Idee, insofern er sich eines Werkzeuges bedient, um etwas anderes von ihr Verschiedenes zu erkennen; er bildet nämlich das geistige Wort oder den Ausdruck der Sache, um die Sache selbst zu

erkennen: und in diesem Sinne erkennt er durch das geistige Wort. (Th. Quodlib. 5 a. 9 ad 1.) 2) Das geistige Wort offenbart die Sache, insofern die Offenbarung der erkannten Sache als solcher im Erkennenden durch das geistige Wort vollzogen wird. Diese innere Offenbarung muss der Offenbarung an andere, die durch das mündliche Wort geschieht, nothwendig vorausgehen. Insofern kommt die Bedeutung des Wortes dem geistigen Worte zuerst und dem mündlichen Worte erst später zu. (Th. Q. disp. q. 4 a. 1 ad 5.) Das geistige Wort des Intellects, oder die geistige Vorstellung oder der Begriff, vermittelt zwischen dem Intellect und der erkannten Sache, weil die immanente Thätigkeit des Intellects sich vermittelst des geistigen Wortes bis auf die Sache selbst erstreckt, welche erkannt wird. Das geistige Wort, was wir im gewöhnlichen Sprachgebrauche den Begriff nennen, ist also unter verschiedenem Gesichtspunct sowohl dasjenige, was erkannt worden ist, als auch dasjenige, worin die Sache selbst erkannt wird. Als dasjenige, was erkannt wird, kann also sowohl die Sache selbst wie ihr intellectueller Begriff bezeichnet werden. Aehnlich kann man das, was ausgedrückt wird, sowohl die Sache, die durch das Wort angezeigt wird, als auch das Wort selbst nennen. Auch das mündliche Wort heisst sowohl Name als auch die durch den Namen bezeichnete Sache. (Ib. ad 3.) Das innere oder geistige Wort verhält sich also zum Intellect nicht wie dasjenige, wodurch er erkennt, sondern wie dasjenige, worin er erkennt; weil er in diesem Worte, das er in sich selbst ausdrückt oder geistig ausspricht, die Natur der erkannten Sache wie in einem Instrumente oder Spiegel einsieht und anschaut. (Th. opusc. de differentia divini verbi et humani.) Unter diesen verschiedenen Gesichtspuncten ist das geistige Wort oder der Begriff erstens das Mittel, worin der Intellect den Gegenstand erkennt; zweitens dasjenige, wodurch der Intellect den Gegenstand erkennt, insofern nämlich das Wort die Erkenntniss vermittelt; drittens dasjenige, was der Intellect erkennt.

3. Es bleibt noch übrig, den Gegenstand zu bestimmen, welchen die Seele im Zustande ihrer Vereinigung mit dem Körper durch den Intellect erkennt. Zunächst handelt es sich um den besonderen Gegenstand des Intellects, der zuerst und an sich vom Intellect erfasst wird, während alles übrige nur unter dem Gesichtspunct dieses ersten und eigenthümlichen Gegenstandes erfasst wird. 1) Der besondere und directe Gegenstand des menschlichen Intellects sind die Wesenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Das Subject des geistigen Intellects ist die geistige Seele, die als eine geistige und intellectuelle die einzige Wesensform des Körpers ist. Der Intellect bedarf zu seiner Bethätigung der Ideen. Die ersten Ideen erhält er kraft des in ihm liegenden Abstractionsvermögens aus den sinnlich wahrgenommenen Dingen. Er gewinnt seine Ideen aus den Phantasievorstellungen, kann also nicht erkennen, ohne sich auf diese Phantasievorstellungen hinzuwenden.

Dasjenige also, was die Seele als Wesensform ihres Körpers durch den Intellect naturgemäss erkennt, sind also nur die Wesenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. (Th. 1. 12. 4; 1. 84. 7.) 2) Die Wesenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind das Allgemeine in ihnen. Daher erkennt der Intellect auch die Individualität oder Besonderheit seines Gegenstandes, insofern sie abstract gefasst wird, weil sie insofern selbst etwas Allgemeines ist. Erfahrungsmässig erkennen wir aber auch intellectuell das Besondere selbst als etwas Concretes; denn wir sagen, das Besondere ist eine bestimmte Natur mit ihren individuellen Merkmalen. Jedes Besondere ist eine bestimmte und einzelne Wesenheit, unterschieden von der specifischen Wesenheit, die den einzelnen Individuen ein und derselben Art beigelegt wird. Allein diese individuelle Wesenheit können wir nur als Wesenheit, aber nicht als individuell erkennen. Wiewohl wir nämlich die Besonderheit im Allgemeinen erfassen, so versuchen wir doch niemals, die Besonderheit eines bestimmten Dinges, z. B. Friedrich's des Grossen durch den Intellect zu erfassen; ein solcher Versuch wäre unmöglich, denn das Individuum ist nicht zu definiren; wir können nicht einmal alle seine individuellen Eigenschaften aufzählen. (Th. c. gent. 1, 65 n. 2.) Wir bilden aber ein Urtheil über das Besondere als solches, wir sagen z. B. Friedrich war ein grosser Feldherr. Wir müssen also die Elemente dieses Urtheils, also auch den Begriff oder das geistige Wort Friedrich's schon vorher haben. Die Thatsache ist also zweifellos, dass wir das Besondere erkennen. Wie geschieht aber diese Erkenntniss? Wir erkennen das Besondere in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen nicht direct und an sich. (Th. 1. 86. 1.) Das Princip der Besonderheit in diesen Dingen entspringt aus dem Stoffe. Der Stoff ist der Grund der Ausgedehntheit und deshalb der materialen Theilbarkeit, während die wirkliche Theilung von der Wesensform vollzogen wird. Die Wesensform ist das Princip der wirklichen und specifischen Einheit; der Stoff dagegen ist das Princip der materiellen, individuellen Einheit der Anzahl nach. Der Intellect bildet aber seine ersten Ideen direct, indem er die materiellen individuellen und numerischen Principien der Dinge nicht berücksichtigt, also kann er zuerst und an sich nicht das Besondere, sondern nur das Allgemeine erkennen. Wir erkennen also das Besondere in den materiellen Dingen nur indirect und in einer Weise, die für die erkennende Thätigkeit selbst eine zufällige ist. Der Intellect erkennt das Allgemeine der materiellen Dinge durch Nichtberücksichtigung des Besonderen. Sachlich sind aber das Allgemeine und das Besondere in den Dingen vereinigt. Also muss der Intellect nothwendig, indem er das eine erkennt, wenigstens indirect auch das andere wahrnehmen. Nachdem nämlich der wirkende Intellect oder die Abstractionskraft die Idee gebildet hat, muss der aufnehmende oder der eigentlich erkennende Intellect, um sich zu bethätigen, sich immer noch zu den Phantas-

vorstellungen, deren Gegenstand das Besondere ist, gewissermassen reflectirend verhalten. Dieses Verhalten ist noch nicht eine wirkliche Reflexion, die erst nach vollzogener Erkenntniss stattfinden kann, sondern nur ein Verhalten, das der Reflexion ähnlich ist. Es ist in der Hinordnung des aufnehmenden Intellects zu den Phantasievorstellungen, woraus die wirklich erkennbaren Ideen gebildet werden, naturgemäss gegeben und in der Einheit und Einfachheit der Seele begründet. Es ist auch kein Folgern und Schliessen, sondern nur jene naturnothwendige Vervollständigung der eigentlichen Erkenntniss, die man deshalb nur als ein indirectes Erkennen bezeichnen kann. 3) Wie erkennt die Seele sich selbst? Die Erkenntniss, welche die Seele von ihrer eigenen Existenz hat, ist zu unterscheiden von der Erkenntniss, die sie von ihrer Natur hat. Die Seele ist sich selbst gegenwärtig, sie ist als erstes Lebensprincip selbst das erste Princip ihrer erkennenden Thätigkeit: sie nimmt also von selbst ihre eigene Existenz wahr. Daher ist jeder Zweifel an der eigenen Existenz unmöglich. Allein das genügt noch nicht, um in der Seele auch die Erkenntniss ihres Wesens zu Stande zu bringen. Viele Menschen kennen die Natur der Seele gar nicht: diese Erkenntniss setzt vielmehr eine wissenschaftliche Untersuchung voraus. (Aug. de ord. 1, 1; 2, 11. Th. 1. 87. 1.) Ebenso ist es aber auch eine Thatsache, dass die Seele ihre eigene Natur in etwa erkennen kann. Wie kommt also diese Erkenntniss zu Stande, und welcher Art ist sie? Die Seele kommt zur Erkenntniss ihrer eigenen Natur, indem sie über ihre Thätigkeiten nachdenkt oder reflectirt. Das Bewusstsein enthält die geistigen Erkenntnissthätigkeiten als Thatsachen; wir erkennen sie also, insofern sie ein Sein in uns haben. Durch Reflexion betrachten wir die Natur der Erkenntnissthätigkeiten. Die Natur einer Thätigkeit bestimmen wir aus ihrem besonderen Gegenstande. Der unmittelbare Gegenstand des Intellects sind die Wesenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die wir geistig und allgemein erkennen. Daher schliessen wir aus der Wirkung auf die Ursache, indem wir reflectiren und folgern; und so erkennen wir die Natur der Seele aus ihren Thätigkeiten. Zuerst erkennen wir das Wesen der materiellen Dinge. In zweiter Linie wird die Thätigkeit selbst erkannt, wodurch jene Gegenstände erkannt sind. Durch die Thätigkeit wird weiter der Intellect selbst erkannt, dessen Seinsvollkommenheit im Erkennen besteht. Die Erkenntniss des Intellects endlich führt zur Erkenntniss von der Natur der Seele. (Th. 1. 87. 3.) Die Seele erkennt sich also, solange sie mit dem Leibe vereinigt ist, nur abstractiv und reflexiv. Das Erkennen, als Seelenthätigkeit, beweist freilich die Kraft und Natur der Seele vollkommen. Wir legen ihr aber nur denjenigen Begriff von Substantialität bei, den wir den übrigen Substanzen zusprechen, nämlich den metaphysischen. Wir erklären diesen Begriff näher durch Hinzufügung allgemeiner metaphysischer Begriffe, wie z. B. der Geistigkeit. Wir

gewinnen also durch Folgerung nur eine metaphysische Erkenntniss von der Seele aus allgemeinen Elementen, die auch anderen Dingen zukommen. In gleicher Weise erkennen wir aber auch das Wesen der Körper und andrer Dinge, wie z. B. der ethischen Gegenstände, durch metaphysische Erkenntniss. Dagegen wird unsere Erkenntniss von der Seele nicht direct aus den ihr bestimmtes Wesen bildenden Eigenthümlichkeiten gewonnen, die nur ihr und keinem anderen Wesen zukommen können. (Vgl. Zigliara, della luce intellettuale lib. 4 c. 1—11.) .4) Der Intellect erkennt auch übersinnliche Dinge, die in keiner Weise vom Stoffe abhängen. Diese unkörperlichen Dinge, die speculativen wie ethischen Wahrheiten, können keine Phantasievorstellungen hervorbringen. Wir erkennen sie nur durch Vergleichung mit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, von denen wir Phantasievorstellungen besitzen. Diese Vergleichung ist zweifach, entweder schliessen wir dabei auf das Vorhandensein grösserer Vollkommenheiten als die Vollkommenheiten der materiellen Dinge, oder wir entfernen oder negiren die Unvollkommenheiten der letzteren in unserem Urtheil. Zwischen den materiellen und geistigen Dingen besteht wenigstens eine logische Verbindung, insofern die materiellen Dinge im immateriellen Sein ihre Ursache haben. Aus jeder Wirkung wird aber die Existenz und etwas von der Natur der Ursache erkennbar. Der Abstand der sinnlichen Erkenntniss von der intellectuellen ist deshalb kein Grund gegen die Möglichkeit einer Erkenntniss von übersinnlichen Dingen. Die Vollkommenheit der Erkenntniss richtet sich aber objectiv, nämlich Seitens des erkannten Gegenstandes, nach dem Mittel der Erkenntniss, und subjectiv, nämlich Seitens des Erkennenden, nach der Erkenntnisskraft und ihrem Zustande. Das natürliche Mittel zur Erkenntniss geistiger Dinge sind die sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Unsere Erkenntniss erstreckt sich daher Seitens des Mittels soweit, als sie durch die sinnlich wahrnehmbaren Dinge angeleitet werden kann. (Th. 3. 10. 4 ad 1; 1. 12. 12.)

4. Der Gegenstand des Erkennens ist daher nach verschiedenen Gesichtspuncten folgender. I. Das Erkannte ist ein zweifaches: der erste Gegenstand des Intellects ist die Sache, deren Aehnlichkeit die Idee im Intellect ist; der zweite Gegenstand ist die Sache selbst. 1) In erster Beziehung ist das Erkannte wiederum zweifach, nämlich das, was erkannt wird, und das, wodurch erkannt wird. 1. Als das, was erkannt wird, ist das geistige Wort der erste Gegenstand des Intellects selbst; denn dasjenige, was von der Sache aufgefasst wird, ist das zuerst und an sich Erkannte, und das ist ihr geistiger Ausdruck oder das geistige Wort. 2. Als das, wodurch erkannt wird, ist die Phantasievorstellung der entferntere und uneigentliche Gegenstand, und die Idee der nähere und eigentliche Gegenstand, wodurch der Intellect zuerst erkennt; ferner ist die Idee der Gegenstand, wodurch das Erkennen als solches zu Stande kommt, während das geistige Wort das ist, worin

das Erkennen geschieht. 2) In zweiter Hinsicht ist die erkannte Sache wieder zweifach zu fassen: bezüglich des menschlichen Intellects im Besonderen und bezüglich des Intellects als der geistigen Erkenntnisskraft im Allgemeinen. 1. Bezüglich des Intellects des Menschen im Zustand der Vereinigung von Seele und Körper ist der Gegenstand, der in zweiter Linie erkannt wird, die Wesenheit oder Natur der materiellen Dinge. 2. Bezüglich des Intellects im Allgemeinen ist wieder das Ende and der Anfang der erkennenden Thätigkeit zu unterscheiden. a) Bezüglich der Grenze und Vollendung des Erkennens ist das Erkannte das Was, die Wesenheit, Natur, Substanz der Sache der Erkenntnissgegenstand. b) Bezüglich des Princips und Anfangs des Erkennens ist der hauptsächliche und gemeinsame Gegenstand zu unterscheiden. *α*) Der hauptsächliche Gegenstand ist die Substanz; denn obwohl der Intellect alles Seiende betrachtet, so betrachtet er doch hauptsächlich das substantiale Seiende als dasjenige, worin das nichtsubstantiale Seiende sein Sein hat. *β*) Der gemeinsame Gegenstand ist wieder zu unterscheiden: an sich zuerst und in seiner Folge. An sich zuerst ist der Gegenstand verschieden, je nachdem die Priorität der Vollkommenheit und Ursächlichkeit oder die Priorität der Erkennbarkeit betrachtet wird. Bezüglich der Priorität der Vollkommenheit und Ursächlichkeit ist das unendliche Seiende das erste Princip der Erkenntniss des Intellects selbst, weil wir wegen des unendlichen Seins, insofern es die erste Ursache der Erkenntnisskraft ist, alles andere erkennen. Das unendliche Sein erkennen wir aber nicht auf vollkommene Weise, sondern insofern es der Grund und die Ursache der objectiven Wahrheit ist, die zuerst von der intellectuellen Kraft erfasst wird. Bezüglich der Priorität der Erkennbarkeit ist das Seiende der Gegenstand des Intellects; denn das Seiende nach seinem formalen Begriffe, ist das Erste, was unter die Auffassung des Intellects fällt, insofern die erste Abstraction etwas als ein Etwas ausserhalb des Nichts erkennt. Der allgemeine Gegenstand in seiner Folge, als die besondere Zustandseigenschaft des Gegenstandes für den Intellect, ist das Wahre. Der Intellect kann nämlich die Naturen der Dinge betrachten, ohne den Begriff des Wahren zu betrachten. Er kann aber nur dann etwas erkennen, wenn sich dabei die Wahrheit ergibt, welche eben eine Verähnlichung der Sache mit dem Intellect durch die Idee ist. II. 1) Das Seiende ist also der besondere oder formale Gegenstand, welcher erkannt wird. 2) Das Wahre ist der besondere oder formale Gegenstand, wodurch erkannt wird. III. Gegenstand einer Kraft kann etwas in doppelter Weise sein: nämlich entweder exclusiv, insofern etwas nur zu jener Kraft gehört, oder collectiv, insofern etwas alles das enthält, was sich auf jene Kraft bezieht. 1) Der exclusive Gegenstand ist doppelt. Erstlich, exclusiv bezüglich der Art und Weise des intellectuellen Vorstellens oder des Erkennens, ist das Allgemeine der Gegenstand des Intellects,

insofern die Vorstellung der Allgemeinheit der Art und Weise des Erkennens folgt; denn das Erkennen geschieht durch Abstraction von den individuellen Bedingungen vermittelst der geistigen Beleuchtung durch den wirkenden Intellect. Zweitens, exclusiv bezüglich der erkannten Sache, ist die Wesenheit der Gegenstand des Intellects, weil nur der Intellect die Wesenheiten der Dinge erkennt. 2) Der collective Gegenstand des Intellects ist das Seiende, weil nichts erkannt wird, was nicht ein Sein hat. (Vgl. Petrus a Bergomo, Tabula aurea in omnia opera Thomae Aquin., sub voce Intellectus n. 18 sq. ad dub. 752,)

5. Hiernach ist leicht zu bestimmen, welche Erkenntniss in der objectiven zeitlichen Ordnung unseres Erkennens die erste ist. 1) Bezüglich der Reihenfolge der Erkenntnisse ganz allgemein, abgesehen von der besonderen Art des sensitiven und intellectuellen Erkennens und von dem, was der Zeit nach oder der Natur nach das Frühere ist, erkennen wir das Besondere eher als das Allgemeine. Die ersten Ideen bilden wir nämlich durch Abstraction von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, die wir zuerst durch die äusseren Sinne und dann durch die Phantasie erfassen. Die Sinne können aber nur die einzelnen individuellen Dinge wahrnehmen. 2) Durch den Intellect dagegen erkennen wir das Allgemeine eher als das Besondere, welches erst in zweiter Linie und indirect erkannt wird. Das Erste aber, was wir mit dem Intellect erkennend wahrnehmen ist das Seiende. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge werden nämlich vom Sinne selbst zuerst als etwas noch Nichtdeterminirtes und deshalb auf unklare Weise wahrgenommen. Die Sinnesorgane sind im Anfang ihrer Thätigkeit noch unvollkommen thätig; sie bethätigen sich, weil sie körperlich sind, nicht sofort ganz im Umfange ihres Thätigseins, sondern allmälig: der Anfang der Sensation ist also selbst noch eine unvollkommene Sensation. Also kann auch der Intellect, der in seinem Thätigsein auf die Grade der Sensation folgt, anfangs seinen Gegenstand nur unklar oder unbestimmt und ununterschieden erkennen. Das am meisten Unbestimmte ist aber das Seiende, weil es transcendental in der Bedeutung ist, dass es in allen Gattungen und Arten der Dinge sich findet. Das Seiende ist also insofern es noch unbestimmt ist, das erste was in der zeitlichen Reihenfolge unserer Erkenntnisse zuerst erkannt wird. (Th. 1. 85. 3.) In dieser Weise ist die Erkenntniss des Seienden allen Menschen gemein, aber nicht als eine angeborene, sondern als eine durch die Thätigkeit des Intellects abstractiv zuerst erworbene, während die philosophische Erkenntniss des Seienden nur spät und mühsam von wenigen erworben wird.

§ 4. Die Natur des Willens.

1. Ueberall, wo das Lebensprincip sich in seiner Bethätigung über e erste Stufe des Lebens erhebt, übersteigen die Lebensfunctionen die osse Selbstausführung einer von der Natur der Dinge mit Bestimmung f das Einzelne entworfenen Bewegung. In jedem Dinge, insofern es n Sein hat, liegt aber ein naturgemässes Verhalten oder eine solche insbestimmung zu der eigenen Seinsform oder natürlichen Seinsverllkommnung dieses Dinges selbst: und zwar ist dieses Verhalten des nges ein derartiges, dass es, freilich in unbewusster Weise, aber doch turgemäss, seine Seinsvervollkommnung erfordert, wenn es dieselbe ch nicht besitzt, sondern sich noch im Zustande der realen Möglichit dazu befindet; und dass dieses naturgemässe Streben, oder diese insgravitation, — wenn der bildliche Ausdruck zur Verdeutlichung erbt ist —, zur Ruhe kommt oder aufhört, sobald die Möglichkeit verklicht ist. Um den wunderlichen Einwänden vorzubeugen, die an dem rhandensein eines solchen natürlichen Strebens deshalb Anstoss nehmen, il es nur analog nach der Erfahrung des menschlichen Begehrens n Dingen im Allgemeinen beigelegt würde, sei bemerkt, dass dieses eben absolut nichts mit dem von der seelischen Begehrungskraft ausenden Streben zu thun hat, wie ein moderner Gegner der aristotehen Philosophie behauptet, der eben die beiden Begriffe verwechselt . Jenes Seinsstreben ist metaphysisch betrachtet nichts anderes als e transcendentale Relation eines jeden Seienden, sofern es eine benmte Natur ist; und diese Relation ist dem Dinge nothwendig, inern sie in der Natur seines besonderen Seins selbst so enthalten ist, s jene Natur als eine endliche und bestimmte gar nicht ohne diese le Relation zu ihrem Zwecke gedacht werden kann, so dass diese ation selbst eben nur eine transcendentale ist und nicht ein besones Sein bildet, welches zur besonderen Kategorie der Relationen örte. (I, 141.) Auf den höheren Stufen des Lebens findet sich eine ennende Seelenkraft, nämlich die Sinne für das sensitive Leben und Intellect für das intellectuelle und specifisch menschliche Leben. se Erkenntnisskräfte sind für jene höheren Lebensgrade nothwendig, fern eben das Leben selbst auf diesen Stufen mehr ist als die blosse führung einer von der Natur der Dinge entworfenen Selbstbewegung. o muss auch auf der Stufe des sensitiven und erkennenden Lebens e transcendentale Relation des Dinges zu seiner Seinsvervollmnung sich finden. Insofern aber die Stufen des erkennenden Les von dem nicht erkennenden Leben verschieden sind, muss sich jene scendentale Relation auch verschieden äussern. Für das sensitive en ist durchaus eine Thätigkeit nothwendig, wodurch die sensitive Erntniss zum Nutzen des sensitiven Subjects, insofern es lebt, angewendet l. Daher folgt das sinnliche Begehren der sinnlichen Wahrnehmung

mit Nothwendigkeit; und weil es von der Seele als dem ersten Lebens-
princip ausgehen muss, so muss hier der transcendentalen Relation des
sensitiven Subjects, welche keine Seelenkraft ist, eine bestimmte Seelen-
kraft folgen, welche für dieses Subject nach der Natur desselben die
Leistung jener Relation als eine lebendige verwirklicht: und diese Kraft
ist die sensitive Begehrungskraft, welche neben jener transcendentalen
Relation im sensitiven Subjecte existirt. Die intellectuelle Seele hat
ebenfalls jene transcendentale Relation, insofern sie ein Seiendes ist;
sie genügt ihr aber nicht, insofern sie intellectuell ist. Sie hat also noth-
wendig ein Verhalten zu der intelligibilen Seinsform, wodurch die in-
tellectuelle Natur in ihrem specifischen Sein vervollkommnet wird. Die
intelligibile Seinsform ist die Idee, welche von der Seele gebildet wird,
und wodurch der Intellect, der die Idee in sich aufnimmt, wirklich so
erkennt, dass er im Erkennen, d. h. in idealer Weise, alles das wird,
was er erkennt. Daher bedarf die intellectuelle Seele eines besonderen
Princips für diejenige Thätigkeit, welche als eine Lebensfunction ihres
Seinsverhalten zur Idee entspricht. Es muss also in der intellectuellen
Seele eine solche Seelenproportion oder Hinneigung zu dem geben, wo-
die vollkommene Seinsform der intellectuellen Seele als solcher ist.
Diese Hinneigung muss daher als eine seelische und aus dem Lebens-
princip hervorgehende eine besondere Seelenkraft sein, wodurch sie das
ideal Erkannte begehrt. Diese intellectuelle Begehrungskraft der Seele
heisst Wille. Das natürliche Verhalten eines Dinges zu seiner Voll-
kommenheit ist die eigenthümliche und besondere Bestimmung oder
Seinsgravitation der nichterkennenden Natur. Die sensitive Begehrungs-
kraft ist die besondere und eigenthümliche Hinneigung des Lebens-
princips einer sensitiven Natur. Der Wille ist die besondere und eigen-
thümliche Hinneigung des Lebensprincipes einer intellectuellen Natur.
Der Wille ist daher als Princip des Wollens eine der intellectuellen
Seele nothwendige Kraft. Es handelt sich dabei nicht darum, ob es
einen Intellect ohne Willen geben kann; sondern darum, ob ein in-
tellectuelles Lebensprincip, welches sich durch den Intellect bethätigt,
des Willens entbehren kann: und in dieser Fassung ist die Frage ab-
solut zu verneinen. Der letzte Grund für die Verneinung liegt nicht
in der Natur des Intellects an sich betrachtet, sondern in der Natur
des intellectuellen Lebensprincips; denn die erkennende Seele verlangt in
ihrem besonderen Leben die Willenskraft. Eine geistige Natur, welche
blos durch den Intellect thätig sein kann, würde allerdings durch das
Erkennen eine Lebensfunction ausüben: und das würde vielleicht zu
ihrem Leben genügen, wenn ausser ihr nichts real vorhanden wäre,
weder der Wirklichkeit noch der Möglichkeit nach. Dann würde sie
diese Natur nur sich selbst erkennen. Innerhalb der realen Welt-
ordnung genügt der Intellect aber allein nicht zum Leben der in-
tellectuellen Natur. Durch das Erkennen der äusseren Dinge, welche

om erkennenden Subject verschieden sind, werden diese Dinge in ihrem ealen Sein nicht verändert. Das erkennende Subject, von welchem wir eden, ist aber ein endliches. Eben deshalb ist es ein im Sein hervor-ebrachtes und somit ein nicht ganz der Wirklichkeit nach vollkommenes Vesen. Die durch das Erkennen erlangte weitere Seinsvervollkomm-ung ist aber ebenfalls eine solche, die eine Seinsanlage im Subject och übrig lässt. Das endliche Sein wird erst dann innerhalb seiner ndlichkeit vollkommen, wenn es das unendliche mögliche Sein nicht ur erkennend in sich aufnimmt, sondern auch das mögliche Sein so it sich vereinigt, dass es selbst real an der Einheit der Weltordnung heil hat. Es mus also, um sich der Erkenntniss gemäss zu vervoll-ommnen, auch durch eine von der reinen Erkenntniss verschiedene hätigkeit in der realen Weltordnung wirkend bethätigen; und dazu uss eine von der Erkenntniss verschiedene, aber von demselben ersten ebensprincip ausgehende Hinwendung oder Selbstbestimmung zu den isseren Dingen als den übrigen Gliedern der Welteinheit oder Seins-nheit stattfinden. Dazu kann nur das Begehrungsvermögen dienen, nd dieses kann in der geistigen Natur nur ein intellectuelles sein, eil es die Function der intellectuellen Erkenntniss nicht in Bezug auf ese selbst, sondern in Bezug auf das erste intellectuelle Lebensprincip gänzen und vervollkommnen muss. Da kein endliches Wesen durch ch selbst unmittelbar thätig sein kann, weil das Sein schlechthin vom hätigsein des Seienden verschieden ist, so muss der Wille eine von r Substanz der menschlichen Seele real verschiedene Kraft sein, elche zu ihrer Natur, insofern sie geistig ist, nothwendig als eine cidentale Seinsvervollkommnung hinzukommt. Als geistige Seelenkraft nn ferner der Wille nicht durch ein körperliches Organ wirken, as er für seine Thätigkeit weder bedarf noch gebrauchen kann. ndlich muss der Wille als Seelenkraft auch vom Intellect durch sich lbst oder real unterschieden sein. Die Thätigkeit des Intellects ist s Aufnehmen der Dinge in die Seele. Die Thätigkeit des Willens eine grundverschiedene; denn sie besteht in der Hinneigung der ele zu den Dingen, so dass, bildlich gesprochen, die Seele von den ngen angezogen wird, während sie im Erkennen die Dinge selbst sich zieht. Ebenso ist der Gegenstand der beiden Kräfte ein ver-iedener. Wir erkennen die Dinge als wahr. Die Wahrheit als che ist aber nur in einem Intellect, insofern er erkennt. Insofern erkennt, kann er also nur die Thätigkeit des Erkennens und nicht ie davon so verschiedene, wie die des Wollens ist, ausüben. Also kann ch das Wollen als solches nicht den besonderen Gegenstand des Er-nnens zu seinem besonderen Gegenstand haben. Also kann das ecte Princip der beiden Thätigkeiten des Erkennens und Wollens ht sachlich dasselbe sein. Also muss der Wille eine vom Intellect al verschiedene Kraft der intellectuellen menschlichen Seele sein. Der

Wille als solcher erkennt nicht, sieht geistig die Dinge nicht, die er will; insofern kann man ihn eine blinde Seelenkraft nennen. Aber der Wille strebt nach etwas, insofern es vom Subjecte erkannt ist. Der Wollende selbst ist also, auch insofern er den Willen ausübt, nicht blind, denn er will nur, insofern er erkannt hat: aber er will noch nicht, insofern er blos sich erkennend bethätigt. Der Wille erfasst seinen Gegenstand, man kann also sagen, um beim bildlichen Ausdruck zu bleiben, er trifft seinen Gegenstand, ohne dass er ihn sieht; weil derjenige, welcher will, zugleich sieht oder erkennt, und deshalb durch seine Erkenntniss den Willen so führt, dass dieser seinen Gegenstand nicht verfehlen kann. Der Wille ist ferner, obwohl er eine Begehrungskraft ist, dennoch von der sensitiven Begehrungskraft real verschieden; denn die letztere hat zu ihrem Gegenstande nur das sinnlich Wahrgenommene, und das sind die individuellen materiellen Dinge; der Wille dagegen hat zu seinem Gegenstande nur das intellectuell Erkannte, und das ist das Allgemeine und zwar zunächst die Wesenheiten der materiellen Dinge, und dieses Allgemeine kann als solches sinnlich überhaupt nicht wahrgenommen werden. Insofern aber der Intellect auch das Einzelne indirect wirklich erkennen kann, muss auch der Wille dasselbe zu seinem Gegenstand machen können, aber eben nur insofern es intellectuell erkannt ist. Daher können wir z. B. einen bestimmten Trank, den wir sinnlich begehren, auch mit dem Willen wollen; allein während wir ihn als eine einzelne körperliche Sache z. B. wegen seines Geschmackes sinnlich begehren, so wollen wir ihn nur insofern, als wir die Natur dieses Geschmackes als für uns angenehm erkannt haben. Vom intellectuellen Begehrungsvermögen ist aber der Wille nicht verschieden, sondern allein ist die intellectuelle Begehrungskraft im Menschen.

2. Der besondere Gegenstand der Begehrungskraft ist das Gute (S. 188.) Der besondere Gegenstand der sinnlichen Begehrungskraft ist das sinnlich wahrnehmbare Gute, das Begehrungswürdige in den sinnlich wahrnehmbaren körperlichen Dingen, insofern sie für das sensitive Leben zuträglich sind. Der besondere Gegenstand des Willens, welcher der intellectuellen Erkenntniss folgt, ist daher das Erkannte als das Gute oder Begehrungswürdige. Da der Intellect das Allgemeine erkennt, so ist das so erkannte Gute, absolut oder allgemein genommen, der besondere Gegenstand des Willens. (Th. Q. disp. de ver. q. 22 a. 1.) Die Seele kann sich also durch den Willen zu jedem Seienden, insofern es gut ist, hinneigen; denn jedes Seiende als solches trägt die gemeinsame Natur des Guten in sich. Der Gegenstand des Willens muss aber intellectuell vom wollenden Subject erkannt sein. Er muss also in dem Seienden, welches gewollt wird, nicht blos als etwas Gutes erkannt sein, sondern es muss der Grund seiner Güte erkannt werden, nämlich die Seinsproportion dieses Dinges zu der Natur des Wollenden. Es muss also der Gegenstand des Willens in seinem Begriffe als ein

ıträgliches und Verkollkommnendes für den Wollenden als das zu ver-
llkommnende Subject erfasst sein, damit der Wille zu seiner Be-
ätigung von diesem Gegenstande gereizt wird. (Arist. Eth. 2, 3.
ı. Q. disp. de malo q. 6. Leibnitz, Theod. P. 3 öfter.) Das Uebel
ı solches ist nicht begehrungswürdig, also kann es niemals als das,
s es ist, gewollt werden. Der Wille ist also die auf das Gute hin be-
mmte Kraft. Weil aber das Gute entweder wahr oder nur anscheinend
ı ist, was es ist, und weil dem Wollen die Erkenntniss vorausgeht, so
nn der Wille auf etwas Uebeles gerichtet sein, was als ein schein-
res Gutes irrthümlich erkannt ist: dabei erfasst der Wille aber das
bel immer nur, sofern es gut zu sein scheint, also doch nur unter
n Gesichtspunct des Guten. Weil der Wille als geistige Kraft auf
ı Gute gerichtet ist, so muss sein Gegenstand deshalb begehrungs-
rdig für die Seele sein, weil er ihrer Natur als geistiger Wesensform
ı Körpers zuträglich ist. Daher ist der Gegenstand des menschlichen
llens das Gute, insofern es für die menschliche Seele als das, was
ist, zuträglich ist; und weil die Persönlichkeit der letzte Zustand
' substantialen Vollkommenheit des aus Seele und Leib zusammen-
etzten Menschen ist, so ist der Gegenstand des menschlichen Willens
ı Gute, insofern es für das menschliche Ganze, also für die Person
ı Wollenden begehrungswürdig, zuträglich und zweckmässig ist. Weil
ıer der Intellect den Willen selbst und die Willensthätigkeiten wieder
etwas Gutes der Person erkennt, so kann der Wille sich selbst und
ıe Thätigkeiten zum Gegenstand des Wollens machen und ist des-
b eine reflexive Seelenkraft. (Aug. de lib. arb. 2, 19 n. 51. Th.
ent. D. 17 q. 1 a 5 ad 3.) Weil endlich das Gute, insofern es
llectuell erkannt ist, in allen einzelnen guten Gegenständen ein und
selben allgemeinen Begriff der Güte hat, so ist die begriffliche Ein-
ı des Willensgegenstandes der Grund, weshalb der Wille nur eine
ige Seelenkraft ist und nicht, wie die sinnliche Begehrungskraft, in
ı Principien des Begehrens gespalten werden kann. (Vgl. Th. 1.
5.) Das Gute als das Begehrungswürdige hat die Bedeutung des
ckes. Weil aber das Mittel zu einem Zwecke, durch seine Bestim-
ıg oder Hinordnung auf seinen Zweck, selbst für das den Zweck
lende Subject begehrungswürdig und metaphysisch gut wird, so ist
t nur der Zweck, sondern auch sein auf ihn nothwendig hingeord-
s Mittel Gegenstand des Willens. Weil aber das Mittel nicht seiner
st wegen, sondern des Zweckes wegen begehrungswürdig ist, so ist
Zweck das in erster Linie Gewollte und die Ursache des Wollens,
. die Gesundheit, während das Mittel, z. B. die Arznei, nur das
weiter Linie Gewollte ist. (Th. Q. disp. de ver. q. 23 a. 1 ad 3.)

3. Die Thätigkeit des Willens, das Wollen selbst, ist als solche
ihrem Princip, dem Willen, verschieden. 1) Das Wollen ist eine
tigkeit, die von einem inneren Principe mit der Erkenntniss ihres

Zweckes ausgeht. Unwillig nennen wir daher hier alles das, was nicht nur vom Willen unabhängig ist, sondern auch der naturgemässen Hinneigung des Willens widerspricht. Unwillig ist daher eine Thätigkeit entweder deshalb, weil sie von einem äusseren Princip ausgeht, welchem der Wille widerstrebt, oder weil sie in Folge eines Irrthums des Intellects ausgeübt wird, an dessen Irrung der Wille als solcher keinen Theil hat. Das Unwillige im ersten Falle ist das Gewaltsame. Die Gewalt oder der Zwang ist daher eine Nöthigung, die von einer äusseren Ursache ausgeht, während das den Zwang leidende Princip keine Kraft dabei bethätigt oder ursächlich nicht dazu mitwirkt. Unmöglich kann aber etwas zugleich der natürlichen Neigung des Willens entsprechend und dennoch gegen die Neigung des Willens geschehen und ganz von einem inneren und dennoch ganz von einem äusseren Princip ausgehen. Also kann die Thätigkeit des Willens nicht gleichzeitig erzwungen sein; Wille und Gewalt schliessen sich aus, das Willige kann niemals etwas Gewaltsames sein. (Th. 1. 82. 1.) Das Unwillige ist daher dem Willen positiv entgegengesetzt. 2) Davon verschieden ist das, was nicht willig geschieht, und was dem Willigen nur negativ entgegengesetzt ist, indem es in einer blossen Verneinung des Willens besteht. Nicht willig ist nämlich das, in Bezug worauf der Wille sich weder ursächlich noch widerstrebend verhält. (Bonaventura 1 Sent. D. 6 dub. 3.) So gehen z. B. die vegetativen Seelenthätigkeiten nicht vom Willen aus, da sie keine Erkenntniss voraussetzen, und dennoch widerstrebt ihnen der Wille nicht. (Th. 1. 2ae 6. 8.) Die Thätigkeit des Willens bezüglich dessen, was nicht willig geschieht, ist das Nichtwollen, bezüglich dessen aber, was unwillig geschieht, ist es das Nichtwollen. Wenn ich nämlich sage, ich will nicht, non volo, so liegt darin eine einfache Verneinung der Thätigkeit. Ich will und ich will nicht verhalten sich hier wie Bejahung und Verneinung. Wenn ich dagegen sage, ich will nicht, dass etwas ist, nolo, so findet eine Willensthätigkeit statt, und die Verneinung bezieht sich nur auf das Nichtgewollte. In Bezug auf die Willensthätigkeit selbst ist daher das Nichtwollen etwas Williges; und so ist Wollen und Nichtwollen etwas Bejahendes, wodurch die Willensthätigkeit jedesmal bejaht oder behauptet wird. 3) Nach dem Grade der Vollkommenheit in der dem Willen vorausgehenden Erkenntniss wird ferner das Willige dem, was von selbst oder spontan geschieht, entgegengesetzt. Willig ist nur die Thätigkeit, deren vorausgehende Erkenntniss nicht nur die Sache, welche Zweck ist, erfasst, sondern auch den Grund des Zweckes und das Verhalten des zum Zwecke Hingeordneten. Hier ist also die Erkenntniss objectiv vollkommen. Spontan ist dagegen die von einem innern Princip ausgehende Thätigkeit, wodurch zwar die Sache erfasst, aber das Verhältniss der Sache zu dieser Thätigkeit nicht miterfasst wird. Hier ist also die Erkenntniss eine unvollkommene, aber nicht ei-

rthümliche. (Th. 1. 2ae 6. 2.) 4) Endlich ist die Willensthätigkeit
ı Bezug auf das Willige in diejenige zu unterscheiden, welche an sich
ıd unmittelbar als besondere oder eigenthümliche Thätigkeit vom
/illen ausgeht oder von ihm naturgemäss elicirt wird; und in die-
nige, welche direct von anderen Seelenkräften ausgeht, aber in
rem Ausgehen vom Willen befohlen ist, welcher die anderen Seelen-
räfte zu ihrer besonderen Thätigkeit bewegt. (Aug. conf. 8, 9 n. 21.
h. 1. 2ae 1. 1 ad 2.) Das Befehlen selbst ist eine Thätigkeit des
ıtellects, insofern es ein Ordnen, d. h. ein Vergleichen, und eine Er-
ennbarmachung der Anordnung an andere voraussetzt. Diese Thätig-
eit des Intellects verlangt aber eine vorausgehende Bethätigung des
/illens auf den Intellect; und so werden die übrigen Seelenkräfte zu
ren besonderen Thätigkeiten bewegt, insofern diese Thätigkeiten vom
illen befohlen sind. (Vgl. Th. k. 2.ae 17. 1.)

4. Die Willensthätigkeit hat ebenso wie das Erkennen eine Grenze,
odurch sie zu ihrem Abschluss kommt. (Th. 1. 27. 3.) Sowie das
rkennen eines Gegenstandes in uns dadurch zum Abschluss kommt,
ıss wir das geistige Wort als geistiges Bild des Gegenstandes in uns
ısdrücken; so kommt das Wollen in uns dadurch zum Abschluss, dass
ı Willenseindruck des gewollten Gegenstandes, z. B. des Gegenstandes
ıserer Liebe oder unserer Sehnsucht, in unserem Willen entsteht. In
ezug darauf hat der gewollte Gegenstand ein gewolltes Sein in un-
rem Willen. Dieses gewollte Sein des Gegenstandes ist die innere
renze des Wollens und somit ein Impuls oder ein Affect des Willens
m Gegenstande hin. Weil aber der Wille zu den Dingen strebt, in-
fern sie ausserhalb des Wollenden sind, und gewissermassen von ihrer
ite angezogen wird, so hat er seinen besonderen Gegenstand nicht
sich selbst; und deshalb ist diese Grenze des Wollens nicht noth-
endig selbst das unmittelbare und innerlichste Object, was gewollt
rd. Da ferner der Wille nicht durch sein Wollen eine Aehnlichkeit
rvorbringt, wie es beim Erkennen der Fall ist, so ist jene Grenze
s Wollens nicht eine formale Aehnlichkeit oder ein Abbild des ge-
ollten Gegenstandes im Willen. Bei der Ortsbewegung der Körper,
odurch das Bewegliche zu einer ausserhalb des Beweglichen liegenden
renze hin bewegt wird, bringt das Bewegende durch die Bewegung im
ewglichen eine bestimmte Qualität, nämlich eine Kraft oder einen
ıstoss hervor, wodurch die Bewegung ausgeführt wird. Die Bewe-
ıng im weiteren Sinne findet auch bei der Thätigkeit des Intellects
att, allein nicht in Bezug auf eine ausserhalb des Intellects befind-
he Grenze. Der Wille dagegen bewegt sich zu seinem Gegenstand
n, insofern dieser ein Sein ausserhalb des Willens hat. Das Wollen
; daher eine geistige Bewegung des Willens selbst, die also auch mit
nem geistigen Anstoss geschieht, während das Erkennen in sich selbst
ır Ruhe kommt. Kraft der Willensthätigkeit, die nach dem Guten

strebt, geht also im Willen selbst ein gewisser Anstoss und eine Hinneigung zu der gewollten Sache hervor, insofern diese in sich selbst gut ist und die Bedeutung eines Zweckes hat. Das Wollen wird innerlich durch diesen Anstoss zum Abschluss gebracht; weil aber eben dadurch der Wille zu dem gewollten Gegenstande hinbewegt wird, um im Gegenstande selbst, sofern er an sich gut ist, zu ruhen, so findet der Wille nicht in sich selbst seine Ruhe. (Vgl. Bañez 1. 27. 3 dub

5. Bezüglich des Gegenstandes ist das Wollen als Thätigkeit ebenso zu unterscheiden, wie die Thätigkeit der sinnlichen Begehrungskraft. Der Gattung nach gibt es nur ein einziges Wollen. Die Arten desselben als besondere Thätigkeiten des einzigen Princips des Wollens unterscheiden sich nach dem Gegenstande, welcher das intelligibile Gut entweder als solches ist, oder als etwas, was da fehlt, wo es sein müsste. Insofern also strebt der Wille entweder nach dem Guten oder er kehrt sich vom Uebel ab. Je nachdem das Gute und das Uebel einmal schlechthin betrachtet werden, oder mit Rücksicht auf ihre Gegenwart und Abwesenheit, oder endlich mit Rücksicht auf ihre Schwierigkeit, entstehen daher die verschiedenen Thätigkeiten des Wollens: Liebe und Hass, Sehnsucht und Flucht, Freude und Trauer, Hoffnung und Verzagung, Furcht und Muth, und endlich Zorn. Diese Willensthätigkeiten sind aber keine Leidenschaften, weil sie allein vom geistigen Willen ausgehend an sich und direct keine Veränderung des Körpers herbeiführen. Alle anderen Willensthätigkeiten lassen sich leicht auf diese Hauptarten zurückführen.

§ 5. Die Freiheit des Willens.

1. Die menschliche Freiheit ist diejenige Eigenschaft des Willens, wodurch er in seiner Bethätigung der Nothwendigkeit nicht unterliegt. Im Verhältniss zum Willen heisst dasjenige nothwendig, was der Wille nicht nichtwollen kann. Diese Nothwendigkeit kann eine dreifache sein. 1) Die Nothwendigkeit des Zwanges oder der Gewalt schliesst den Willen aus. Das Willige kann niemals etwas Gewaltsames sein. Es sind alle vom Willen selbständig und naturgemäss ausgehende oder elicirten Thätigkeiten wesentlich von jeder Nothwendigkeit des Zwanges ausgeschlossen und in diesem Sinne frei. 2) Die bedingte Nothwendigkeit ist eine solche, die direct aus einer Bestimmung des Willens selbst in ihr enthalten folgt. Wer den Zweck will, muss unter dieser Voraussetzung auch diejenigen Mittel wollen, ohne die der Zweck entweder überhaupt oder wenigstens unter diesen bestimmten Umständen gar nicht erreicht, also auch nicht wahrhaft und wirklich gewollt werden kann. Die bedingte Nothwendigkeit hebt also die natürliche Willensthätigkeit nicht auf. 3) Die natürliche oder absolute Nothwendigkeit ist eine solche, welche von dem Subjecte untrennbar ist und in

innewohnt, weil sie aus den das Subject bildenden Wesensprincipien desselben folgt. Insofern also der Wille seiner Natur nach betrachtet wird, ist er an diese Nothwendigkeit gebunden, die ihn deshalb nicht aufhebt. Es gibt also etwas, was der menschliche Wille mit absoluter Nothwendigkeit will. Alle Menschen wollen zufrieden oder glücklich sein. Nur in dem besonderen Gegenstande, wodurch sie ihren Zweck, nämlich die Glückseligkeit, zu erreichen glauben, sind sie nicht einig. Es gibt also wenigstens ein Ding, was der Wille in allen Menschen immer und überall gleichmässig erstrebt. Was aber dem Menschen unveränderlich zukommt, und das ist das Streben nach dem Guten als dem Zweck, ist ihm wesentlich und daher naturnothwendig. Es ist also naturnothwendig, dass der Wille darnach strebt. Diese Nothwendigkeit hebt also das Willige nicht auf. (Th. 1. 81. 1.)

2. Der Wille kann daher in Bezug auf seine Thätigkeit in doppelter Weise betrachtet werden: einmal als Natur, insofern er das Princip der intellectuellen Begehrungen ist, die mit Naturnothwendigkeit vom Willen geschehen. In dieser Hinsicht sind die Willensthätigkeiten sowohl wahrhaft willig wie nothwendig. Zweitens kann der Wille selbst nach seiner besonderen ihm wesentlichen Eigenschaft als wahrer Wille betrachtet werden, insofern er das Princip der intellectuellen Begehrungen ist, welche in Folge einer Wahl vom Willen ausgehen. In dieser Hinsicht sind die Willensthätigkeiten wahrhaft willig, aber nicht nothwendig; und in dieser Hinsicht kommt dem Willen die Wahlfreiheit zu, worin die eigentliche Freiheit des menschlichen Willens besteht. (Th. Q. disp. q. 22 de vol. a. 2.) 1) Erkenntniss und Wille haben ihre Seinswurzel oder ihren ganzen Seinsgrund in der Natur der geistigen Substanz, die zu den Dingen ein verschiedenes Verhalten besitzt. Es gibt nämlich erstlich einen Zustand der geistigen Substanz oder ein Verhalten derselben zu den Dingen, wonach die Dinge gewissermassen der geistigen Substanz gegenwärtig sind. In diesem Falle sind die Dinge nicht ihrem eigenen realen Sein nach der geistigen Substanz gegenwärtig und mit ihr vereinigt, sondern nur dem idealen Sein nach, welches die Dinge allein in der geistigen Substanz erhalten können, insofern die besondere Natur oder Seinsform der Dinge von der geistigen Substanz aufgenommen wird. Weil aber die Natur einer Sache, als absolute Natur ohne ihre concrete Seinsweise im Individuum, selbst von allen materiellen Bedingungen befreit ist und deshalb auch nur in dieser absoluten Weise in einer vom Stoff unabhängigen Substanz aufgenommen und so in dieser Substanz vorkommen kann, deswegen kann eine Erkenntniss unmöglich allen Dingen zugesprochen werden, sondern nur den immateriellen oder vom Stoffe irgendwie unabhängigen Dingen. Und nach dem Grade der Immaterialität bestimmt sich der Grad der Erkenntniss, so dass das am meisten immaterielle Seiende auch am meisten erkennen kann. Es gibt zweitens ein Verhalten der geistigen

Substanz zu den Dingen, wonach sie auf die Dinge bezogen wird, insofern nämlich diese Substanz eine Hinordnung auf die Dinge hat, wie diese in sich selbst existiren. Jedes Ding, sowohl das materielle wie das immaterielle Seiende, hat aber in der Welteinheit nothwendig eine solche Hinordnung zu jedem anderen Dinge. Daher hat jedes Ding ein Streben, das sich nach seiner Natur verschieden bestimmt, als natürliches Streben, als sensitives oder thierisches Begehren und als intellectuelles Begehren oder Wollen. Weil nämlich das Seiende auf das von ihm verschiedene Seiende hinbestimmt und hingeordnet wird kraft seines Wesens, so findet diese Hinordnung in verschiedener Weise statt, je nach der Verschiedenheit der Wesensprincipien in den Dingen. Der ganze Seinsgehalt der materiellen Dinge ist gewissermassen an den Stoff gebunden und somit etwas Concretes; daher haben die materiellen Dinge keine freie Hinordnung zu anderen Dingen, sondern ihre Ordnung folgt aus der Nothwendigkeit der natürlichen Disposition dieser Dinge. Daher sind auch die materiellen Dinge selbst nicht die Ursache ihrer Beziehungen und Hinordnung zu anderen Dingen; sie bestimmen sich nicht selbst die Hinordnung auf das, wozu sie hingeordnet sind, sondern sie werden von derjenigen Ursache so geordnet, von der sie ihre natürliche Seinsdisposition empfangen. Daher haben sie nur ein Naturstreben. In den immateriellen und deshalb erkenntnisfähigen Substanzen gibt es dagegen etwas, was nicht concret und nicht an den Stoff gebunden ist; und das richtet sich in ihnen nach dem Grade ihrer Immaterialität. Eben deswegen werden sie zu den Dingen in freierer Anordnung hingeordnet; und sie selbst sind die Ursache ihrer Ordnung. Daher sind sie spontan thätig oder begehren selbst. In der sensitiven Substanz werden die Seinsformen der Dinge allerdings ohne den Stoff aufgenommen, aber dennoch nicht auf ganz immaterielle Weise und nicht ohne die stofflichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, weil die Aufnahme in einem körperlichen Organe, nämlich durch die Sinne, vor sich geht. Deshalb ist die Hinneigung oder das Begehren in diesen Substanzen nicht ganz frei, obwohl sie einen Schatten oder eine Aehnlichkeit von Freiheit besitzen. Sie neigen nämlich aus sich selbst zu etwas durch die Begehrungskraft, insofern sie nur in Folge der Wahrnehmung etwas begehren: aber es unterliegt nicht ihrer selbsteigenen Anordnung, ob sie sich zu dem, was sie begehren, hinneigen, oder ob sie sich nicht dazu hinneigen. Ihr Begehren ist also kein freies, sondern ein spontanes, aber naturnothwendiges. In der intellectuellen Natur wird dagegen allein etwas auf vollkommen immaterielle Weise aufgenommen; daher findet sich dort der vollkommene Begriff einer freien Hinneigung: und diese freie Hinneigung bildet den Begriff und die Natur des Willens, insofern ihm allein Wahlfreiheit zukommt. (Th. Q. disp. q. 23 a. 1.) 2) Der äussere und bewirkende Grund oder die Wurzel der Willensfreiheit ist daher die Wirksamkeit der ersten und

allgemeinsten Seinsursache, von welcher alles Seiende, also auch die intellectuelle Seele mit ihrer Willenskraft, nach der ganzen Wirkungsweise jener Ursache im Sein hervorgebracht ist. Die innerliche Wurzel der Willensfreiheit, ihr eigener Seinsgrund ist dreifach. Der letzte und tiefste Grund ist die Natur der Seele selbst als einer geistigen Substanz. Der nähere Grund liegt in der Natur der intellectuellen Erkenntniss. Der nächste und unmittelbare Grund liegt in der Natur des Wollens, welche der intellectuellen Erkenntniss entsprechend ist. Der Wille begehrt oder erstrebt mit Naturnothwendigkeit und willig einen letzten Zweck im Allgemeinen, insofern der Mensch naturgemäss darnach strebt, in der Güte, metaphysisch genommen, vervollständigt oder vollkommen zu sein. Und dieses Streben nach dem Guten im Allgemeinen ohne naturnothwendige Bestimmung zu einem bestimmten Gute, worin diese Vervollkommnung erfolgen müsse, folgt der Erkenntniss des Intellects, weil der Intellect die Wahrheit des allgemeinen Guten erfassen kann; und das kann er, insofern er die Kraft einer geistigen Substanz und deshalb vom Stoffe subjectiv ganz unabhängig und von der Beschränkung des Raumes und der Zeit befreit ist. So oft aber der Wille wirklich thätig ist, kann er sich nicht deshalb bethätigen, um seinen Zweck als etwas Abstractes, sondern als etwas Concretes und Einzelnes in bestimmter Weise zu erreichen. Der Intellect stellt also dem Willen einen Gegenstand vor und urtheilt, dass dieser bestimmte Gegenstand auf den Zweck des Willens, nämlich das Gute im Allgemeinen, hingeordnet werden kann. Diese wirklich erfolgende Hinordnung des Willens auf dieses bestimmte Gut ist aber für den Willen selbst keine naturnothwendige, weil er naturnothwendig das Gute im Allgemeinen will. Erfolgt also die wirkliche Bestimmung des Willens durch diesen selbst für dieses bestimmte Gut, so erfolgt sie nicht naturnothwendig, sondern aus freier Wahl. Dasselbe Verhältniss findet statt in Bezug auf die Mittel zum Zweck. Sobald der Wille nämlich seinen Zweck sich concret bestimmt hat, bleibt noch die Bestimmung und somit die Wahl der vielen contingenten concreten Mittel übrig, die unter dem allgemeinen Begriff des Mittels zu diesem Zwecke enthalten sind. Diese concrete Bestimmung erfolgt also wiederum nicht naturnothwendig durch den Willen, sondern durch freie Wahl. So oft also der Wille in Folge jenes voraufgehenden Urtheils des Intellects sich bethätigt, ist er immer frei. Alles, was der Willensthätigkeit vorausgeht, sie begleitet oder zu ihr hinzukommt, hebt die Freiheit der Willenshandlung nicht auf, wenn es jenes Urtheil des Intellects über das Mittel zum Zweck nicht aufhebt. 3) Die Wahlfreiheit des Willens wird ferner durch das Zeugniss unseres Selbstbewusstseins und bezüglich der ethischen Handlungen im Besonderen durch das Gewissen als Function des Intellects bewiesen; denn wir unterscheiden in uns genau diejenigen Handlungen, welche wir naturnothwendig ausüben von denen, die wir mit

Wahlfreiheit ausüben. Endlich wird die Freiheit des menschlichen Willens durch die allgemeine Uebereinstimmung des Menschengeschlechtes erwiesen, welches auf diese Voraussetzung hin die religiöse, moralische und juristische Verantwortlichkeit praktisch behauptet. Gegenüber dieser allgemeinen Ordnung verschwindet der Zweifel, der zuweilen vereinzelt in der Geschichte der Philosophie aufgetreten ist, aber niemals allgemeine Zustimmung gefunden hat. Da wir jedoch hier die Willensfreiheit nur metaphysisch und nicht vom ethischen Gesichtspunct aus betrachten, so bleiben wir bei der Beweiskraft jener allgemeinen menschlichen Erkenntniss stehen, die in ihrer Allgemeinheit die Thatsache der menschlichen Willensfreiheit garantirt.

3. Die Bedingung der Willensfreiheit ist eine gewisse Indifferenz, worunter die Eigenschaft zu verstehen ist, vermöge deren ein und dasselbe Ding sich gleichmässig in Bezug auf Mehreres verhält. Indifferenz ist daher der Gegensatz zur Nothwendigkeit und zur natürlichen Bestimmtheit auf Eins. Insofern also die Willensfreiheit die Nothwendigkeit ausschliesst, setzt sie auch eine Indifferenz voraus. 1) Die Willensfreiheit erfordert eine active Indifferenz, wonach der Mensch nicht zu einer, sondern zu mehreren Thätigkeiten bestimmt und fähig ist. Diese Indifferenz ist schon in der Vielheit der Seelenthätigkeiten gegeben. 2) Die Willensfreiheit erfordert ferner eine objective Indifferenz, wonach der Gegenstand des Willens die entgegengesetzten Willenshandlungen, nämlich das Wollen und das Nichtwollen, begrenzen kann. Zur freien Willenshandlung gehört, dass der Gegenstand des Wollens dem Willen nicht ganz allgemein und unter jedem Gesichtspunct des Guten vom Intellect vorgestellt wird. Denn sobald der Wille auf das Gute nach seiner ganzen Betrachtungsweise hingewiesen wird, kann er das Gegentheil dessen, was ihm gezeigt wird, gar nicht wollen, weil es das Gute als solches ist. In Bezug auf das Gute im Allgemeinen ist also der Wille nicht frei; zur Freiheit gehört also nothwendig ein Urtheil des Intellects, wonach zu dem letzten Zwecke, nämlich dem Guten im Allgemeinen, dieses bestimmte Mittel zwar tauglich, aber nur eines von mehreren Mitteln ist. 3) Die Willensfreiheit erfordert weiter eine subjective Indifferenz, wonach das Subject den Gegenstand sowohl wollen als auch nicht wollen kann, was sich auf ein Wollen und auf nicht ein Wollen bezieht, aber nicht auf das Nichtwollen. Die Voraussetzung dieser Indifferenz ergibt sich sowohl aus der Nothwendigkeit der vorgenannten objectiven Indifferenz wie aus der Natur des Willens als einer Wahlkraft, da eine Wahl nur stattfinden kann, solange das wählende Subject das Eine sowohl thun wie auch nicht thun kann. 4) Die Willensfreiheit erfordert ferner Indifferenz des conträren, aber nicht des contradictorischen Gegensatzes. Die erstere ist die Indifferenz zu conträren Thätigkeiten, z. B. zur Liebe und zum Hass bezüglich ein und desselben Gegenstandes. Die zweite ist die Indifferenz zu

hätigkeit oder zu ihrer Negation, z. B. zum Lieben und zum Nicht-
eben. Zur Willensfreiheit gehört aber nur die Wahl. Die Wahl ist
ber möglich, sobald der Wollende die Willensthätigkeit ausüben oder
nterlassen kann, sobald er z. B. ein bestimmtes Gut entweder lieben
ler es nicht lieben kann. Die conträre Indifferenz bezieht sich da-
gen nicht direct auf das Wollen selbst, sondern vielmehr auf die
sondere Beschaffenheit des freien Wollens, und ist deshalb zum ab-
luten Begriffe der Willensfreiheit nicht nothwendig. Die weitere
ntersuchung über die Willensfreiheit ist Sache der Ethik. Man hat
einer Recension unseres ersten Buches den Vorwurf erhoben, dass
ir „für alles innere Werden, den lebendigen geschichtlichen Process,
is tragische Ringen des Menschengeschlechtes verloren sind". (Deutsche
teraturzeitung 1883 Nr. 17.) Allein diese Fragen gehören sowenig
die allgemeine Metaphysik und in die metaphysische Psychologie
ie in ein System der Chemie oder Mechanik, sondern fallen der Ethik
id den ihr subalternirten Wissenschaften zu.

Sechstes Capitel.

Das Verhältniss der Seelenkräfte zu einander.

Animula vagula blandula,
Hospes comesque corporis,
Quae nunc abibis in loca, —
Pallidula, rigida, nudula. . . .
Hadrian.

Die Seelenkräfte, welche alle aus dem ersten Lebensprincipe entspringen, haben durch die Einheit desselben eine bestimmte Ordnung unter einander, wonach sie sich bethätigen. Ferner bleibt die Ordnung der Seelenkräfte, insofern sie aus dem Wesen der menschlichen Seele entspringt, auch nach der Trennung der Seele von ihrem Leibe durch den Tod. Da wir aber keine Erfahrung vom Zustande der Seele nach ihrer Trennung vom Körper besitzen, so können wir ihren Zustand nur aus der Ordnung der Seelenkräfte und ihrer Thätigkeiten metaphysisch erkennen. Das sechste Capitel zerfällt daher in zwei Paragraphen: 1. die Ordnung der Seelenkräfte, 2. der Zustand der Seele nach dem Tode.

§ 1. Die Ordnung der Seelenkräfte.

1. Bevor wir das Verhältniss der Seelenkräfte zu einander untersuchen, haben wir sie in Bezug auf ihren Habitus zu betrachten, worunter wir die zur Fertigkeit gewordene Anordnung oder Disposition der einzelnen Seelenkräfte verstehen. (I, 151 f.) 1) Im Begriff eines solchen Verhaltens, was wir mit dem Worte Habitus als eine Qualität der Substanz bezeichnen, wodurch das Subject dazu bestimmt wird, sich bleibend gut oder nicht gut zu seinem Zweck zu verhalten, liegt immer eine Hinordnung auf die Thätigkeit des Subjectes. Die unbelebten körperlichen Substanzen können nicht Subject eines Habitus oder einer Gewohnheit sein. (I, 152.) Der belebte Körper dagegen kann erstens insofern Subject eines Habitus sein, als er nicht naturgemäss zu einer einzigen Thätigkeit bestimmt ist, und insofern die Seele durch den Körper gewisse Thätigkeiten ausübt. Die Disposition oder der Habitus dazu ist aber in erster Linie in der Substanz der Seele

selbst zu suchen, und erst in zweiter Linie in dem Körper, insofern er von der Seele belebt wird. Der Körper wird nämlich durch diese Qualitäten der Seele dazu geschickt gemacht, die Seelenthätigkeiten leicht zu verrichten. Zweitens kann eine solche habituelle Disposition im Körper sein, insofern er das Subject ist, in welches die Seele als seine Wesensform aufgenommen wird. Ein Subject kann nämlich mehr oder weniger geeignet sein zur Aufnahme seiner Seinsform. In diesem Sinne sind die Gesundheit und die körperliche Schönheit habituelle Körperdispositionen. Drittens können die Sinne, insofern sie organische Seelenkräfte sind, ebenso wie der Körper bezüglich der Seele, so in Bezug auf die intellectuelle Thätigkeit gut oder schlecht disponirt sein und insofern das Subject eines Habitus werden. (Th. 1. 2^{ae} 50. 1 et 3.) Viertens finden sich diese habituellen Anlagen oder Gewohnheiten in Bezug auf die Thätigkeiten in der Seele selbst. Insofern nämlich die Seele viele verschiedene Thätigkeiten ausüben kann, ist sie geeignet, solche habituelle Vervollkommnungen zu besitzen. Und weil die Seele ihre Thätigkeiten durch ihre Kräfte ausübt, so sind diese accidentalen Seinsvervollkommnungen, die wir einen Habitus nennen, in den Seelenkräften selbst. 2) Die habituellen Vervollkommnungen der menschlichen Seele als solcher sind zweifach, solche des Intellects und solche des Willens. Insofern sie aber zur Bethätigung dieser Seelenkräfte dienen, unterliegen sie der Herrschaft des Willens, und deshalb gehört ihre nähere Untersuchung in die Ethik, welche die vom Willen ausgehende Seinsordnung zu betrachten hat.

2. Die Seele selbst ist nur eine und zwar eine einfache Substanz. Aus ihrem Wesen geht eine Vielheit von Seelenkräften hervor. Aus der Einheit entspringt aber die Vielheit nur durch eine gewisse Ordnung. Daher muss auch die Vielheit der Seelenkräfte eine Ordnung haben. Diese Ordnung ist dreifach: zwei Ordnungen lassen sich nach der Abhängigkeit einer Kraft von einer andern unterscheiden, eine dritte Ordnung folgt aus der Ordnung der Gegenstände dieser Kräfte. Die Abhängigkeit einer Kraft von einer andern kann aber in doppelter Weise gefasst werden: einmal bezüglich der natürlichen Ordnung, wonach das Vollkommenere dem Unvollkommeneren vorausgeht; und zweitens nach der zeitlichen Ordnung, insofern das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren entsteht. 1) Hinsichtlich der natürlichen Ordnung gehen die intellectuellen Kräfte, nämlich Intellect und Wille, den sensitiven Kräften voraus. Daher geht die Leitung der sensitiven Kräfte von den intellectuellen aus. Die sensitiven Kräfte gehen ebenso den vegetativen voraus. 2) Ein umgekehrtes Verhältniss findet in der Ordnung der Entstehung und der Zeit statt. Dem Entstehen nach gehen die vegetativen Kräfte den sensitiven voraus. Die vegetativen Kräfte bereiten daher den Körper für die sensitiven Thätigkeiten vor. Ebenso gehen die sensitiven Kräfte den intellectuellen voraus und disponiren

den Menschen für die Erkenntniss und das Wollen. Damit also der Mensch erkennend und wollend sich als Subject der Wissenschaft und der freien Sittlichkeit vollenden kann, müssen zuvor seine sensitiven Kräfte entwickelt sein, damit er vollkommene Sensationen und Phantasievorstellungen gewinnt; und dazu ist wiederum die Vollkommenheit der vegetativen Lebenskräfte bezüglich des Individuums, also zunächst das vollkommene Wachsthum, wozu die vollkommene Ernährung gehört, vorausgesetzt. Ein sicheres Zeichen, woran der Zeitpunct bestimmt werden kann, wann ein Mensch zuerst seine intellectuelle Thätigkeit wirklich ausübt oder den Gebrauch der Vernunft hat, bietet der Gebrauch der Sprache dar. Jeder vollkommene Satz enthält nämlich ein Urtheil, setzt also im Sprechenden die Erkenntniss seiner Elemente und ihrer vollzogenen Verbindung voraus. Der Schluss oder das Folgern ist die Vollendung der logischen Thätigkeit des Intellects und setzt eine Vergleichung von Urtheilen voraus. Im Schliessen also offenbart sich die Vollkommenheit des Intellects. Da die Sprache selbst nach logischen Gesetzen gebildet ist, wie die Grammatik erweist, insofern sie allgemeine Regeln aufstellt, so zeigt jeder Satz, bei aller Unvollkommenheit des sprachlichen Ausdruckes, die Vollkommenheit der intellectuellen Thätigkeit des Sprechenden an. Weil aber das Wollen dem Erkennen folgt, so ist der vollständige Gebrauch des Intellects ein sicheres Zeichen für die Bethätigung des freien Willens und dadurch auch für die moralische Verantwortlichkeit eines Menschen wenigstens bezüglich der ersten und allgemeinsten Gegenstände der menschlichen Erkenntniss. In allen Dingen, welche von einem Princip in natürlicher Ordnung ausgehen, ist immer das Erste eine Art von Ursache der übrigen Glieder, und das was dem Ersten nahe kommt, ist Ursache dessen, was vom Ersten weiter entfernt ist. (Th. 1. 77. 7.) Unter den Seelenkräften besteht eine vielfache Ordnung. Daher geht die eine Seelenkraft vermittelst der anderen aus dem Wesen der Seele hervor. Das Wesen der Seele ist das wirkende und finale Princip der Seelenkräfte, welches diese Kräfte als metaphysische Accidenzen in sich aufnimmt, entweder nämlich in die Seele allein oder in den von der Seele belebten Körper. Das Wirkende und das, was die Bedeutung des Zweckes hat, ist aber das Vollkommenere. Das aufnehmende Subject dagegen ist als solches das minder Vollkommenere. Daher müssen diejenigen Seelenkräfte, welche nach der natürlichen Ordnung der Vollkommenheiten vorausgehen, auch Principien der übrigen Kräfte sein, insofern sie nämlich Zweck und wirkendes Princip sind. Die Sinne sind daher wegen des Intellects da, dem sie dienen, und nicht umgekehrt. Die Sinne sind nämlich gleichsam ein Schatten des Intellects, weil sie selbst erkennende Kräfte sind, aber nur das Einzelne erfassen. Der natürlichen Ordnung nach entspringen die Sinne daher aus dem Intellect, wie das Unvollkommenere aus dem Vollkommeneren hervorgeht. Al-

nehmendes Princip sind dagegen die unvollkommeneren Kräfte die ncipien für die vollkommeneren Kräfte, wie z. B. die Seele, insofern sensitive Kräfte hat, das aufnehmende Subject für den Intellect ist, chem sie durch die sensitiven Kräfte das Material zu seiner eigenmlichen Thätigkeit darbietet. Daher entstehen die unvollkommeneren ifte eher, und zuerst entsteht das Thier, woraus später der Mensch d. (S. 163.) Dieses Hervorgehen der einen Kraft aus der anderen ist r nicht als eine Verwandelung einer Kraft in die andere zu denken, sie alle zugleich in der Seele vorhanden sind, sondern vielmehr so, s eine Kraft die andere in Thätigkeit setzt. 3) Hinsichtlich der lnung der Gegenstände sind einige von den sensitiven Kräften auf nder bestimmt, z. B. Gesicht, Gehör und Geruch. Das Sichtbare nämlich der Natur nach das Erstere, weil es das Gemeinsame für höheren und niederen Organismen ist. Der Schall wird hörbar erst ch ein Mittel, z. B. die Luft; und dieses Mittel ist der Natur nach, fern es Substanz ist, eher als eine bestimmte chemische Qualität, che der besondere Gegenstand des Geruches ist. (Th. 1. 77. 4.)

3. Das Verhältniss des Intellects zu den Begehrungskräften erlert eine nähere Betrachtung. Die sensitive Begehrungskraft ist im nschen in gewisser Weise dem Intellect unterworfen. Wie unsere ahrung lehrt, sind wir im Stande, durch Vernunftgründe die Leidenaften, z. B. Furcht und Zorn, sowohl zu mässigen wie auch hervorufen. Innerhalb gewisser Grenzen können wir auf den Befehl unseres llects durch die Bewegungskraft sogar die Glieder unseres Leibes egen. Die sensitive Begehrungskraft steht aber dem Intellect näher die Bewegungskraft; also muss der Intellect auch auf die Begehrungsft einen grösseren Einfluss ausüben als auf die Bewegungskraft. l. Th. 1. 2ae 24. 1; 1. 81. 3.) Die sensitive Begehrungskraft unterlt ferner der Herrschaft des Willens, insofern sie nämlich vom Willen st zu ihrer besonderen Thätigkeit angeregt werden kann, indem der le die Leidenschaften leitet. Dem Willen untersteht also die sene Begehrungskraft hinsichtlich der Ausübung, welche im Körper ch die Bewegungskraft geschieht. Bei allen geordneten Kräften der egung bewegt immer das zweite Bewegende nur kraft des Erstegenden. Solange also diese natürliche Ordnung im Menschen belt, muss der Wille wenigstens zustimmen, damit die sensitive Berungskraft sich auch körperlich bethätigt. Da diese Ordnung aber lt aus dem Wesen der einzelnen Kräfte für sich genommen, sondern dem Zweck der Wesenseinheit im Menschen entspringt, so ist sie für Bethätigung der besonderen Kräfte nicht absolut nothwendig, kann) durch Veränderungen und Störungen des körperlichen Organismus gehoben werden. (Vgl. Th. 1. 81. 3 ad 2.)

4. Der Intellect ist schlechthin eine vollkommnere Seelenkraft als Wille. (Arist. Eth. 1, 7. Th. 1. 82. 3.) 1) Der Wille bezieht sich

auf das Gute, der Intellect auf das Wahre. Der Gegenstand ein Kraft ist aber um so höher, als er allgemeiner ist: je mehr also ei Kraft umfasst, desto vorzüglicher ist sie selbst. Das Gute schlechthi ist aber nur das vollkommen Seiende der Existenz nach (I, 81), währe das Wahre schlechthin jedes Seiende ist, auch das, was nur der Mö lichkeit nach ein Seiendes ist. Das Wahre ist also allgemeiner als d Gute, und deshalb ist schlechthin der Intellect höher als der Wi Der Gegenstand einer Seelenkraft ist nämlich um so höher dem Se nach, je einfacher und abstracter er ist: die Natur eines Dinges i abstracter und einfacher als das Ding selbst, welches aus seinem We und seiner Existenz real zusammengesetzt ist. Der Intellect betrach aber die Natur des Guten, während der Wille das Gute so, wie es i erstrebt. Der Intellect hat ferner eine höhere Weise der seelischen B wegung als der Wille. Die ganze Vollkommenheit des freien Willens e springt nämlich aus der Natur des Intellects, welcher den Willen zu sei Bethätigung anreizt und ihm den Gegenstand des Wollens darbie Also ist der Intellect vollkommener als der Wille. Der Intellect n ferner die Dinge zu sich und nimmt sie auf, während der Wille v ihnen angezogen wird: das erstere ist aber die vollkommnere Weise d Verhaltens einer Kraft bezüglich ihres Gegenstandes. (Vgl. Th disp. q. 21 a. 25.) Endlich ist der Intellect als erste Eigenschaft d Seele, worauf der Wille folgt, das Vorzüglichere in der Seele. In gewisser Hinsicht aber kann die Bethätigung des Willens eine höh sein als die des Intellects. Es gibt nämlich einige Dinge, welche ei höhere Seinsweise in sich selbst als in dem erkennenden Intellect ha dessen Gegenstand sie werden können. In Bezug auf die Erkenn dieser Dinge, z. B. der geistigen Substanzen, ist die intellectuelle Thä keit in uns, welche diese Dinge nicht nach ihrem realen Sein aufne weniger vollkommen als die Willensthätigkeit, z. B. die Liebe, wel sich auf diese Dinge bezieht, insofern sie real ausserhalb unseres Wi da sind.

5. Bezüglich ein und desselben Gegenstandes findet folgende V nung zwischen der Thätigkeit des Erkennens und Wollens statt. 1 Bethätigung des Intellects geht der Bethätigung des Willens vor weil das Begehren nur insoweit erfolgen kann, als sein Gegenstand v Intellect erkannt ist. 2) Thatsächlich kann aber auch der Int vom Willen zur Bethätigung gebracht werden, wenn wir z. B. e etwas nachdenken wollen. Der Grund dieser Thatsache liegt da dass der Wille auf das gerichtet ist, was ein für den ganzen Men zuträgliches und deshalb begehrungswürdiges Gut ist: deshalb muss d Wille im Stande sein, jede menschliche Thätigkeit auf ihr bestimm Gut hinzuordnen, damit in dieser Ordnung das, was für den ganz Menschen nach seiner Wesenheit gut ist, erreicht werden kann. 3 tellect und Wille sind also von einander abhängig, aber in verschie-

rdnung. Der Intellect bewegt den Willen, denn der Intellect gibt dem illen seinen besonderen Gegenstand. Weil aber der Gegenstand die ecifische Natur der auf ihn angelegten Kraft bestimmt, so ist es der tellect, welcher die specifische Thätigkeit des Willens bestimmt. Der ille dagegen bewegt auch den Intellect, indem dieser vom Willen ent- der zum Denken angetrieben oder davon zurückgehalten wird. Somit wegt der Wille den Intellect zur Ausübung der eigentlichen intellec- ellen Thätigkeit. Insofern aber der Wille nur wollen kann, nachdem n vom Intellect ein Gegenstand vorgestellt ist, so muss es etwas ben, was der Intellect zuerst und unabhängig vom Willen erkennt: d in dieser ersten Bethätigung des Intellects ist er auch bezüglich r Ausübung vom Willen ganz unabhängig. (Vgl. Th. 1. 82. 4 ad 3.)

Der Wille wird aber zur Wahl vom letzten praktischen Urtheil des tellects nicht in nothwendiger Weise bestimmt. Dieses Urtheil des tellects bezieht sich immer auf die Mittel zum Zwecke. Die Bewe- ng des Willens durch den Intellect besteht nur darin, dass der Intellect m Willen vorstellt, dass das eine Gute mehr als das andere auszu- ıren, oder dass das eine Uebel mehr als das andere zu fliehen ist. ese Bewegung ist aber nur eine objective, indem sie auf den Gegen- ınd selbst gerichtet ist. Der Gegenstand selbst nöthigt aber den Willen ht, sich in Bezug auf ihn wirklich zu bethätigen, d. h. ihn entweder wollen oder nicht ihn zu wollen. Es bleibt also für die Wahl zwar ı hinreichender Grund Seitens des Gegenstandes; es bleibt aber auch ı hinreichender Grund in der Natur des Willens, die Wahl nicht szuführen, sondern sich ihrer ganz zu enthalten. Das letzte praktische theil des Intellects ist eine vom Intellect selbst ausgehende Thätig- it; es ist aber auch vom Willen insofern veranlasst und herbeigeführt, der Wille, welcher den Zweck und die Mittel dazu will, den In- lect dazu anwendet, die geeigneteren Mittel aufzusuchen. Bei diesem ıktischen Urtheil des Intellects ist der Wille also schon in dem Zu- ınde, in welchem er wirklich den Zweck und insofern auch wirklich Mittel, aber noch nicht diese bestimmten Mittel will. Der Wille l in diesem Falle mit Nothwendigkeit bezüglich seiner Bethätigung, er nicht mit einer aus dem Gegenstand entspringenden absoluten thwendigkeit, sondern nur bedingt, insofern er nämlich selbst das theil des Intellects veranlasst hat: und deshalb hebt diese bedingte thwendigkeit die Willensfreiheit nicht auf. (Vgl. Caietanus 1. 10. 2.

6. Das Vorkommen der sogenannten Geisteskrankeiten beweist, ss die ganze Ordnung der Seelenthätigkeiten eine Störung erleiden nn. Die Ursachen dafür können innere und äussere sein. Die äus- en endlichen Dinge können nicht direct auf das Wesen der Seele ıwirken, sondern nur auf die Seelenkräfte, und zwar nur so, dass sie Gegenstände die Seelenkräfte zur Bethätigung veranlassen. Jede

Substanz zu den Dingen, wonach sie auf die Dinge bezogen wird, insofern nämlich diese Substanz eine Hinordnung auf die Dinge hat, wie diese in sich selbst existiren. Jedes Ding, sowohl das materielle wie das immaterielle Seiende, hat aber in der Welteinheit nothwendig eine solche Hinordnung zu jedem anderen Dinge. Daher hat jedes Ding ein Streben, das sich nach seiner Natur verschieden bestimmt, als natürliches Streben, als sensitives oder thierisches Begehren und als intellectuelles Begehren oder Wollen. Weil nämlich das Seiende auf das von ihm verschiedene Seiende hinbestimmt und hingeordnet wird kraft seines Wesens, so findet diese Hinordnung in verschiedener Weise statt, je nach der Verschiedenheit der Wesensprincipien in den Dingen. Der ganze Seinsgehalt der materiellen Dinge ist gewissermassen an den Stoff gebunden und somit etwas Concretes; daher haben die materiellen Dinge keine freie Hinordnung zu anderen Dingen, sondern ihre Ordnung folgt aus der Nothwendigkeit der natürlichen Disposition dieser Dinge. Daher sind auch die materiellen Dinge selbst nicht die Ursache ihrer Beziehungen und Hinordnung zu anderen Dingen; sie bestimmen sich nicht selbst die Hinordnung auf das, wozu sie hingeordnet sind, sondern sie werden von derjenigen Ursache so geordnet, von der sie ihre natürliche Seinsdisposition empfangen. Daher haben sie nur ein Naturstreben. In den immateriellen und deshalb erkenntnisfähigen Substanzen gibt es dagegen etwas, was nicht concret und nicht an den Stoff gebunden ist; und das richtet sich in ihnen nach dem Grade ihrer Immaterialität. Eben deswegen werden sie zu den Dingen in freierer Anordnung hingeordnet; und sie selbst sind die Ursache ihrer Ordnung. Daher sind sie spontan thätig oder begehren selbst. In der sensitiven Substanz werden die Seinsformen der Dinge allerdings ohne den Stoff aufgenommen, aber dennoch nicht auf ganz immaterielle Weise und nicht ohne die stofflichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, weil die Aufnahme in einem körperlichen Organe, nämlich durch die Sinne, vor sich geht. Deshalb ist die Hinneigung oder das Begehren in diesen Substanzen nicht ganz frei, obwohl sie einen Schatten oder eine Aehnlichkeit von Freiheit besitzen. Sie neigen nämlich aus sich selbst zu etwas durch die Begehrungskraft, insofern sie nur in Folge der Wahrnehmung etwas begehren: aber es unterliegt nicht ihrer selbsteigenen Anordnung, ob sie sich zu dem, was sie begehren, hinneigen, oder ob sie sich nicht dazu hinneigen. Ihr Begehren ist also kein freies, sondern ein spontanes, aber naturnothwendiges. In der intellectuellen Natur wird dagegen allein etwas auf vollkommen immaterielle Weise aufgenommen; daher findet sich dort der vollkommene Begriff einer freien Hinneigung: und diese freie Hinneigung bildet den Begriff und die Natur des Willens, insofern ihm allein Wahlfreiheit zukommt. (Th. Q. disp. q. 23 a. 1.) 2) Der äussere und bewirkende Grund oder die Wurzel der Willensfreiheit ist daher die Wirksamkeit der ersten und

llgemeinsten Seinsursache, von welcher alles Seiende, also auch die ntellectuelle Seele mit ihrer Willenskraft, nach der ganzen Wirkungsreise jener Ursache im Sein hervorgebracht ist. Die innerliche Wurzel ler Willensfreiheit, ihr eigener Seinsgrund ist dreifach. Der letzte und erste Grund ist die Natur der Seele selbst als einer geistigen Subtanz. Der nähere Grund liegt in der Natur der intellectuellen Erenntniss. Der nächste und unmittelbare Grund liegt in der Natur des Vollens, welche der intellectuellen Erkenntniss entsprechend ist. Der Wille begehrt oder erstrebt mit Naturnothwendigkeit und willig einen etzten Zweck im Allgemeinen, insofern der Mensch naturgemäss darach strebt, in der Güte, metaphysisch genommen, vervollständigt oder vollkommen zu sein. Und dieses Streben nach dem Guten im Allgeneinen ohne naturnothwendige Bestimmung zu einem bestimmten Gute, worin diese Vervollkommnung erfolgen müsse, folgt der Erkenntniss des ntellects, weil der Intellect die Wahrheit des allgemeinen Guten erassen kann; und das kann er, insofern er die Kraft einer geistigen Substanz und deshalb vom Stoffe subjectiv ganz unabhängig und von ler Beschränkung des Raumes und der Zeit befreit ist. So oft aber ler Wille wirklich thätig ist, kann er sich nicht deshalb bethätigen, um seinen Zweck als etwas Abstractes, sondern als etwas Concretes und Einzelnes in bestimmter Weise zu erreichen. Der Intellect stellt also dem Willen einen Gegenstand vor und urtheilt, dass dieser bestimmte Gegenstand auf den Zweck des Willens, nämlich das Gute im Allgemeinen, hingeordnet werden kann. Diese wirklich erfolgende Hinordnung des Willens auf dieses bestimmte Gut ist aber für den Willen selbst keine naturnothwendige, weil er naturnothwendig das Gute im Allgemeinen will. Erfolgt also die wirkliche Bestimmung des Willens durch diesen selbst für dieses bestimmte Gut, so erfolgt sie nicht naturnothwendig, sondern aus freier Wahl. Dasselbe Verhältniss findet statt in Bezug auf die Mittel zum Zweck. Sobald der Wille nämlich seinen Zweck sich concret bestimmt hat, bleibt noch die Bestimmung und somit die Wahl der vielen contingenten concreten Mittel übrig, die unter dem allgemeinen Begriff des Mittels zu diesem Zwecke enthalten sind. Diese concrete Bestimmung erfolgt also wiederum nicht naturnothwendig durch den Willen, sondern durch freie Wahl. So oft also der Wille in Folge jenes voraufgehenden Urtheils des Intellects sich bethätigt, ist er immer frei. Alles, was der Willensthätigkeit vorausgeht, sie begleitet oder zu ihr hinzukommt, hebt die Freiheit der Willenshandlung nicht auf, wenn es jenes Urtheil des Intellects über das Mittel zum Zweck nicht aufhebt. 3) Die Wahlfreiheit des Willens wird ferner durch das Zeugniss unseres Selbstbewusstseins und bezüglich der ethischen Handlungen im Besonderen durch das Gewissen als Function des Intellects bewiesen; denn wir unterscheiden in uns genau diejenigen Handlungen, welche wir naturnothwendig ausüben von denen, die wir mit

Kraft ist aber nur für ihren besonderen Gegenstand bestimmt und empfänglich. Es ist also der Seelenkraft natürlich, von ihrem besonderen Gegenstand afficirt zu werden: also kann daraus direct keine Störung der Seelenthätigkeit entspringen. Diese Störung kann also nur durch eine Verletzung oder Störung der körperlichen Organe indirect herbeigeführt werden, wodurch die Bethätigung der Seelenkräfte behindert und somit auch ihre natürliche Ordnung des Thätigseins gestört wird. Eine directe Einwirkung auf die Seele und ihre Kräfte liesse sich nur so denken, dass sie von der ersten bewirkenden Seinsursache der Seele ausginge. Da diese erste Ursache die Seinsursache der ganzen im Sein hervorgebrachten Natur ist, so kann ihre Wirkung niemals sich selbst widersprechen, also auch nicht die ganze Naturordnung aufheben. Ferner wird ihre Wirkung auf die Seele, welche nur durch eben jene Ursache das ist, was sie ist, niemals eine die bewirkte Natur zerstörende sein können; und deshalb kann der Grund der Störungen nicht in der ersten Seinsursache gesucht werden. Innere Ursache der Störung kann aber einmal die fehlerhafte oder krankhafte Entwickelung der körperlichen Organe sein; und zweitens der aus der Natur des freien Willens entspringende mögliche Missbrauch der Seelenkräfte, nicht zwar in Bezug auf ihren besonderen Gegenstand, wohl aber in der durch den freien Willen entgegen dem praktischen Urtheil des Intellects gestörten Ordnung des Thätigseins. Daher sind die sogenannten Geisteskrankheiten entweder auf körperliche Krankheiten, z. B. der Nerven und des Gehirns, oder auf ethische Fehler des Kranken zurückzuführen und demgemäss zu behandeln.

§ 2. Der Zustand der Seele nach dem Tode.

1. Der Tod bezeichnet den Eintritt der Trennung der Seele von ihrem Körper. Der Mensch ist sterblich, insofern die Trennung von Seele und Körper aus den natürlichen Wesensprincipien folgt. Die Ursache des Todes liegt aber nicht in der Seele selbst. Die Seele ist die einzige substantiale Wesensform des Menschen und deshalb zur Belebung des Stoffes bestimmt. Sie kann also diese für sie wesentliche Bestimmung nie verlieren. Die innere Ursache der Sterblichkeit liegt daher in der Natur des Stoffes, welcher als solcher vergänglich ist, insofern er für jede Wesensform angelegt ist. (S. 58.) Insofern ist also der Tod dem Menschen absolut natürlich. So lange aber der Stoff von der Seele gestaltet und belebt ist, kann er nicht selbst die Ursache der Trennung werden. Im Körper liegt also nur die Möglichkeit jener Trennung als etwas dem Stoffe Naturgemässes. Die bewirkende Ursache des Todes kann aber nicht direct im Körper liegen, weil er ja das, was er ist, nämlich als menschlicher Körper, so lange die Seele in ihm ist, zum Belebtsein bestimmt ist. Die bewirkende Ursache ist

ɔdes kann daher nur in dem störenden Einfluss der äusseren Dinge ıf den Körper liegen, insofern sein Stoff für die störenden Verıderungen naturgemäss empfänglich ist. Die Trennung der Seele vom örper wird also durch eine Verletzung oder Schädigung des körper:hen Organismus herbeigeführt, sobald dadurch diejenige Vollendung ɜr Organisation aufgehoben wird, welche zur Belebung des Körpers ırch die Seele absolut nothwendig ist. Der Tod selbst ist aber nicht n wirkliches Sein, sondern nur die Beraubung des Lebens, welches ırch die Trennung des ersten realen Lebensprincips vom körperlichen ıbjecte aufhört, in diesem Subjecte wirklich zu sein. Der Uebergang, elchen die Seele selbst dabei erleidet, indem sie aufhört, den Körper ı beleben und mit ihm zur Wesenheit des Menschen vereinigt zu sein, ıd anfängt für sich allein zu existiren, ist der Uebergang von einem ıstande substantialer Existenz zum andern. Daher kann dieser Ueberıng selbst kein zeitlicher sein; denn diese beiden Zustände sind Zuände der Existenz und gehören deshalb nothwendig zu derjenigen lasse des Seins, wozu die Seele selbst gehört, deren substantiale Seinsıstände sie sind. Alle substantialen Veränderungen werden zwar allıälig vorbereitet, geschehen aber, nachdem die Vorbereitung in Bezug ıf die accidentalen Seinsformen der Substanz vollzogen ist, sofort und hne zeitliche Dauer. Die accidentalen Veränderungen im Organismus es menschlichen Körpers, welche von äusseren Ursachen bewirkt weren, nehmen daher immer eine gewisse Zeit in Anspruch, während ɜelcher der Körper graduell die Gesundheit verliert und erkrankt, wenn uch diese Zeit noch so kurz ist, wie z. B. beim Tod durch einen ɔchuss in das Herz. Der Tod selbst aber tritt immer nur in einem eitlosen Moment ein, in welchem jener Uebergang der Seele aus einem ɜustande der Existenz in den anderen sofort ganz erfolgt. Wann ɜieser Moment eintritt, ist freilich physiologisch kaum genau zu betimmen; aus den im Körper darauf wahrgenommenen Veränderungen ässt sich aber mit Sicherheit schliessen, dass der Körper aufgehört ıat, lebendig zu sein, und dass jener Uebergang statt gefunden hat. Jeber die rein seelischen Vorgänge in diesem Moment des wirklich ɜintretenden Todes haben wir keine directe Beobachtung an anderen: lenn das, was in der Seele im Momente vorgeht, worin sie zum ersten Male ihre Belebung des Körpers einstellt, kann nur ihr selbst direct ɜrkennbar sein. Wir können nur das allmälige Aufhören der Be:hätigung der Seele durch den Körper an diesem beobachten: zuerst das Aufhören der sensitiven Thätigkeiten, wozu auch die Bewegungskraft gehört, und darnach das Aufhören der vegetativen Thätigkeit. Sobald die sensitiven Thätigkeiten ganz aufgehört haben, kann die Seele ihr intellectuelles Leben weder äusserlich verrathen noch auch in der Weise ausüben, in welcher sie es während des menschlichen Lebens ausübte; denn sobald das Gehirn nicht mehr als Organ der Phantasie

dient, kann diese selbst nicht mehr die zur Ideenbildung nöthigen Phantasmen anwenden. Daraus folgt aber nicht, dass die intellectuelle Thätigkeit der Seele aufhört: denn das intellectuelle oder geistige Leben der Seele in der Bethätigung von Intellect und Wille ist subjectiv nicht an den Körper gebunden. Es bleiben der Seele also auch nach dem Aufhören des sensitiven und vegetativen Lebens, sowohl in der Zeit, welche direct der Trennung der Seele vom Körper vorausgeht, als auch während des zeitlosen Momentes der Trennung selbst, immer noch die früher erworbenen Ideen, durch welche sie analytisch und synthetisch weiter den Intellect bethätigen und also noch neue Wahrheiten erkennen kann, wodurch der Wille wieder neue Gegenstände für sein Wollen gewinnt. Durch das Aufhören der sensitiven Thätigkeit und des Einflusses des Körpers werden vielmehr alle Zerstreuungen und alle den Irrthum des Intellects veranlassenden Ursachen abgehalten, so dass die Seele sich in diesem Moment sogar vollkommener und sicherer im Denken und Wollen bethätigen kann. Und dies ist um so mehr der Fall, als die rein intellectuelle Bethätigung, wenn sie ohne Phantasiethätigkeit erfolgt, gar keine Zeit gebraucht; denn unsere messbare Zeit ist eine aus der körperlichen Bewegung entspringende Relation. Endlich ist es nicht möglich, dass die Seele das Aufhören ihrer sensitiven Bethätigung in diesem Falle nicht gewahr werden sollte, da sie als Wesensform des Körpers nach der Vereinigung mit demselben naturgemäss strebt und ebenso durch den intellectuellen Willen darnach begehrt, weil das menschliche Leben das höchste Gut für den ganzen Menschen ist. Insofern ist also der Tod als Trennung der Wesensbestandtheile des Menschen für die Seele selbst ein sehr grosses Uebel und geschieht gegen ihren natürlichen Willen, selbst wenn sie aus andern Gründen den Tod ersehnen sollte. Sie muss also den Eintritt der Trennung, den sie nothwendig wahrnimmt, weil er eine Beschränkung ihres natürlichen Wollens herbeiführt, als die Gegenwart eines sehr grossen Uebels durch den Intellect erkennen und deshalb in ihrem Willen Schmerz fühlen. Es ist also nicht möglich, dass der Tod jemals so plötzlich erfolgen könnte, dass die Seele selbst diesen Uebergang erlitte, ohne sich desselben bewusst zu sein und ihr Denken und Wollen dabei bethätigen zu können. In welcher Weise sie dabei im Einzelnen ihr Denken und Wollen bethätigt, hängt allerdings von ihrem freien Willen ab, soweit dessen Freiheit reicht: in Bezug auf den geistigen Willensschmerz, den der Tod naturnothwendig in der Seele verursacht, ist der Wille aber nicht frei. Die Bethätigung der intellectuellen Seelenkräfte in jenem Augenblick hängt weiter von den früher erworbenen gewohnheitsmässigen Zuständen des Intellects und Willens ab, so dass z. B. Wissenschaft und Weisheit einerseits, und die Willensgewöhnungen der Klugheit, Gerechtigkeit, Mässigkeit und Tapferkeit andererseits auf das Denken und Wollen einen gewaltigen Einfluss

ɔen. Da die Seele den Uebergang um so schmerzlicher fühlt, als neue Seinsweise für sie eben eine fremde und durch Erfahrung ht bekannte ist, weshalb sie das Zukünftige auch nicht ohne Furcht ɾarten kann; so bleibt zur Erleichterung des Todes, insofern er ein ɨürliches Uebel ist, dem wir alle ausgesetzt sind, nur das eine Mittel ɨig, sich solche Zustände oder Gewohnheiten des Intellects und Willens ıon während des Lebens anzueignen, vermöge deren wir von den mit n Tode verbundenen Uebeln am wenigsten zu leiden haben. Diese trachtung fällt jedoch der Ethik zu und durfte hier nur von ihrer ɾchologischen Seite angedeutet werden:

„To die, — to sleep; —
To sleep! perchance to dream; — ay, there's the rub;
For in that sleep of death what dreams may come,
When we have shuffled off this mortal coil,
Must give us pause." *(Hamlet 3, 1.)*

2. Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode haben wir keine ɐecte Erfahrung; dennoch kann die Philosophie einiges darüber aus ɾ Natur der Seele mit Sicherheit bestimmen. 1) Die Seele ist eine ıfache geistige Substanz, also ist sie unsterblich und überdauert die ennung von ihrem Körper. Sie bleibt immer das, was sie ist; sie ɨstirt immer als einfache geistige Substanz, die ohne Bestimmung zu ıer ihrem Wesen entsprechenden Thätigkeit nicht denkbar ist. Sie ɔt also fort nach dem Tode, denn sie ist selbst ein reales Lebens-ıncip. Weil sie eine wirklich existirende Substanz ist, bleibt sie ein ızelnes Individuum; und weil sie ihrer Natur nach Wesensform ihres ɔrpers ist, kann sie nicht etwa mit einem anderen Körper oder mit ıem unkörperlichen Dinge zur Wesenseinheit sich verbinden. Seelen-ınderung und Seelenverwandlung, etwa im pantheistischen Sinne, derstreiten der Natur der menschlichen Seele, die nicht aufhören ınn, das zu sein, was sie ist. Die Seele behält daher auch nach dem ɔde ihre Bestimmung als Wesensform ihres Körpers; und weil sie ɨmgemäss zwar der Substantialität nach eine vollständige Substanz ist, ıer nicht ihrer specifischen Natur nach, so ist sie zwar eine indivi-ıelle Substanz, aber nicht vollkommen in Bezug auf den letzten und ɨchsten Existenzzustand der Substanz. Sie entbehrt nämlich derjenigen ɔllendung, für die sie wesentlich angelegt ist. Als erstes Lebens-ɨncip des organischen Körpers ist die intellectuelle Seele ihrem Wesen ıch dazu bestimmt, ihren Körper zu beleben. Im Zustande der Tren-ıng ist sie also in Bezug auf ihre Wesensart unvollendet und deshalb cht im Besitz der Unmittheilbarkeit an etwas anderes; denn weil sie ˈesensform ihres Körpers war, könnte sie immer mit dem Stoffe ihres örpers zu einem einzigen Sein sich wieder vereinigen. Dass diese Ver-nigung und Belebung im Zustande der Trennung von Seele und Leib ɨcht stattfindet, liegt nicht an der Seele selbst; sondern der Grund

dafür ist im Stoffe zu suchen, der ihrer Herrschaft jetzt entzogen ist. Durch den Tod verliert also die Seele weder ihr Wesen noch ihre Existenz; wohl aber hört jener reale Zustand der Existenz auf zu sein, der aus der Vereinigung der Seele mit ihrem Körper entsprang. Der neue Existenzzustand, der durch die Trennung entsteht, ist ein minder vollkommener in Bezug auf die Existenz und kann deshalb im strengen Sinne nicht die letzte und höchste Seinsvollendung der Seelensubstanz genannt werden. Weil aber die Ausdrücke Hypostase und Person eben nur die letzte und höchste substantiale Seinsvollendung bezeichnen, wofür die Seele nach dem Tode immer noch befähigt bleibt, deshalb darf auch der neue Existenzzustand, welcher ihr nach dem Tode eigen ist, nicht als ein niederer Grad der Hypostase aufgefasst werden. Dieser Mangel der Persönlichkeit ist zwar eine Unvollkommenheit, aber insofern kein Uebel für die Seele, als er ihr im Zustande der Trennung vom Körper natürlich ist. (Vgl. I, 128.) Durch den Tod hört also die menschliche Persönlichkeit auf, und die Seele ist nach dem Tode zwar Individuum, aber nicht Person. Diese neue Seinsweise ist ihr also in gewissem Sinne unnatürlich, insofern die Seele naturgemäss zum Sein in ihrem Körper hinneigt. Mit dem Verlust der körperlichen Organe hört auch die Bethätigung der vegetativen und sensitiven Kräfte auf. Insofern alle Seelenkräfte aus dem Wesen der einen Seele selbst entspringen und darin ihre Seinswurzel haben, können diese Kräfte nicht selbst durch den Tod aufhören. Der Intellect und der Wille sind in der Substanz der Seele selbst als in ihrem Subjecte: sie bleiben also als geistige Kräfte auch in Bezug auf ihre Bethätigung. Das Subject der sensitiven und vegetativen Kräfte ist aber nicht die Seele selbst, sondern der durch die Seele belebte Organismus. Also bleiben diese letzteren Seelenkräfte nach dem Tode nur insofern in der Seele, als diese das Princip ist, wodurch der ganze lebendige Mensch diese Kräfte besass; dagegen kann die Seele sich durch diese Kräfte nicht mehr bethätigen, also weder sehen noch hören noch auch Phantasievorstellungen des früheren Lebens reproduciren, sich also nicht mehr der einzelnen körperlichen Dinge durch das sensitive Gedächtniss (S. 1[illegible] erinnern.

3. Jedes Ding ist wegen seiner Bethätigung da, worin die Vervollkommnung seines Seins besteht. So lange also das Ding existirt, bleibt ihm auch seine eigenthümliche Bethätigung. Weil die Seele als geistige Substanz nach dem Tode fortexistirt, bleibt ihr auch das intellectuelle Erkennen und Wollen. 1) Wie erkennt aber die Seele in diesem Zustande? Da sie keine Phantasievorstellungen mehr haben kann, so kann sie auch nicht daraus ihre Ideen bilden. Sie kann also nur das schlechthin Intelligibile erkennen. Daher kann ihre Erkenntniss auch keine discursive sein und nicht in der Weise des Folgerns geschehen, sondern nur in der Weise der einfachen erkennenden Wahrnehmung

des rein Erkennbaren. Obwohl die Seele von ihrem Körper trennbar ist, so ist sie doch an sich zur Vereinigung mit dem Körper bestimmt und wird daher auch durch diese Vereinigung vervollkommnet. Dass sie vom Körper trennbar ist, kommt ihr also nicht in Gemässheit ihrer Natur zu. Aus der wirklichen Trennung folgt das Vergehen des Körpers, und dieses ist gegen die natürliche Neigung der Seele als Wesensform des Körpers. Also ist die wirkliche Trennung durchaus gegen die Natur der Seele. Der neue Zustand nach der Trennung und die Erkenntnissweise der Seele in diesem Zustande ist also insofern der Seele nicht natürlich; in anderer Beziehung widerspricht beides ihrer Natur nicht durchaus, insofern sie naturgemäss auch ohne den Körper sein und erkennen kann, weil sie geistig ist. Daher ist dieser Zustand absolut und schlechthin nur als ein der Seele aussernatürlicher zu bezeichnen. Was erkennt also die Seele in diesem Zustande? Da sie ohne Phantasievorstellungen erkennt, so erfasst sie sich selbst durch ihre eigene Wesenheit, was sie im Zustande des menschlichen Lebens nicht vermochte (S. 221). Ebenso kann sie andere Seelen in demselben Zustande nach deren Natur erkennen, weil sie dort intelligibile Substanzen sind. Ferner bleiben der Seele ihre früher erworbenen Ideen, die sie einmal im aufnehmenden Intellect empfangen hat, da weder die Ideen noch ihr Subject, nämlich der Intellect, vergänglich sind. Daher bleiben ihr auch die Thätigkeiten und der habituelle Zustand der früher erworbenen Wissenschaft, soweit sie im Intellect sind, aber nicht in der früheren Weise des Folgerns, sondern in der Weise einfacher geistiger Wahrnehmung. Dagegen kann die Seele naturgemäss nichts erkennen, was in der Welt der lebenden Menschen vorgeht. (Vgl. Bañez in Th. 1. q. 89. Cajetanus ib.) 2) Da der Wille als geistige Kraft dem Erkennen folgt, so kann die Seele in diesem Zustande wollen, also lieben und hassen, Freude und Schmerz fühlen u. s. w.

Ritorna a tua scienza,
Che vuol, quanto la cosa è più perfetta,
Più senta 'l bene, e così la doglienza.

(Dante, Inf. 6, 103.)

einem Körper. 4) Das Vollkommene ist der Natur nach eher als das Unvollkommene; denn das Sein schlechthin ist das Vollkommenste und wird nur durch die Aufnahme in etwas, was der Möglichkeit nach ist, besondert, begrenzt, verendlicht und unvollkommener bestimmt. Wenn sich also in irgend einer Gattung von Dingen etwas dem Sein nach Unvollkommenes findet, so muss es vorher, nach der Ordnung der Natur, nicht aber auch nach der zeitlichen Ordnung der Entstehung, in jener Gattung eine entsprechende Vollkommenheit geben. Die Wesensformen der körperlichen Dinge sind als solche aber nur unvollkommene Seinsverwirklichungen der stofflichen Möglichkeit oder Anlage, weil diese Wesensformen selbst kein vollständiges Sein haben, sondern nur ein Seinselement der ganzen körperlichen Substanz sind. Es muss also auch solche Wesensformen geben, welche als vollständige Seinsverwirklichungen sowohl ihrem substantialen Sein wie auch ihrem specifischen Wesen nach vollständige Substanzen sind. Jede vollständig durch sich ohne Stoff subsistirende Wesensform ist aber eine intellectuelle Substanz; denn die vollständige Befreiung von dem Stoffe verleiht ihr die Eigenschaft, andere Wesensformen in sich ideal aufzunehmen, ohne ihr eigenes Wesen zu verlieren. Da aber jeder Körper aus dem Stoffe besteht, so muss es einige intellectuelle Substanzen geben, welche nicht mit einem Körper vereinigt sind. 5) Die Kategorie der Substanz geht allen anderen obersten Gattungen des Seienden sowohl der Zeit wie dem Begriffe und der Erkenntniss nach voraus. Zum Wesen der Substanz gehört also nicht ihre Quantität oder Ausdehnung. Es gibt aber keine körperliche Substanz ohne eine Quantität, weil der Stoff der Grund der Ausgedehnheit ist. Innerhalb der Gattung von Substanzen kann es also solche geben, die durchaus ohne einen Körper sind. In der Ordnung des realen Seins finden sich aber alle Naturen, welche der Gattung nach möglich sind; denn sonst wäre die Gesammtheit der Welt nicht vollkommen. In Bezug auf die Wesenheiten, insofern diese ewig sind (I, 33) und im Zustande der Allgemeinheit erfasst werden, gibt es keinen Unterschied zwischen Sein und Möglichsein, sondern ihr Möglichsein ist ihr Sein. Es müssen also zu jener Vollkommenheit der Weltordnung willen wenigstens einige Wesenheiten verwirklicht sein, welche in der Gattung der ganz unkörperlichen Substanzen höher stehen als die mit dem Körper vereinigte Seele. 6) Wenn es ein Ding gibt, das aus zwei Seinsbestandtheilen zusammengesetzt ist, und wenn das minder vollkommene Element von beiden auch für sich selbst ausserhalb des Ganzen real existirt, so muss auch das andere vollkommenere Element, was am wenigsten eine Seinsergänzung bedarf, durch sich selbst ausserhalb des Ganzen real existiren. Es gibt aber wirklich eine Substanz, nämlich die menschliche Natur, welche aus einer intellectuellen Substanz und einem Körper dem Sein nach zusammengesetzt ist, indem die Seele den Stoff erst zum menschlichen

Körper macht. Der Körper aber, welcher der unvollkommenere Theil ist, kommt auch als körperliche Substanz für sich vor. Es muss also um so mehr auch intellectuelle Substanzen geben, welche nicht mit einem Körper vereinigt sind. 7) Die Thätigkeit, die von Innen ausgeht, ist die Seinsverwirklichung und das Gute der in dieser Weise thätigen Substanz. Daher muss die Substanz eines Dinges selbst ihrem Sein nach dieser Thätigkeit des Dinges proportionirt sein. Also muss die intellectuelle Substanz so beschaffen sein, wie es die Natur ihrer intellectuellen Bethätigung erfordert. Das intellectuelle Erkennen als solches ist keine Bethätigung, die durch ein körperliches Organ geschieht, also erfordert es keinen Körper, ausser insoweit als die erkennbaren Gegenstände aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen entnommen werden. Diese letztere Weise des Erkennens ist eine unvollkommene; die vollkommene Weise des Erkennens besteht vielmehr darin, dass diejenigen Gegenstände erkannt werden, welche ihrer Natur nach ganz oder von selbst erkennbar sind. Vor allem Unvollkommenen innerhalb derselben Gattung muss es aber in der natürlichen Ordnung etwas Vollkommenes innerhalb derselben Gattung geben. Also muss es vor den menschlichen Seelen, welche durch Abstraction der Ideen aus den Phantasievorstellungen erkennen, auch solche intellectuelle Substanzen geben, welche das an sich Erkennbare erkennen, ihre Erkenntniss nicht aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen entnehmen und deshalb ihrer Natur nach durchaus von den Körpern getrennt existiren. (Th. c. gent. 2, 91.) 8) Jedes wirkende Princip strebt naturnothwendig darnach, seine Wirkung sich selbst soweit ähnlich zu machen, als es die Natur dieser Wirkung gestattet. Die Wirkung ist ihrer Ursache erst dann vollkommen ähnlich, wenn sie ihrer Ursache auch darin ähnlich ist, wodurch diese Ursache thätig ist. Die Welt als die Gesammtheit des Seienden ist in Bezug auf den Ursprung der ersten Dinge in ihr geschaffen, d. h. das ganze Sein der ersten realen Dinge ist von der allgemeinsten bewirkenden Seinsursache ohne eine materiale Ursache auf ganz immaterielle Weise hervorgebracht. Die Welt wird daher als Wirkung dadurch der allgemeinsten Seinsursache am meisten ähnlich, wenn die Vielheit des endlichen Seienden die Fülle des unendlichen Seins, welches die eine allgemeinste Seinsursache ist, in den verschiedenen einzelnen Wesenheiten repräsentirt. Dazu gehört aber, dass auch rein geistige Substanzen in der Welt existiren: denn diese allein können die rein immaterielle Weise der Ursächlichkeit jener ersten Seinsursache durch ihre rein geistige Lebensfunction in endlicher Weise nachahmen.

§ 2. Die Natur des reinen Geistes.

1. Aus den für das Dasein von reinen Geistern erbrachten Gründen ergibt sich auch sofort ihre Natur. Der reine Geist ist eine

einem Körper. 4) Das Vollkommene ist der Natur nach eher als das Unvollkommene; denn das Sein schlechthin ist das Vollkommenste und wird nur durch die Aufnahme in etwas, was der Möglichkeit nach ist, besondert, begrenzt, verendlicht und unvollkommener bestimmt. Wenn sich also in irgend einer Gattung von Dingen etwas dem Sein nach Unvollkommenes findet, so muss es vorher, nach der Ordnung der Natur, nicht aber auch nach der zeitlichen Ordnung der Entstehung, in jener Gattung eine entsprechende Vollkommenheit geben. Die Wesensformen der körperlichen Dinge sind als solche aber nur unvollkommene Seinsverwirklichungen der stofflichen Möglichkeit oder Anlage, weil diese Wesensformen selbst kein vollständiges Sein haben, sondern nur ein Seinselement der ganzen körperlichen Substanz sind. Es muss also auch solche Wesensformen geben, welche als vollständige Seinsverwirklichungen sowohl ihrem substantialen Sein wie auch ihrem specifischen Wesen nach vollständige Substanzen sind. Jede vollständige durch sich ohne Stoff subsistirende Wesensform ist aber eine intellectuelle Substanz; denn die vollständige Befreiung von dem Stoffe verleiht ihr die Eigenschaft, andere Wesensformen in sich ideal aufzunehmen, ohne ihr eigenes Wesen zu verlieren. Da aber jeder Körper aus dem Stoffe besteht, so muss es einige intellectuelle Substanzen geben, welche nicht mit einem Körper vereinigt sind. 5) Die Kategorie der Substanz geht allen anderen obersten Gattungen des Seienden sowohl der Zeit wie dem Begriffe und der Erkenntniss nach voran. Zum Wesen der Substanz gehört also nicht ihre Quantität oder Ausdehnung. Es gibt aber keine körperliche Substanz ohne eine Quantität, weil der Stoff der Grund der Ausgedehnheit ist. Innerhalb der Gattung von Substanzen kann es also solche geben, die durchaus ohne einen Körper sind. In der Ordnung des realen Seins finden sich aber alle Naturen, welche der Gattung nach möglich sind; denn sonst wäre die Gesammtheit der Welt nicht vollkommen. In Bezug auf die Wesenheiten, insofern diese ewig sind (I, 33) und im Zustande der Allgemeinheit erfasst werden, gibt es keinen Unterschied zwischen Sein und Möglichsein, sondern ihr Möglichsein ist ihr Sein. Es müssen also um jener Vollkommenheit der Weltordnung willen wenigstens einige Wesenheiten verwirklicht sein, welche in der Gattung der ganz unkörperlichen Substanzen höher stehen als die mit dem Körper vereinigte Seele. 6) Wenn es ein Ding gibt, das aus zwei Seinsbestandtheilen zusammengesetzt ist, und wenn das minder vollkommene Element von beiden auch für sich selbst ausserhalb des Ganzen real existirt, so muss auch das andere vollkommenere Element, was am wenigsten eine Seinsergänzung bedarf, durch sich selbst ausserhalb des Ganzen real existiren. Es gibt aber wirklich eine Substanz, nämlich die menschliche Natur, welche aus einer intellectuellen Substanz und einem Körper dem Sein nach zusammengesetzt ist, indem die Seele den Stoff erst zum menschlichen

Körper macht. Der Körper aber, welcher der unvollkommenere Theil ist, kommt auch als körperliche Substanz für sich vor. Es muss also um so mehr auch intellectuelle Substanzen geben, welche nicht mit einem Körper vereinigt sind. 7) Die Thätigkeit, die von Innen ausgeht, ist die Seinsverwirklichung und das Gute der in dieser Weise thätigen Substanz. Daher muss die Substanz eines Dinges selbst ihrem Sein nach dieser Thätigkeit des Dinges proportionirt sein. Also muss die intellectuelle Substanz so beschaffen sein, wie es die Natur ihrer intellectuellen Bethätigung erfordert. Das intellectuelle Erkennen als solches ist keine Bethätigung, die durch ein körperliches Organ geschieht, also erfordert es keinen Körper, ausser insoweit als die erkennbaren Gegenstände aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen entnommen werden. Diese letztere Weise des Erkennens ist eine unvollkommene; die vollkommene Weise des Erkennens besteht vielmehr darin, dass diejenigen Gegenstände erkannt werden, welche ihrer Natur nach ganz oder von selbst erkennbar sind. Vor allem Unvollkommenen innerhalb derselben Gattung muss es aber in der natürlichen Ordnung etwas Vollkommenes innerhalb derselben Gattung geben. Also muss es vor den menschlichen Seelen, welche durch Abstraction der Ideen aus den Phantasievorstellungen erkennen, auch solche intellectuelle Substanzen geben, welche das an sich Erkennbare erkennen, ihre Erkenntniss nicht aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen entnehmen und deshalb ihrer Natur nach durchaus von den Körpern getrennt existiren. (Th. c. gent. 2, 91.) 8) Jedes wirkende Princip strebt naturnothwendig darnach, seine Wirkung sich selbst soweit ähnlich zu machen, als es die Natur dieser Wirkung gestattet. Die Wirkung ist ihrer Ursache erst dann vollkommen ähnlich, wenn sie ihrer Ursache auch darin ähnlich ist, wodurch diese Ursache thätig ist. Die Welt als die Gesammtheit des Seienden ist in Bezug auf den Ursprung der ersten Dinge in ihr geschaffen, d. h. das ganze Sein der ersten realen Dinge ist von der allgemeinsten bewirkenden Seinsursache ohne eine materiale Ursache auf ganz immaterielle Weise hervorgebracht. Die Welt wird daher als Wirkung dadurch der allgemeinsten Seinsursache am meisten ähnlich, wenn die Vielheit des endlichen Seienden die Fülle des unendlichen Seins, welches die eine allgemeinste Seinsursache ist, in den verschiedenen einzelnen Wesenheiten repräsentirt. Dazu gehört aber, dass auch rein geistige Substanzen in der Welt existiren: denn diese allein können die rein immaterielle Weise der Ursächlichkeit jener ersten Seinsursache durch ihre rein geistige Lebensfunction in endlicher Weise nachahmen.

§ 2. Die Natur des reinen Geistes.

1. Aus den für das Dasein von reinen Geistern erbrachten Gründen ergibt sich auch sofort ihre Natur. Der reine Geist ist eine

intellectuelle Substanz und daher nothwendig eine einfache Substanz ohne Verbindung mit einem Körper oder einem Stoffe. Eine solche Substanz ist sowohl in ihrer Substantialität als in ihrer specifischen Art vollständig und deshalb sowohl in Bezug auf ihr Sein wie auf ihre Bethätigung nicht nur subjectiv, sondern auch objectiv von dem Stoffe und den materiellen Dingen ganz und gar unabhängig. Die Einfachheit des reinen Geistes ist aber keine absolute, sondern schliesst nur jede Wesenszusammensetzung und selbstverständlich auch die Ausgedehntheit aus. Dagegen ist er, weil er wirklich Substanz ist, denn darauf war der Beweis seiner Existenz gerichtet, ein endliches Seiendes (I, 121) und wegen der Endlichkeit und Begrenzung seines Seins auch des ganzen Sein nach hervorgebracht, also aus nichts geschaffen. Als endliches Seiendes ist er ferner aus Wesenheit und wirklicher Existenz zusammengesetzt und enthält eine weiter vervollkommenbare Seinsanlage und ebenso eine Seinsverwirklichung, so dass er in dieser Beziehung nicht absolut einfach ist. Als wirklich existirende Substanz ist er ferner ein einzelnes Wesen, was von allem übrigen Seienden real verschieden in sich selbst aber ungetheilt ist. Er ist also Individuum. Ihm kommt ferner der letzte und höchste Existenzzustand des substantialen Seins zu, insofern er ganz für sich existirt und nicht Theil einer anderen Wesenheit ist oder werden kann, da er ganz vom Stoff unabhängig ist. Nach diesem realen Seinszustande, welcher von der Natur der rein geistigen Substanz als eine letzte positive Zustandsvervollkommnung in Bezug auf die Existenz unterschieden werden muss, ist der reine Geist eine Hypostase (I, 129), und wegen seiner geistigen und intellectuellen Natur eine wahre Person. Der reine Geist, welchem seiner Natur nach nur das intellectuelle Leben zukommen kann, hat daher kein Princip der Vergänglichkeit in sich: sowenig er in Theile aufgelöst werden kann, da er einfache oder theillose Substanz ist, sowenig kann er zufällig untergehen, da er nichts als thätiges erstes Lebensprincip selbst ist. Und weil er um der Seinsvollkommenheit willen nach seinem ganzen Sein hervorgebracht wird, so ist er wegen seines Seins da; also kann er nach der einmal gegebenen Weltordnung auch nicht einmal von der allgemeinsten Ursache vernichtet werden, die ihn geschaffen hat, damit er existirt. Er ist also unsterblich und lebt fort ohne Ende. Seine Dauer oder sein Beharrungszustand im Sein der Existenz kann aber nicht in Bezug auf ein Früher oder Später gemessen werden. Das Sein des reinen Geistes ist nämlich an sich ein unveränderliches; denn es besteht weder in einer Veränderung, noch dient es als Subject für eine Veränderung, weil jeder Uebergang von einem der Wesenheit nach bestimmten substantialen Seinszustand in einen andern von dem Begriffe einer rein geistigen aus nichts geschaffenen Substanz ausgeschlossen ist. Es kann also nicht durch unsere Zeit bemessen werden. Ebensowenig ist es eine absolut ewige Dauer im strengen Sinne. Es ist

vielmehr ein Sein, das an sich unveränderlich ist, aber eine Veränderung des Thätigseins, also eine Verschiedenheit und Folge der Thätigkeiten des reinen Geistes erlaubt: und dieser Wechsel ist das einzige Maass für die Seinsdauer des reinen Geistes und sofern ein innerliches in dem Subjecte selbst gegebenes, was ein Mittleres zwischen Zeit und Ewigkeit ist. (I, 162. Vgl. Th. 1. 10. 5.)

2. Da der reine Geist wirklich existirt, so gehört er zur Gesammtheit der realen Welt, in deren Einheit alles Seiende, sowohl das körperliche und materielle wie das geistige enthalten ist. Er muss also auch irgendwie eine Beziehung zur Gesammtheit der körperlichen Dinge besitzen. Allerdings ist das Sein des reinen Geistes, insofern es ganz und gar vom Stoffe frei ist, so beschaffen, dass es keine räumliche Beziehung im eigentlichen Sinne zulässt. Der reine Geist kann daher nicht eigentlich in einem Orte sein, insofern er keine Theile hat, welche den Theilen des umgebenden Körpers, wodurch der Ort bestimmt wird, entsprechen könnten. (I, 166.) Dagegen ist der reine Geist auf andere Weise in einem Orte, insofern er dort gegenwärtig ist, wo er sich bethätigt, und wo deshalb auch seine Substanz, wodurch er sich bethätigt, als gegenwärtig zu denken ist; obwohl diese örtliche Seinsweise nicht diejenige ist, welche der körperlichen Substanz eigen ist. Zur realen Gegenwart in einem bestimmten Orte, was doch zur realen Wirksamkeit in diesem Orte durchaus verlangt wird, genügt aber nicht das Erkennen, weil das intellectuelle Erkennen vom Raume ganz unabhängig ist. Es muss also der reine Geist den Ort durch etwas Reales gewissermassen berühren, und dieses muss der Natur des Geistes entsprechen. Es kann also nicht direct durch die Substanz des reinen Geistes geschehen, weil diese vom Ort ganz unabhängig ist. Es kann auch nicht das an sich veränderliche Wo-Sein selbst sein, weil die Substanz des reinen Geistes an sich unveränderlich ist; noch auch der Wille, der das örtliche Sein der Dinge nicht beliebig verändern kann; noch irgend eine andere Einheit von Geist und Ort, die selbst wenn sie denkbar wäre, immer eine Bethätigung des Geistes selbst voraussetzte. Es kann also nur die Bethätigung des reinen Geistes selbst sein, wodurch er sich den Ort unterwirft und so durch sein Wirken ihm gegenwärtig wird. Der reine Geist ist also nicht überall in jedem Orte zugleich, sondern nur da, wo er sich bethätigt, und überall, wo er sich successiv bethätigt, und in dem beliebigen Raume, worin er sich mit seinem Willen bethätigt, gemäss der Kraft, die seiner individuellen Natur innewohnt. Insofern aber der reine Geist sich in verschiedenen Orten bethätigen kann, was dem Begriffe der intellectuellen Substanz nicht widerstreitet, kann er sich auch willig bewegen. (Vgl. Th. 1. 51.)

3. Die Vielheit der reinen Geister ergibt sich aus ihrer Natur unzweifelhaft. 1) Die intellectuellen Substanzen sind die höchsten in der ganzen Reihe der Substanzen. Die Vollkommenheit der Welt

verlangt aber, dass diejenigen Theile derselben, die nur wegen anderer Theile da sind, in der ihrem Zwecke entsprechenden Anzahl vorhanden sind. Diejenigen Theile dagegen, die nicht selbst wegen anderer Theile, sondern nur zur Vollendung des Ganzen vorhanden sind, finden sich auch in der Anzahl realisirt, welche der Güte und Schönheit des Ganzen als des Vollkommenen entspricht; so dass sie das Sein des Ganzen durch ihre grössere Menge vervollkommenen, da sie dieses durch die ihnen fehlende Ausdehnung nicht leisten können. Hieraus lässt sich auf die Menge der rein geistigen Individuen schliessen, weil sie die vollkommensten und deshalb die besten Theile des Weltganzen sind und somit durch ihre Existenz am meisten zu seiner Güte und Schönheit beitragen. 2) Die reinen Geister sind nicht nur vom Stoffe frei, sondern haben ihrer Natur nach auch keine Bestimmung zum Stoffe. Der Stoff ist aber das Princip, welches ein und dieselbe Wesensform in verschiedenen Individuen vervielfältigt oder wiederholt realisirt. (I, 70 Arist. Met. 12, 49.) Weil also die rein geistige Natur weder zur Vereinigung mit dem Stoffe noch zur Quantität oder Ausdehnung befähigt ist, so kann sie unmöglich der Zahl nach individuell innerhalb ein und derselben specifischen Wesensart vervielfältigt sein. Die Wesensform allein, die ja die ganze Natur des reinen Geistes ist, kann nämlich nur wesentliche Unterschiede bewirken; da sie an sich für das Individuelle und Einzelne indifferent und ebenso an sich mittheilbar ist, also nicht das Princip der Unmittheilbarkeit, welche dem Individuum zukommt, sein kann. Also muss jeder Unterschied in der Vielheit der reinen Geister ein Wesensunterschied sein; es muss also soviel specifisch verschiedene Naturen oder Arten innerhalb der ganzen Gattung der rein geistigen Substanz geben, als es Individuen oder Personen gibt: und dadurch wird die Vollkommenheit der Welt am meisten erreicht; denn die Vervielfältigung der Individuen einer einzigen Art ist nicht wegen der Art selbst, sondern nur wegen der Erhaltung der Art bezweckt. Die reinen Geister sind also untereinander viel mehr verschieden als zwei noch so verschiedene Menschen und bilden vielmehr eine Stufenreihe der Seinsvollkommenheit, wie wir eine solche in den Arten der Thierwelt vom einfachsten Organismus bis zum Menschen herauf wahrnehmen. Die reinen Geister bilden also eine Welt für sich in der Gesammtheit des endlichen Seins. Von dieser Welt können wir nur analog aus der Natur der menschlichen Seele und namentlich aus ihrer Seinsweise nach dem Tode eine unvollkommene Erkenntniss folgern. Jedenfalls muss auch dort eine Ordnung herrschen, wodurch die Vielheit geeinigt und die Gemeinschaft der Gattungsnatur vervollkommnet wird. (Vgl. Th. c. gent. 2, 92—95.)

4. Die Substanz ist zur Thätigkeit bestimmt. Sie bethätigt sich durch die ihrem Wesen eigenen Kräfte. Der reine Geist als intellectuelle Substanz muss daher die Kräfte der intellectuellen Lebensfunctionen

nämlich Intellect und Wille besitzen. 1) Der reine Geist gewinnt seine Erkenntniss nicht aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen; denn die eigenthümliche Erkenntnissweise, für welche diese Dinge als besondere Gegenstände dienen, ist die Erkenntniss durch die Sinne, welche als solche körperliche Organe voraussetzt, die dem reinen Geiste ganz abgehen. Der Erkenntnissgegenstand des reinen Geistes kann deswegen auch nicht eine Phantasievorstellung, sondern es muss etwas Höheres als die Phantasievorstellung sein, also etwas, was durch sich selbst wirklich erkennbar ist. Die Art und Weise der eigenthümlichen inneren Bethätigung eines Dinges muss der Art und Weise seiner Substanz und Natur entsprechen. Die rein geistige Substanz ist eine rein intellectuelle Natur, die ohne Körper für sich existirt. Also muss auch ihre naturgemässe intellectuelle Thätigkeit auf solche Erkenntnissgegenstände gerichtet sein, die nicht in einem Körper ihren Grund haben. Die Vollkommenheit einer höheren Natur hängt nicht von der niederen Natur ab; die Vollkommenheit der rein geistigen Substanz, die ganz ohne Körper ist, besteht aber im Erkennen. Ihre Erkenntniss kann also nicht von sinnlich wahrnehmbaren Dingen abhängig sein. Weil aber das was der Wirklichkeit nach erkennbar ist, weder räumlich noch zeitlich ist, insofern Raum und Zeit körperliche Beziehungen sind, deshalb haben Raum und Zeit auf die Erkenntniss des reinen Geistes keinen hindernden Einfluss. 2) Der Intellect des reinen Geistes ist von zeitlicher Beschränkung frei, also wird er auch nicht zeitlich bemessen, kann also nicht zuweilen wirklich erkennen und zuweilen nur der Möglichkeit nach sich erkennend verhalten, sondern muss immer wirklich erkennend sein. Dennoch ist die Thätigkeit des Erkennens nicht der Intellect selbst, sowenig wie der Intellect die Substanz des reinen Geistes ist. Der Intellect bedarf aber einer Idee, welche ihm den Gegenstand vorstellt und gegenwärtig macht. Weil aber die endliche Substanz des reinen Geistes nicht selbst die Natur einer Idee hat, wonach sie nichts als ein geistiges Abbild von allem Erkennbaren wäre, so bedarf auch der reine Geist zu seiner Erkenntniss der Ideen. Nur sich selbst erkennt er durch seine eigene intellectuelle Substanz, insofern diese für ihn als Idee seiner selbst dient, da sie seine eigene Wesenheit ist und als solche naturgemäss für ihn erkennbar sein muss. Diese Ideen aber müssen ihm angeschaffen sein, da er sie nicht abstractiv aus den Dingen entnimmt. (Th. 1. 51. 2.) Darin besteht aber gerade die Vollkommenheit des reinen Geistes als intellectueller Substanz, dass er mit seiner intellectuellen Natur auch schon das Mittel zur Bethätigung des Intellects besitzt, was der Intellect des Menschen sich erst erwerben muss, soweit seine körperlichen Organe es gestatten. Diese Ideen müssen aber, der höheren Natur des reinen Geistes entsprechend, auch um so allgemeiner im Vorstellen ihres Gegenstandes sein. Dadurch ermöglichen sie um so mehr die intuitive Erkenntniss, insofern wir darunter

das einfache intellectuelle Schauen ohne Verbindung und Trennung und somit ohne Folgern verstehen.

5. Dem Intellect folgt nothwendig der Wille als intellectuelle Begehrungskraft, deren Eigenschaft die Wahlfreiheit ist. Also ist der reine Geist auch mit freiem Willen begabt, und deshalb kann er die anerschaffenen Ideen nach Belieben anwenden und somit, obwohl er immer wirklich erkennend ist, dennoch eine Reihenfolge von Erkenntnissthätigkeiten entwickeln, die freilich keine zeitliche Folge haben. Dadurch aber lebt er in freier Bethätigung ein Leben der Erkenntniss und des Wollens, was dauernd, schön und das edelste und deshalb an sich das glückseligste ist. Ein weiteres Eingehen in das Leben des reinen Geistes ist für eine systematische Darstellung der Philosophie im Umriss nicht statthaft. Es genügt, den Begriff des Lebens sowohl nach seinem Princip wie nach seiner Bethätigung durch die drei Stufen des vegetativen, sensitiven und intellectuellen Lebens zu verfolgen, um an der Schwelle einer höheren geistigen Welt mehr ahnend als wissend stehen zu bleiben und unser Wissen selbst gleichsam als ein enges und armes Nichtwissen zu erkennen. Je weiter wir aber durch mühsame Folgerung in unserer Erkenntniss fortschreiten, desto ähnlicher werden wir dem reinen Geiste, der mühelos seiner Erkenntniss geniesst.

G. S. Morris

SYSTEM

DER

PHILOSOPHIE

63679

VON

ERNST COMMER

DOCTOR BEIDER RECHTE UND DER THEOLOGIE
A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER KÖNIGL. AKADEMIE
ZU MÜNSTER.

DRITTE ABTHEILUNG.

MÜNSTER

NASSE'SCHE VERLAGSHANDLUNG
(FERD. SCHÖNINGH SOHN).

1885.

INHALT.

Seite

Viertes Buch. **Philosophische Theologie** 1

Erstes Capitel. Die theologische Wissenschaft 5
§ 1. Der Gegenstand der philosophischen Theologie 5
§ 2. Die Eigenschaften der philosophischen Theologie 9

Zweites Capitel. Die Wirklichkeit des göttlichen Seins 13
§ 1. Der Ursprung der Bewegung 14
§ 2. Die erste bewirkende Ursache 19
§ 3. Das nothwendige Sein 23
§ 4. Das am meisten Seiende 25
§ 5. Der Ursprung der Ordnung 27
§ 6. Das Dasein Gottes 29

Drittes Capitel. Die Natur des göttlichen Seins 34
§ 1. Das Wesen des göttlichen Seins 34
§ 2. Die Persönlichkeit des göttlichen Seins 41
§ 3. Die Einheit des göttlichen Seins 48
§ 4. Die Wahrheit des göttlichen Seins 57
§ 5. Die Güte des göttlichen Seins 59
§ 6. Die Schönheit des göttlichen Seins 63

Viertes Capitel. Die Eigenschaften des göttlichen Seins 69
§ 1. Die Vollkommenheit des göttlichen Seins 70
§ 2. Die absoluten Vollkommenheiten der göttlichen Natur 73
§ 3. Der göttliche Intellect 79
§ 4. Der göttliche Wille 91
§ 5. Die göttliche Allmacht 97
§ 6. Die göttliche Ursächlichkeit 99
§ 7. Die göttliche Vorsehung 110

INHALT.

Seite

Viertes Buch. Philosophische Theologie 1

Erstes Capitel. Die theologische Wissenschaft 5
1. Der Gegenstand der philosophischen Theologie 5
2. Die Eigenschaften der philosophischen Theologie 9

Zweites Capitel. Die Wirklichkeit des göttlichen Seins 13
1. Der Ursprung der Bewegung 14
2. Die erste bewirkende Ursache 19
3. Das nothwendige Sein 23
4. Das am meisten Seiende 25
5. Der Ursprung der Ordnung 27
6. Das Dasein Gottes 29

Drittes Capitel. Die Natur des göttlichen Seins 34
1. Das Wesen des göttlichen Seins 34
2. Die Persönlichkeit des göttlichen Seins 41
3. Die Einheit des göttlichen Seins 48
4. Die Wahrheit des göttlichen Seins 57
5. Die Güte des göttlichen Seins 59
6. Die Schönheit des göttlichen Seins 63

Viertes Capitel. Die Eigenschaften des göttlichen Seins 69
1. Die Vollkommenheit des göttlichen Seins 70
2. Die absoluten Vollkommenheiten der göttlichen Natur 73
3. Der göttliche Intellect 79
4. Der göttliche Wille 91
5. Die göttliche Allmacht 97
6. Die göttliche Ursächlichkeit 99
7. Die göttliche Vorsehung 110

Seite

Fünftes Buch. Logik 113

Erstes Capitel. Die logische Wissenschaft 113
§ 1. Das Gedachtsein 113
§ 2. Der Gegenstand der Logik 122
§ 3. Die Eigenschaften der Logik 128

Zweites Capitel. Der Begriff 133
§ 1. Die Natur des Begriffes 133
§ 2. Die Arten des Begriffes 139
§ 3. Die Allgemeinbegriffe 147
§ 4. Die Vollkommenheit des Begriffes 154
§ 5. Das Wort 158

Drittes Capitel. Das Urtheil 163
§ 1. Die Natur des Urtheils 163
§ 2. Die Natur des Satzes 169
§ 3. Die Arten des Satzes. 176
§ 4. Die Eigenschaften des Satzes 179

Viertes Capitel. Die Folgerung 187
§ 1. Die Natur der Folgerung 187
§ 2. Der Schluss 189
§ 3. Die Induction 197
§ 4. Die Eigenschaften der Folgerung 199
§ 5. Das Wissen 207
§ 6. Die Methode 215

VIERTES BUCH.

PHILOSOPHISCHE THEOLOGIE.

„Βύθος γνώσεως ὑψίστου Θεου ..... παντοκράτορος."

Inschrift in Akrotiri, Kreta.

Die besondere Metaphysik, welche die Ursächlichkeit des besonderen Seins erforscht, hat an letzter Stelle das unendliche Sein zu betrachten. Aus den in der Welt durch die Erfahrung wahrgenommenen Erscheinungen, welche die metaphysische Betrachtung als Wirkungen auffasst, schliesst sie auf eine ausserweltliche erste Ursache des Seins. Dieses an sich unendliche Seiende muss erstens in Bezug auf seine Existenz und zweitens in Bezug auf seine besondere Wesenheit untersucht werden. In letzterer Beziehung sind sowohl seine Natur selbst wie die ihr eigenthümlichen Eigenschaften zu bestimmen. Daher zerfällt das vierte Buch in vier Capitel: 1. die theologische Wissenschaft, 2. die Wirklichkeit des göttlichen Seins, 3. die Natur des göttlichen Seins, 4. die Eigenschaften des göttlichen Seins.

Erstes Capitel.

Die theologische Wissenschaft.

„Διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη· τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει."

Arist. Eth. 10, 7.

Die theologische Wissenschaft ist als philosophische Theologie ein subalternirter Theil der allgemeinen Metaphysik; sie wird durch ihren besonderen Gegenstand von den übrigen Theilen der Philosophie unterschieden. Aus der Bestimmung ihres Gegenstandes ergeben sich ihre besonderen Eigenschaften. Das erste Capitel hat daher zwei Paragraphen: 1. der Gegenstand der philosophischen Theologie, 2. die Eigenschaften der philosophischen Theologie.

§ 1. Der Gegenstand der philosophischen Theologie.

1. Insofern die metaphysische Betrachtung den ganzen Seinsgehalt der Dinge zu erkennen sucht, erstreckt sie sich auf jedes Seiende ohne Ausnahme. Das Sein der körperlichen Dinge ist in der Naturphilosophie, das Sein der belebten Dinge in der Psychologie erkannt worden. Damit ist die Erkenntniss der Welt als der Gesammtheit des endlichen Seins erschöpft. Es bleibt daher noch übrig, das Sein selbst zu erkennen, was aber nicht der abstracte allgemeinste Seinsbegriff, sondern das in jeder Hinsicht unbeschränkte reine Sein, nämlich das unendliche Seiende selbst ist. Dieses unendliche Sein wird aber allgemein das göttliche Sein genannt. 1) Das Material, woraus dieser Theil der Philosophie seine eigenthümliche Erkenntniss gewinnt, sind alle Dinge ohne Ausnahme. Jedes Ding ist ein Seiendes, aber ein besonderes und besondertes und deshalb ein verursachtes Sein. Die Betrachtung eines jeden Dinges seinem Sein nach führt daher nothwendig dazu, es als eine Wirkung aufzufassen, die uns zuerst in der Erfahrung und weiter in der intellectiven Erkenntniss offenbar wird. Aus der Wirkung sucht die Philosophie die Ursache zu bestimmen. Jedes besondere Sein, als eine Wirkung aufgefasst, führt daher zur Erkenntniss der allgemeinen Ursache oder des ersten Seinsprincips. Je grösser die

Erfahrung ist, und je mehr Einzelheiten sie der Erkenntniss aus ihrem Schatze darbietet, desto mehr Material wird für die philosophische Theologie gewonnen. Das Material der letzteren ist daher sowohl das körperliche oder materielle Sein wie das Sein der Seele und des reinen Geistes. Dieses Material betrachtet sie unter ihrem besonderen Gesichtspuncte und schöpft daraus die Erkenntniss des ihr eigenthümlichen Erkenntnissgegenstandes. Alle menschliche Erkenntniss beginnt mit der Erfahrung und schreitet inductiv fort. Das unendliche oder göttliche Sein ist aber kein Gegenstand unserer directen Erfahrung. Wenn es überhaupt erkennbar ist, so kann es nur auf dem gewöhnlichen Wege erkannt werden, der mit der Erfahrung beginnt; denn eine angeborne Idee desselben kann nicht vorausgesetzt werden, weil die Annahme solcher Ideen überhaupt widersprechend ist. (II, 211.) Die philosophische Theologie muss daher ihr Material unter einem solchen Gesichtspuncte auffassen, wodurch ihr die Erkenntniss ihres Gegenstandes ermöglicht wird. Sie wählt also denjenigen Gesichtspunct, welcher der Erfahrung allgemein genügt. Jedes Seiende, sofern es erfahrungsmässig unter unsere Erkenntniss fällt, ist aber ein veränderliches und deshalb ein zusammengesetztes und verursachtes Seiendes. Die philosophische Theologie fasst daher die Dinge auf als Wirkungen der allgemeinsten oder höchsten Ursache und betrachtet deshalb das Sein der Dinge unter dem Gesichtspuncte der ersten Ursächlichkeit. (Vgl. Th. c. gent. 2, 4.) 2) Die philosophische Theologie erfasst also in ihrem Material die in der Wirkung offenbar und erkennbar werdende erste Ursächlichkeit. Ihr eigentlicher und besonderer Gegenstand ist daher das unendliche oder göttliche Sein, insofern es der Seinsgrund der Dinge ist. Sie ist diejenige Wissenschaft, welche eine gewisse und evidente Erkenntniss vom göttlichen Sein als der ersten Ursache alles Seins vermittelt. Zur vollständigen wissenschaftlichen Erkenntniss des göttlichen Seins gehört aber die Erkenntniss desselben an sich und in seiner Wirkungsweise bezüglich des verursachten oder endlichen Seins.

2. Es frägt sich zuerst, ob die philosophische Theologie als eine besondere philosophische Wissenschaft überhaupt möglich und berechtigt ist, und ob sie eine Aussicht auf Erfolg besitzt. Dazu muss die Erkennbarkeit ihres besonderen Gegenstandes ausser Zweifel gestellt werden. Wenn ihr Gegenstand wirklich erkennbar ist, so muss auch sein Dasein erkennbar sein. Man hat aber behauptet, das Dasein Gottes, worunter wir dasjenige Sein verstehen, welches der Wirklichkeit nach wahrhaft unendlich ist, könne überhaupt nicht bewiesen, sondern höchstens durch den Glauben erfasst werden. Erstlich könne man nicht durch blosse Schlussfolgerung zu einem Wissen von dem gelangen, was wirklich ist. Deshalb könne man auch nicht durch Schlussfolgerung beweisen, dass er existirt; denn Wesenheit und Existenz sind nach allgemeinen Vorstellung der Philosophen vom göttlichen oder unend-

Sein in diesem ein und dasselbe. (Vgl. I, 55.) Allein diese Ansicht der Philosophen gilt nur von demjenigen Sein, wodurch Gott in sich selbst subsistirt. Dieses Sein ist uns allerdings ebenso unbekannt wie die Wesenheit Gottes. Dagegen ist uns dasjenige Sein, wodurch wir ein intellectuelles Urtheil ausdrücken und unsere Erkenntniss andern vermitteln, auch in Bezug auf Gott nicht unbekannt. Wir sind nämlich in Folge der Beweise genöthigt, einen solchen Satz zu bilden, worin wir das Urtheil ausdrücken: Gott ist, d. h. Gott ist ein Existirendes. Und in diesem Falle fällt das, was Gott ist, unter den Beweis, dass er existirt. Zweitens gilt als Princip für den Existenzbeweis einer Sache in logischer Beziehung dasjenige, was durch den Namen dieser Sache bezeichnet wird. Der im Namen angezeigte Begriff ist aber die Definition. Da wir aber keine Erkenntniss der göttlichen Wesenheit besitzen, so haben wir auch keine Definition von Gott und eben deshalb kein Princip für den Beweis seiner Existenz. Allein bei dem Beweis für das Dasein Gottes wird nicht die göttliche Wesenheit als ein Beweismittel vorausgesetzt, sondern statt ihrer bedienen wir uns der Wirkungen der göttlichen Wesenheit: und aus einer dieser Wirkungen entnehmen wir den Begriff, den wir mit dem Worte Gott bezeichnen. Drittens: die Principien, von denen die Beweisführung ausgeht, werden der sinnlichen Wahrnehmung entnommen. Also scheint alles, was über die Sinne und die sinnlich wahrnehmbaren Dinge hinausliegt, unbeweisbar zu sein; das Dasein Gottes ist aber derart: also ist es unbeweisbar. Allein wenn auch Gott selbst etwas Höheres ist als die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und unsere eigenen Sinneskräfte, so bleiben doch seine Wirkungen sinnlich wahrnehmbar; und nur aus ihnen beweisen wir seine Existenz. Daher verstösst diese Beweisführung nicht gegen den Ursprung unserer Erkenntniss, die wir aus der sinnlichen Wahrnehmung ableiten müssen. (Th. c. gent. 1, 12.) Jene drei Gründe sind also nicht stichhaltig: und dies ergibt sich aus der Natur der Beweisführung, welche aus den Wirkungen auf die Existenz einer Ursache zu schliessen lehrt; sowie ferner aus der Ordnung, die unter den Wissenschaften stattfindet, wonach es auch eine wahre Wissenschaft gibt, welche solche Dinge zum Gegenstande hat, die nicht mehr sinnlich wahrnehmbar sind, z. B. das in der Naturwissenschaft erkannte Allgemeine; endlich aus den vielfachen Versuchen der Philosophen, die Existenz Gottes zu beweisen. Es ist also kein Grund abzusehen, warum das Dasein Gottes nicht wissenschaftlich erkannt und bewiesen werden könnte.

3. Das Dasein Gottes ist jedoch keine solche Wahrheit, die schon durch sich selbst für unsere Erkenntniss evident ist; sie bedarf also eines streng wissenschaftlichen Beweises, um unserem Intellect die Zustimmung abzunöthigen, damit wir sie für wahr halten. In dem ganzen Umfang der erkennbaren Gegenstände sind alle Wahrheiten entweder selbst

Principien, mit denen die Erkenntniss beginnt, oder solche Wahrheiten, welche von jenen Principien abgeleitet werden. Durch sich selbst ist nur diejenige Wahrheit einleuchtend, die uns sofort einleuchtet, sobald ihr Begriff erfasst ist. Jede Wahrheit, die nicht durch sich selbst einleuchtend ist, muss, wenn es überhaupt eine Wahrheit ist, durch etwas anderes einleuchtend werden können. Die strenge Beweisführung ist nur die geistige auf unseren Intellect wirkende Beleuchtung oder Verdeutlichung einer noch dunkelen Wahrheit, welche in diesem Zustande noch nicht eingesehen ist; und das geschieht durch eine andere für den Intellect deutlichere Wahrheit, welche als Mittel zum Beweise dient. Wenn wir unsere Erkenntniss analytisch verfolgen, so müssen wir zuletzt immer zu einer solchen Wahrheit kommen, welche wegen der Fülle ihrer Klarheit keiner weiteren Verdeutlichung mehr bedarf und deshalb ein festes Princip für unsere Erkenntniss von anderen Wahrheiten bildet. Selbsteinleuchtend wird aber ein Satz oder ein ausgesprochenes Urtheil des Intellects dadurch, dass sein Prädicat schon im Subjectsbegriffe enthalten ist, wie z. B. in dem Satze: der Mensch ist ein Thier, das Prädicat Thier schon im Begriffe Mensch, womit wir ein vernunftbegabtes, thierisches oder mit sensitivem Leben begabtes Wesen bezeichnen, eingeschlossen ist. Selbsteinleuchtend ist daher jeder Satz, worin das Prädicat entweder mit dem Subject identisch oder wenigstens im Subjectsbegriff unmittelbar eingeschlossen ist. Die selbsteinleuchtende Wahrheit ist aber weiter doppelter Art. (Th. in Arist. anal. poster. 1 lect. 5.) Jeder Satz, dessen Prädicat im Subjectsbegriffe enthalten liegt, ist unmittelbar und durch sich selbst bekannt, soweit die Erkennbarkeit in ihm selbst vorhanden ist. Die Ausdrücke einiger Sätze sind allen Menschen verständlich, z. B. das Seiende, die Einheit und die übrigen Eigenschaften des Seins; denn das Seiende ist die allererste abstractiv gebildete Begriffswahrnehmung unseres Intellects. (II, 224.) Es gehört also zur Erkenntniss dieser Ausdrücke zwar eine vorgängige Begriffsbildung durch Abstraction; allein diese findet sich überall, wo dem Gebrauche des Intellects nichts im Wege steht: sie sind also allen Menschen bekannt, wenigstens der Sache nach, wenn auch nicht in der besonderen Weise einer philosophisch genauen und vollendeten Erkenntniss. Daher sind solche Sätze nicht nur an sich, sondern auch für uns gewissermassen durch sich selbst einleuchtend und bekannt, wie z. B. die Sätze: ein und dasselbe kann nicht zugleich in derselben Beziehung sein und auch nicht sein, das Ganze muss grösser sein als sein Theil. Daher empfangen auch alle Wissenschaften derartige Principien ihrer Erkenntniss von der Metaphysik, die sich mit der Betrachtung des Seienden und alles dessen, was zum Seienden gehört, beschäftigt. Andere Sätze sind dagegen zwar an sich auch selbstbekannt, allein ihre Ausdrücke sind nicht allen deutlich. Obwohl ihr Prädicat im Subjectsbegriffe enthalten ist, so ist es doch nicht nothwendig, dass solche Sätze von allen

sofort zugestanden werden; weil eben die Begriffserklärung des Subjects nicht allen bekannt ist. Der Satz, dass alle rechten Winkel gleich sind, ist daher, an sich betrachtet, eine selbsteinleuchtende Wahrheit; denn in der Begriffserklärung des rechten Winkels ist die Gleichheit schon enthalten. Der Satz: Gott existirt, oder Gott ist ein Seiendes der Existenz nach, ist an sich betrachtet selbsteinleuchtend; denn das Prädicat ist hier dasselbe wie das Subject, weil wir unter Gott dasjenige Seiende verstehen, dessen Wesenheit mit seiner Existenz identisch ist, wie dieser Begriff schon in der allgemeinen Metaphysik erklärt wurde. (I, 54.) Weil wir aber nicht wissen, was die Wesenheit Gottes ist, so ist dieser Satz: Gott existirt, für uns noch nicht selbsteinleuchtend, sondern bedarf eines Beweises durch etwas, was für uns bekannter ist, und das sind die Wirkungen des göttlichen Wesens, obwohl die letzteren an sich und ihrer Natur nach weniger bekannt sind. (Th. 1. 2. 1.) Der Beweis für das Dasein Gottes muss also erst noch erbracht werden. Weil er aber durch eine strenge Beweisführung wirklich erbracht werden kann, deshalb ist die philosophische Theologie als besondere philosophische Wissenschaft möglich und berechtigt.

§ 2. Die Eigenschaften der philosophischen Theologie.

1. In der Voraussetzung, dass die philosophische Theologie ihre Aufgabe zu lösen vermag, lässt sich ihr Charakter genauer bestimmen. 1) Als eine wahre Wissenschaft muss ihre Erkenntniss eine solche sein, wie sie allen wahren Wissenschaften zukommt. Ihr Gegenstand muss daher ein Allgemeines sein: dieser Bedingung leistet ihr Gegenstand aber Genüge; denn obwohl das unendliche oder göttliche Sein das allerindividuellste Seiende ist, so wird es doch in seiner Natur erfasst, die von allen materiellen Bedingungen am meisten frei und von allen körperlichen oder sinnlich wahrnehmbaren Dingen am weitesten entfernt ist. Das Besondere und Einzelne in den erkennbaren Dingen hindert aber an sich die intellectuelle Erkenntniss gar nicht, sondern das Hinderniss für die Erkennbarkeit der besonderen Dinge liegt nur in dem stofflichen Principe dieser Gegenstände. Der am meisten immaterielle Gegenstand ist daher auch an sich am meisten erkennbar und deshalb selbst in seiner Besonderheit am meisten demjenigen Allgemeinen verwandt, welches auf dem Wege abstractiver Erkenntniss aus den materiellen Dingen gewonnen und im Zustande dieser Allgemeinheit als eine besondere und bestimmte Natur der Gegenstand für die Wissenschaften wird. Insofern das unendliche Sein seinem Wesen nach erfasst wird, ist es nothwendig; und weil die philosophische Theologie auch das zu erkennen hat, wodurch die Wesenheit des göttlichen Seins an sich innerlich im Wirklichsein gebildet wird, ist sie auf das Nothwendige gerichtet und deshalb wahre Wissenschaft. Aus der Erkenntniss des

Nothwendigen erkennt sie ferner auch das, was sich zum unendlichen Sein als etwas nicht Nothwendiges verhält. Die Objectivität dieser Wissenschaft ergibt sich aus der Natur ihrer Erkenntniss, welche das unendliche Sein zwar nicht direct durch Erfahrung wahrnimmt, aber seine Wirklichkeit aus den direct durch Erfahrung wahrnehmbaren Thatsachen innerhalb des endlichen Seins ableitet und diese Thatsachen selbst als Wirkungen auffasst, die nur vom unendlichen Sein hervorgebracht werden können. Sie geht also in ihrer Erkenntniss nicht a priori vor, sondern muss sich auf Erfahrung und Induction stützen. Daher kann sie auch Gewissheit ihrer Erkenntniss erlangen und dieselbe durch einen wahren Beweis, der aus den unzweifelhaften Wirkungen geführt wird, in ihren Schlussfolgerungen einleuchtend machen. Deshalb ist sie auch unveränderlich und beständig und kann in ihrer Erkenntniss zwar fortschreiten, aber niemals von zufälligen und wechselnden Meinungen über das göttliche Sein abhängen. Darum ist sie mittheilbar, denn sie erkennt die letzten Ursachen ihrer Beweise. 2) Die philosophische Theologie ist ferner eine metaphysische Wissenschaft, denn sie erfasst das göttliche oder das unendliche Sein unter dem ausschliesslichen Gesichtspuncte des Seins und weil sie in dieser Erkenntniss ihren Abschluss findet und dieselbe nicht selbst direct auf die praktische Ordnung unseres Verhaltens zum göttlichen Sein anwendet, ist sie speculativ. Sie besitzt daher alle Vorzüge oder besonderen Eigenschaften der metaphysischen Wissenschaft: ihr Gegenstand ist der am meisten erkennbare; deshalb ist sie die höchste Erkenntniss und die nothwendigste, aber zugleich auch für uns die schwierigste Wissenschaft, weil wir sie nur abstractiv und aus den Wirkungen erschliessen können. (I., 18. 19.) Sie ist daher ein Theil der Metaphysik, aber nur ein subalternirter Theil der allgemeinen Metaphysik; weil wir das unendliche Sein nicht theologisch, d. h. nicht so erkennen, wie es an sich ist, sondern nur metaphysisch, d. h. aus den Principien des Seins, welche die allgemeine Metaphysik bewiesen hat. In Bezug auf die Weise unseres wissenschaftlichen Erkennens ist daher die philosophische Theologie der allgemeinen Metaphysik eben subalternirt wie die übrigen Theile der besonderen Metaphysik, denen sie coordinirt ist. (Vgl. I, 15 f.) Der Würde nach, die sie wegen ihres Gegenstandes hat, ist sie dagegen die vornehmste sowohl unter allen Theilen der Philosophie wie unter allen übrigen Wissenschaften. Sie ist daher das Ziel der Philosophie, welche nach der Erkenntniss alles Seienden aus seiner letzten und höchsten Ursache strebt. Sie ist also auch das letzte Ziel alles menschlichen Erkennens, welches im philosophischen Wissen seinen naturgemässen höchsten Abschluss findet; ohne sie würde also die Wissenschaft selbst unvollkommen bleiben. Der Würde und Bedeutung nach die höchste und erste ist sie aber im Werke der Erfindung die letzte, weil sie die schwierigste ist und deshalb die grösste Mühe und die längste Zeit in Anspruch nimmt. Weil wir sie

unendliche Sein nur aus dem endlichen Sein philosophisch erkennen können, müssen in unserer individuellen Erkenntniss erst die übrigen Wissenschaften vorausgehen. Weil sie das Ziel der übrigen Wissenschaften ist, nimmt sie in der Ordnung des Erkenntnissplanes die erste Stelle ein, so dass der menschliche Intellect für sie angelegt ist und in ihr Ruhe, Vollendung und Genuss im höchsten Maasse findet, wie Augustinus lehrt: beata vita est gaudium de veritate. (Conf. 10, 23.) Daher ist sie endlich die einflussreichste unter allen Wissenschaften; denn obwohl sie selbst speculativ bleibt, gibt sie den übrigen die höchste Norm. Daher ist jedes philosophische System falsch, welches an der philosophischen Theologie als einer besonderen metaphysischen Wissenschaft verzweifelt.

2. Die philosophische Theologie unterscheidet sich nicht nur der Art nach, sondern der ganzen Gattung wissenschaftlicher Erkenntniss nach von derjenigen Theologie, die man schlechthin Theologie nennt, und welche die besondere Wissenschaft der auf Offenbarung gegründeten christlichen Religion ist. Dieser Unterschied ist ein dreifacher: er liegt sowohl im Erkenntnissprincip wie im besonderen Gegenstand und endlich im Mittel der Erkenntniss. Durch die beiden ersteren Unterschiede würde die philosophische Theologie schon specifisch von der Offenbarungstheologie verschieden sein; durch den dritten Unterschied wird sie aber der ganzen Gattung nach verschieden. Die Offenbarungstheologie nimmt als ihr Erkenntnissprincip die Thatsache einer Offenbarung Gottes an, während die philosophische Theologie nur und ausschliesslich die Erfahrung über das nichtgöttliche Sein zu ihrem Erkenntnissprincipe hat und aus den endlichen Wirkungen auf eine unendliche Ursache schliesst: beide bewegen sich also in entgegengesetzter Richtung. Die Offenbarungstheologie hat zu ihrem besonderen Gegenstande das göttliche Sein und alles Seiende, insofern es sich auf das göttliche bezieht, aber nur unter dem Gesichtspuncte der Offenbarung durch Gott selbst. Die philosophische Theologie hat zu ihrem besonderen Gegenstande das göttliche Sein und alles Seiende, insofern es sich auf das göttliche bezieht, aber nur unter dem Gesichtspuncte der Ursächlichkeit, welche dem göttlichen Sein in Bezug auf alles Sein zukommt, und welche wir aus den Wirkungen abstractiv erkennen. Während also der materiale Gegenstand bei beiden derselbe ist, so wird doch der besondere Gegenstand bei beiden formal oder begrifflich ein durchaus verschiedener. Für die Offenbarungstheologie dient der Glaube als Erkenntnissmittel; ihre Evidenz ist daher nur eine mittelbare, insofern nämlich die Auctorität selbst, worauf sie ihre intellectuelle Zustimmung stützt, ihr evident geworden ist. Die philosophische Theologie gebraucht als Erkenntnissmittel nur die Thätigkeit des menschlichen Intellects in seinem naturgemässen Zustande; sie erkennt also nur durch eine Beweisführung in der Weise des Folgerns oder Schliessens, wodurch sie unmittelbare

Evidenz für ihre Folgerungen gewinnt. Die Offenbarungstheologie bilde daher eine ganz eigene Gattung wissenschaftlicher Erkenntniss, welche in Bezug auf den Intellect keine rein natürliche genannt werden kann. Die philosophische Theologie ist dagegen nur ein Theil der metaphysischen Wissenschaft. Beide kommen nur darin überein, dass sie am Erkennen Theil haben, nicht aber in der eigenthümlichen Weise des Erkennens, in Bezug worauf sie von einander ganz unabhängig bleiben. Aus der Einheit des Erkennens als intellectueller Thätigkeit und demgemäss aus der Einheit alles wissenschaftlichen Erkennens folgt freilich, dass beide Wissenschaften an sich betrachtet, wenn nämlich beide wahre Wissenschaften sind und zur Erkenntniss ihrer besonderen Wahrheit gelangen, sich nicht widersprechen können. Von der sogenannten Religionsphilosophie unterscheidet sich ferner die philosophische Theologie specifisch durch ihren besonderen Gegenstand; denn die erstere ist eine ethische Wissenschaft, da sie die Ansichten der Menschen über das göttliche Wesen, insofern sie das menschliche Verhalten bestimmen, zu erkennen und zu beurtheilen sucht. Die Religionsphilosophie ist als ein Theil der angewandten Philosophie und zwar ein subalternirter Theil der Ethik, ähnlich wie Rechtsphilosophie und Geschichtsphilosophie: sie findet daher keine Stelle im System der reinen Philosophie, weil sie nicht selbst eine der obersten Arten philosophischer Erkenntniss ist. Wenn die philosophische Theologie wegen ihrer Bedeutung und ihres Einflusses zu einer ausführlicheren Untersuchung anreizt, so gebietet ihre Schwierigkeit dagegen grössere Bescheidenheit und eben deshalb Kürze in der Darstellung des philosophischen Systems, worin nur das was mit Sicherheit erkannt ist, niedergelegt werden soll. „Le fond de la science est toujours plus difficile à sonder, et il se trouve peu de plongeurs qui veuillent et sachent aller recueillir les perles et les autres pierres précieuses dans les entrailles de l'Océan. Mais, dit Pline, les plongeurs, dans les gouffres les plus profonds de la mer voient clairement la lumière du soleil.“ (François de Sales.)

Zweites Capitel.

Die Wirklichkeit des göttlichen Seins.

„*Τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ· δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεὸς, καὶ πᾶν ἐκείνῳ· κινεῖ γάρ πως πάντα ἐν ἡμῖν θεῖον, λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον· τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι πλὴν θεός;*"

Arist. Eudem. 7, 14.

„*Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τετύκται.*"

Die philosophische Theologie hat zuerst das Dasein ihres besonderen Gegenstandes zu beweisen, weil es für uns nicht von selbst einleuchtend ist. Diese Wissenschaft ist selbst metaphysisch; deshalb muss sie die Wirklichkeit des unendlichen Seins, welches wir das göttliche nennen, aus streng metaphysischen Gründen beweisen, deren Leugnung also einen offenbaren Widerspruch nothwendig ergeben würde; denn nur auf diese Weise wird die eigenthümliche Gewissheit der metaphysischen Erkenntniss hervorgebracht. Unsere Erkenntniss vom unendlichen Sein kann nur abstractiv aus den Wirkungen gewonnen werden. Die Begriffe des Verursachtwerdens und Verursachens bilden wir zuerst aus den sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen einer mechanischen Bewegung der Körper. Auf diesem analytischen Wege, der für eine sichere philosophische Untersuchung allein offen steht, gelangen wir aber zunächst nur zur Erkenntniss, dass es gewisse Eigenschaften, nämlich einen Ursprung der Bewegung, eine erste bewirkende Ursache, ein nothwendiges Sein, ein Seinsmaximum, einen intelligenten Ursprung aller Ordnung in der Wirklichkeit gibt. Daraus schliessen wir weiter: das von diesen realen Eigenschaften vorausgesetzte gemeinsame Subject derselben existirt selbst in der Wirklichkeit. Dieses wirklich Seiende entspricht aber dem Begriffe des unendlichen oder göttlichen Seins. Daraus, dass jene fünf Eigenschaften zusammen wirklich vorkommen, schliessen wir erst das Dasein Gottes. Das zweite Capitel enthält daher sechs Paragraphen: 1. der Ursprung der Bewegung, 2. die erste bewirkende Ursache, 3. das nothwendige Sein, 4. das am meisten Seiende, 5. der Ursprung der Ordnung, 6. das Dasein Gottes.

Erstes Capitel.

Die theologische Wissenschaft.

„Διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη· τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει."

Arist. Eth. 10, 7.

Die theologische Wissenschaft ist als philosophische Theologie ein subalternirter Theil der allgemeinen Metaphysik; sie wird durch ihren besonderen Gegenstand von den übrigen Theilen der Philosophie unterschieden. Aus der Bestimmung ihres Gegenstandes ergeben sich ihre besonderen Eigenschaften. Das erste Capitel hat daher zwei Paragraphen: 1. der Gegenstand der philosophischen Theologie, 2. die Eigenschaften der philosophischen Theologie.

§ 1. Der Gegenstand der philosophischen Theologie.

1. Insofern die metaphysische Betrachtung den ganzen Seinsgehalt der Dinge zu erkennen sucht, erstreckt sie sich auf jedes Seiende ohne Ausnahme. Das Sein der körperlichen Dinge ist in der Naturphilosophie, das Sein der belebten Dinge in der Psychologie erkannt worden. Damit ist die Erkenntniss der Welt als der Gesammtheit des endlichen Seins erschöpft. Es bleibt daher noch übrig, das Sein selbst zu erkennen, was aber nicht der abstracte allgemeinste Seinsbegriff, sondern das in jeder Hinsicht unbeschränkte reine Sein, nämlich das unendliche Seiende selbst ist. Dieses unendliche Sein wird aber allgemein das göttliche Sein genannt. 1) Das Material, woraus dieser Theil der Philosophie seine eigenthümliche Erkenntniss gewinnt, sind alle Dinge ohne Ausnahme. Jedes Ding ist ein Seiendes, aber ein besonderes und besondertes und deshalb ein verursachtes Sein. Die Betrachtung eines jeden Dinges seinem Sein nach führt daher nothwendig dazu, es als eine Wirkung aufzufassen, die uns zuerst in der Erfahrung und weiter in der intellectiven Erkenntniss offenbar wird. Aus der Wirkung sucht die Philosophie die Ursache zu bestimmen. Jedes besondere Sein, als eine Wirkung aufgefasst, führt daher zur Erkenntniss der allgemeinen Ursache oder des ersten Seinsprincips. Je grösser die

Erfahrung ist, und je mehr Einzelheiten sie der Erkenntniss aus ihrem Schatze darbietet, desto mehr Material wird für die philosophische Theologie gewonnen. Das Material der letzteren ist daher sowohl das körperliche oder materielle Sein wie das Sein der Seele und des reinen Geistes. Dieses Material betrachtet sie unter ihrem besonderen Gesichtspuncte und schöpft daraus die Erkenntniss des ihr eigenthümlichen Erkenntnissgegenstandes. Alle menschliche Erkenntniss beginnt mit der Erfahrung und schreitet inductiv fort. Das unendliche oder göttliche Sein ist aber kein Gegenstand unserer directen Erfahrung. Wenn es überhaupt erkennbar ist, so kann es nur auf dem gewöhnlichen Wege erkannt werden, der mit der Erfahrung beginnt; denn eine angeborne Idee desselben kann nicht vorausgesetzt werden, weil die Annahme solcher Ideen überhaupt widersprechend ist. (II, 211.) Die philosophische Theologie muss daher ihr Material unter einem solchen Gesichtspuncte auffassen, wodurch ihr die Erkenntniss ihres Gegenstandes ermöglicht wird. Sie wählt also denjenigen Gesichtspunct, welcher der Erfahrung allgemein genügt. Jedes Seiende, sofern es erfahrungsmässig unter unsere Erkenntniss fällt, ist aber ein veränderliches und deshalb ein zusammengesetztes und verursachtes Seiendes. Die philosophische Theologie fasst daher die Dinge auf als Wirkungen der allgemeinsten oder höchsten Ursache und betrachtet deshalb das Sein der Dinge unter dem Gesichtspuncte der ersten Ursächlichkeit. (Vgl. Th. c. gent. 2, 4.) 2) Die philosophische Theologie erfasst also in ihrem Material die in der Wirkung offenbar und erkennbar werdende erste Ursächlichkeit. Ihr eigentlicher und besonderer Gegenstand ist daher das unendliche oder göttliche Sein, insofern es der Seinsgrund der Dinge ist. Sie ist diejenige Wissenschaft, welche eine gewisse und evidente Erkenntniss vom göttlichen Sein als der ersten Ursache alles Seins vermittelt. Zur vollständigen wissenschaftlichen Erkenntniss des göttlichen Seins gehört aber die Erkenntniss desselben an sich und in seiner Wirkungsweise bezüglich des verursachten oder endlichen Seins.

2. Es frägt sich zuerst, ob die philosophische Theologie als eine besondere philosophische Wissenschaft überhaupt möglich und berechtigt ist, und ob sie eine Aussicht auf Erfolg besitzt. Dazu muss die Erkennbarkeit ihres besonderen Gegenstandes ausser Zweifel gestellt werden. Wenn ihr Gegenstand wirklich erkennbar ist, so muss auch sein Dasein erkennbar sein. Man hat aber behauptet, das Dasein Gottes, worunter wir dasjenige Sein verstehen, welches der Wirklichkeit nach wahrhaft unendlich ist, könne überhaupt nicht bewiesen, sondern höchstens durch den Glauben erfasst werden. Erstlich könne man nicht durch blosse Schlussfolgerung zu einem Wissen von dem gelangen, was Gott wirklich ist. Deshalb könne man auch nicht durch Schlussfolgerung beweisen, dass er existirt; denn Wesenheit und Existenz sind nach der allgemeinen Vorstellung der Philosophen vom göttlichen oder unendlichen

Sein in diesem ein und dasselbe. (Vgl. I, 55.) Allein diese Ansicht der Philosophen gilt nur von demjenigen Sein, wodurch Gott in sich selbst subsistirt. Dieses Sein ist uns allerdings ebenso unbekannt wie die Wesenheit Gottes. Dagegen ist uns dasjenige Sein, wodurch wir ein intellectuelles Urtheil ausdrücken und unsere Erkenntniss andern vermitteln, auch in Bezug auf Gott nicht unbekannt. Wir sind nämlich in Folge der Beweise genöthigt, einen solchen Satz zu bilden, worin wir das Urtheil ausdrücken: Gott ist, d. h. Gott ist ein Existirendes. Und in diesem Falle fällt das, was Gott ist, unter den Beweis, dass er existirt. Zweitens gilt als Princip für den Existenzbeweis einer Sache in logischer Beziehung dasjenige, was durch den Namen dieser Sache bezeichnet wird. Der im Namen angezeigte Begriff ist aber die Definition. Da wir aber keine Erkenntniss der göttlichen Wesenheit besitzen, so haben wir auch keine Definition von Gott und eben deshalb kein Princip für den Beweis seiner Existenz. Allein bei dem Beweis für das Dasein Gottes wird nicht die göttliche Wesenheit als ein Beweismittel vorausgesetzt, sondern statt ihrer bedienen wir uns der Wirkungen der göttlichen Wesenheit: und aus einer dieser Wirkungen entnehmen wir den Begriff, den wir mit dem Worte Gott bezeichnen. Drittens: die Principien, von denen die Beweisführung ausgeht, werden der sinnlichen Wahrnehmung entnommen. Also scheint alles, was über die Sinne und die sinnlich wahrnehmbaren Dinge hinausliegt, unbeweisbar zu sein; das Dasein Gottes ist aber derart: also ist es unbeweisbar. Allein wenn auch Gott selbst etwas Höheres ist als die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und unsere eigenen Sinneskräfte, so bleiben doch seine Wirkungen sinnlich wahrnehmbar; und nur aus ihnen beweisen wir seine Existenz. Daher verstösst diese Beweisführung nicht gegen den Ursprung unserer Erkenntniss, die wir aus der sinnlichen Wahrnehmung ableiten müssen. (Th. c. gent. 1, 12.) Jene drei Gründe sind also nicht stichhaltig: und dies ergibt sich aus der Natur der Beweisführung, welche aus den Wirkungen auf die Existenz einer Ursache zu schliessen lehrt; sowie ferner aus der Ordnung, die unter den Wissenschaften stattfindet, wonach es auch eine wahre Wissenschaft gibt, welche solche Dinge zum Gegenstande hat, die nicht mehr sinnlich wahrnehmbar sind, z. B. das in der Naturwissenschaft erkannte Allgemeine; endlich aus den vielfachen Versuchen der Philosophen, die Existenz Gottes zu beweisen. Es ist also kein Grund abzusehen, warum das Dasein Gottes nicht wissenschaftlich erkannt und bewiesen werden könnte.

3. Das Dasein Gottes ist jedoch keine solche Wahrheit, die schon durch sich selbst für unsere Erkenntniss evident ist; sie bedarf also eines streng wissenschaftlichen Beweises, um unserem Intellect die Zustimmung abzunöthigen, damit wir sie für wahr halten. In dem ganzen Umfang der erkennbaren Gegenstände sind alle Wahrheiten entweder selbst

Principien, mit denen die Erkenntniss beginnt, oder solche Wahrheiten, welche von jenen Principien abgeleitet werden. Durch sich selbst ist nur diejenige Wahrheit einleuchtend, die uns sofort einleuchtet, sobald ihr Begriff erfasst ist. Jede Wahrheit, die nicht durch sich selbst einleuchtend ist, muss, wenn es überhaupt eine Wahrheit ist, durch etwas anderes einleuchtend werden können. Die strenge Beweisführung ist nur die geistige auf unseren Intellect wirkende Beleuchtung oder Verdeutlichung einer noch dunkelen Wahrheit, welche in diesem Zustande noch nicht eingesehen ist; und das geschieht durch eine andere für den Intellect deutlichere Wahrheit, welche als Mittel zum Beweise dient. Wenn wir unsere Erkenntniss analytisch verfolgen, so müssen wir zuletzt immer zu einer solchen Wahrheit kommen, welche wegen der Fülle ihrer Klarheit keiner weiteren Verdeutlichung mehr bedarf und deshalb ein festes Princip für unsere Erkenntniss von anderen Wahrheiten bildet. Selbsteinleuchtend wird aber ein Satz oder ein ausgesprochenes Urtheil des Intellects dadurch, dass sein Prädicat schon im Subjectsbegriffe enthalten ist, wie z. B. in dem Satze: der Mensch ist ein Thier, das Prädicat Thier schon im Begriffe Mensch, womit wir ein vernunftbegabtes, thierisches oder mit sensitivem Leben begabtes Wesen bezeichnen, eingeschlossen ist. Selbsteinleuchtend ist daher jeder Satz, worin das Prädicat entweder mit dem Subject identisch oder wenigstens im Subjectsbegriff unmittelbar eingeschlossen ist. Die selbsteinleuchtende Wahrheit ist aber weiter doppelter Art. (Th. in Arist. anal. poster. 1 lect. 4.) Jeder Satz, dessen Prädicat im Subjectsbegriffe enthalten liegt, ist unmittelbar und durch sich selbst bekannt, soweit die Erkennbarkeit in ihm selbst vorhanden ist. Die Ausdrücke einiger Sätze sind allen Menschen verständlich, z. B. das Seiende, die Einheit und die übrigen Eigenschaften des Seins; denn das Seiende ist die allererste abstract gebildete Begriffswahrnehmung unseres Intellects. (II, 224.) Es gehört also zur Erkenntniss dieser Ausdrücke zwar eine vorgängige Begriffbildung durch Abstraction; allein diese findet sich überall, wo der Gebrauche des Intellects nichts im Wege steht: sie sind also allen Menschen bekannt, wenigstens der Sache nach, wenn auch nicht in der besonderen Weise einer philosophisch genauen und vollendeten Erkenntniss. Daher sind solche Sätze nicht nur an sich, sondern auch für uns gewissermassen durch sich selbst einleuchtend und bekannt, wie z. B. die Sätze: ein und dasselbe kann nicht zugleich in derselben Beziehung sein und auch nicht sein, das Ganze muss grösser sein als sein Theil. Daher empfangen auch alle Wissenschaften derartige Principien ihrer Erkenntniss von der Metaphysik, die sich mit der Betrachtung des Seienden und alles dessen, was zum Seienden gehört, beschäftigt. Andere Sätze sind dagegen zwar an sich auch selbstbekannt, allein ihre Ausdrücke sind nicht allen deutlich. Obwohl ihr Prädicat im Subjectsbegriffe enthalten ist, so ist es doch nicht nothwendig, dass solche Sätze von allen

sofort zugestanden werden; weil eben die Begriffserklärung des Subjects nicht allen bekannt ist. Der Satz, dass alle rechten Winkel gleich sind, ist daher, an sich betrachtet, eine selbsteinleuchtende Wahrheit; denn in der Begriffserklärung des rechten Winkels ist die Gleichheit schon enthalten. Der Satz: Gott existirt, oder Gott ist ein Seiendes der Existenz nach, ist an sich betrachtet selbsteinleuchtend; denn das Prädicat ist hier dasselbe wie das Subject, weil wir unter Gott dasjenige Seiende verstehen, dessen Wesenheit mit seiner Existenz identisch ist, wie dieser Begriff schon in der allgemeinen Metaphysik erklärt wurde. (I, 54.) Weil wir aber nicht wissen, was die Wesenheit Gottes ist, so ist dieser Satz: Gott existirt, für uns noch nicht selbsteinleuchtend, sondern bedarf eines Beweises durch etwas, was für uns bekannter ist, und das sind die Wirkungen des göttlichen Wesens, obwohl die letzteren an sich und ihrer Natur nach weniger bekannt sind. (Th. 1. 2. 1.) Der Beweis für das Dasein Gottes muss also erst noch erbracht werden. Weil er aber durch eine strenge Beweisführung wirklich erbracht werden kann, deshalb ist die philosophische Theologie als besondere philosophische Wissenschaft möglich und berechtigt.

§ 2. Die Eigenschaften der philosophischen Theologie.

1. In der Voraussetzung, dass die philosophische Theologie ihre Aufgabe zu lösen vermag, lässt sich ihr Charakter genauer bestimmen. 1) Als eine wahre Wissenschaft muss ihre Erkenntniss eine solche sein, wie sie allen wahren Wissenschaften zukommt. Ihr Gegenstand muss daher ein Allgemeines sein: dieser Bedingung leistet ihr Gegenstand aber Genüge; denn obwohl das unendliche oder göttliche Sein das allerindividuellste Seiende ist, so wird es doch in seiner Natur erfasst, die von allen materiellen Bedingungen am meisten frei und von allen körperlichen oder sinnlich wahrnehmbaren Dingen am weitesten entfernt ist. Das Besondere und Einzelne in den erkennbaren Dingen hindert aber an sich die intellectuelle Erkenntniss gar nicht, sondern das Hinderniss für die Erkennbarkeit der besonderen Dinge liegt nur in dem stofflichen Principe dieser Gegenstände. Der am meisten immaterielle Gegenstand ist daher auch an sich am meisten erkennbar und deshalb selbst in seiner Besonderheit am meisten demjenigen Allgemeinen verwandt, welches auf dem Wege abstractiver Erkenntniss aus den materiellen Dingen gewonnen und im Zustande dieser Allgemeinheit als eine besondere und bestimmte Natur der Gegenstand für die Wissenschaften wird. Insofern das unendliche Sein seinem Wesen nach erfasst wird, ist es nothwendig; und weil die philosophische Theologie auch das zu erkennen hat, wodurch die Wesenheit des göttlichen Seins an sich innerlich im Wirklichsein gebildet wird, ist sie auf das Nothwendige gerichtet und deshalb wahre Wissenschaft. Aus der Erkenntniss des

Nothwendigen erkennt sie ferner auch das, was sich zum unendlichen Sein als etwas nicht Nothwendiges verhält. Die Objectivität dieser Wissenschaft ergibt sich aus der Natur ihrer Erkenntniss, welche das unendliche Sein zwar nicht direct durch Erfahrung wahrnimmt, aber seine Wirklichkeit aus den direct durch Erfahrung wahrnehmbaren Thatsachen innerhalb des endlichen Seins ableitet und diese Thatsachen selbst als Wirkungen auffasst, die nur vom unendlichen Sein hervorgebracht werden können. Sie geht also in ihrer Erkenntniss nicht a priori vor, sondern muss sich auf Erfahrung und Induction stützen. Daher kann sie auch Gewissheit ihrer Erkenntniss erlangen und dieselbe durch einen wahren Beweis, der aus den unzweifelhaften Wirkungen geführt wird, in ihren Schlussfolgerungen einleuchtend machen. Deshalb ist sie auch unveränderlich und beständig und kann in ihrer Erkenntniss zwar fortschreiten, aber niemals von zufälligen und wechselnden Meinungen über das göttliche Sein abhängen. Darum ist sie mittheilbar, denn sie erkennt die letzten Ursachen ihrer Beweise. 2) Die philosophische Theologie ist ferner eine metaphysische Wissenschaft, denn sie erfasst das göttliche oder das unendliche Sein unter dem ausschliesslichen Gesichtspuncte des Seins und weil sie in dieser Erkenntniss ihren Abschluss findet und dieselbe nicht selbst direct auf die praktische Ordnung unseres Verhaltens zum göttlichen Sein anwendet, ist sie speculativ. Sie besitzt daher alle Vorzüge oder besonderen Eigenschaften der metaphysischen Wissenschaft: ihr Gegenstand ist der am meisten erkennbare; deshalb ist sie die höchste Erkenntniss und die nothwendigste, aber zugleich auch für uns die schwierigste Wissenschaft, weil wir sie nur abstractiv und aus den Wirkungen erschliessen können. (I., 18. 19.) Sie ist daher ein Theil der Metaphysik, aber nur ein subalternirter Theil der allgemeinen Metaphysik; weil wir das unendliche Sein nicht theologisch, d. h. nicht so erkennen, wie es an sich ist, sondern nur metaphysisch, d. h. aus den Principien des Seins, welche die allgemeine Metaphysik bewiesen hat. In Bezug auf die Weise unseres wissenschaftlichen Erkennens ist daher die philosophische Theologie der allgemeinen Metaphysik ebenso subalternirt wie die übrigen Theile der besonderen Metaphysik, denen sie coordinirt ist. (Vgl. I, 15 f.) Der Würde nach, die sie wegen ihres Gegenstandes hat, ist sie dagegen die vornehmste sowohl unter allen Theilen der Philosophie wie unter allen übrigen Wissenschaften. Sie ist daher das Ziel der Philosophie, welche nach der Erkenntniss alles Seienden aus seiner letzten und höchsten Ursache strebt. Sie ist also auch das letzte Ziel alles menschlichen Erkennens, welches im philosophischen Wissen seinen naturgemässen höchsten Abschluss findet; ohne sie würde also die Wissenschaft selbst unvollkommen bleiben. In Würde und Bedeutung nach die höchste und erste ist sie aber im Wege der Erfindung die letzte, weil sie die schwierigste ist und deshalb die grösste Mühe und die längste Zeit in Anspruch nimmt. Weil wir zu

unendliche Sein nur aus dem endlichen Sein philosophisch erkennen können, müssen in unserer individuellen Erkenntniss erst die übrigen Wissenschaften vorausgehen. Weil sie das Ziel der übrigen Wissenschaften ist, nimmt sie in der Ordnung des Erkenntnissplanes die erste Stelle ein, so dass der menschliche Intellect für sie angelegt ist und in ihr Ruhe, Vollendung und Genuss im höchsten Maasse findet, wie Augustinus lehrt: beata vita est gaudium de veritate. (Conf. 10, 23.) Daher ist sie endlich die einflussreichste unter allen Wissenschaften; denn obwohl sie selbst speculativ bleibt, gibt sie den übrigen die höchste Norm. Daher ist jedes philosophische System falsch, welches an der philosophischen Theologie als einer besonderen metaphysischen Wissenschaft verzweifelt.

2. Die philosophische Theologie unterscheidet sich nicht nur der Art nach, sondern der ganzen Gattung wissenschaftlicher Erkenntniss nach von derjenigen Theologie, die man schlechthin Theologie nennt, und welche die besondere Wissenschaft der auf Offenbarung gegründeten christlichen Religion ist. Dieser Unterschied ist ein dreifacher: er liegt sowohl im Erkenntnissprincip wie im besonderen Gegenstand und endlich im Mittel der Erkenntniss. Durch die beiden ersteren Unterschiede würde die philosophische Theologie schon specifisch von der Offenbarungstheologie verschieden sein; durch den dritten Unterschied wird sie aber der ganzen Gattung nach verschieden. Die Offenbarungstheologie nimmt als ihr Erkenntnissprincip die Thatsache einer Offenbarung Gottes an, während die philosophische Theologie nur und ausschliesslich die Erfahrung über das nichtgöttliche Sein zu ihrem Erkenntnissprincipe hat und aus den endlichen Wirkungen auf eine unendliche Ursache schliesst: beide bewegen sich also in entgegengesetzter Richtung. Die Offenbarungstheologie hat zu ihrem besonderen Gegenstande das göttliche Sein und alles Seiende, insofern es sich auf das göttliche bezieht, aber nur unter dem Gesichtspuncte der Offenbarung durch Gott selbst. Die philosophische Theologie hat zu ihrem besonderen Gegenstande das göttliche Sein und alles Seiende, insofern es sich auf das göttliche bezieht, aber nur unter dem Gesichtspuncte der Ursächlichkeit, welche dem göttlichen Sein in Bezug auf alles Sein zukommt, und welche wir aus den Wirkungen abstractiv erkennen. Während also der materiale Gegenstand bei beiden derselbe ist, so wird doch der besondere Gegenstand bei beiden formal oder begrifflich ein durchaus verschiedener. Für die Offenbarungstheologie dient der Glaube als Erkenntnissmittel; ihre Evidenz ist daher nur eine mittelbare, insofern nämlich die Auctorität selbst, worauf sie ihre intellectuelle Zustimmung stützt, ihr evident geworden ist. Die philosophische Theologie gebraucht als Erkenntnissmittel nur die Thätigkeit des menschlichen Intellects in seinem naturgemässen Zustande; sie erkennt also nur durch eine Beweisführung in der Weise des Folgerns oder Schliessens, wodurch sie unmittelbare

Erste wäre. Allein der Vorgang der Zeugung ist jedenfalls ein Bewegungsvorgang. Also muss es auch für die Reihe der zufällig untergeordneten Zeugungsursachen und aller bewirkenden Ursachen ein erstes Bewegendes geben, was ausserhalb der ganzen Reihe liegt und deshalb selbst nicht beweglich ist. Eine unendliche Reihe der nur zufällig untergeordneten bewirkenden Ursachen ist also bezüglich der Ursächlichkeit unmöglich. Also muss es auf jeden Fall eine erste bewirkende Ursache wirklich geben. (Th. 1. 2. 3.)

2. Der geführte Beweis ist dieser. Die Welt besteht aus Dingen, welche in ihrem ganzen Sein hervorgebracht sind. Nichts bringt sich selbst ursächlich im Sein hervor. Jedes Ding ist im Sein von einem anderen Dinge hervorgebracht. Es gibt also eine Reihe von bewirkenden Ursachen und Wirkungen in der Welt. Jede Wirkung erfordert eine Ursache. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob eine unendliche Reihe von Wirkungen möglich ist, insofern die Unendlichkeit sich nur auf das Sein der Wirkungen selbst bezieht: dagegen kann diese Unendlichkeit für die Reihe der Ursächlichkeit als solcher, wie dieselbe erfahrungsmässig innerhalb der Welt vorkommt, nicht gedacht werden. Insofern nämlich jede Wirkung eine Ursache voraussetzt, kann die Reihe der Ursachen einer bestimmten Wirkung bezüglich der Ursächlichkeit selbst nicht unendlich sein. Die wirklichen Dinge, aus welchen die Welt besteht, sind erfahrungsmässig als Wirkungen nur successiv von ihren nächsten Ursachen im Sein hervorgebracht. Die Reihe der Ursachen ist also eine successive, und alle Ursachen können sich nicht gleichzeitig ursächlich bethätigen; denn eine solche Annahme widerspricht der Natur der wirklichen Dinge, wie dieselben thatsächlich beschaffen sind. Die sinnfälligen Dinge sind, insofern sie Substanzen sind, körperliche Substanzen. Die Veränderungen, denen sie thatsächlich unterworfen sind, geschehen nicht ohne locale Bewegung. Das Maass dieser Bewegung ist die Zeit. Die Ursächlichkeit innerhalb der Welt ist also eine zeitliche und daher dem Begriff der Zeit entsprechend eine successive Ursächlichkeit. Eine solche Ursächlichkeit ist aber nothwendig in ihrer Verwirklichung eine bestimmte. Indem jede Wirkung eine Ursache voraussetzt, verlangt sie eine solche, welche in ihrer wirklichen Bethätigung auf diese bestimmte Wirkung begrenzt ist. Und diese Ursache muss als ein bestimmtes wirkliches Ding wiederum hervorgebracht sein und verlangt als Wirkung eine zweite auf diese bestimmte Wirkung hingeordnete und so im Thätigsein genau begrenzte und besonderte Ursache. In dieser Reihe der bestimmten Ursachen findet also jedesmal eine Abhängigkeit der letzten Ursache von der voraufgehenden Ursache statt, so dass eine Ursache sich nach der anderen bethätigt. Eine solche Reihe kann aber nicht wirklich unendlich sein. Im Begriffe der aus der Erfahrung als wirklich erkannten Reihe der abhängigen und in ihrer Ursächlichkeit durchaus fest bestimmten Ursachen ist gegeben

dass jede besondere Ursache einmal anfängt sich zu bethätigen. Bei der Annahme einer unendlichen Reihe würde dagegen der Anfang der Bethätigung für jede beliebige Ursache von einer anderen bedingt sein, die jedesmal wieder von einer anderen bedingt ist, so dass der Eintritt oder die Verwirklichung jener Bedingung niemals vorhanden wäre: und deswegen könnte auch keine einzige Ursache jemals wirklich anfangen, sich zu bethätigen. Jede Ursache muss aber, weil sie erfahrungsmässig in ihrer wirklichen Ursächlichkeit genau bestimmt ist, auch einmal wirklich anfangen, sich zu bethätigen. Also schliesst die Annahme einer solchen auf eine im Einzelnen bestimmte Wirkung gerichteten Ursächlichkeit die Möglichkeit ganz aus, dass diese Ursächlichkeit in einer unendlichen Reihe von Ursachen vorkommt. Also muss es, da diese Ursächlichkeit wirklich vorhanden ist, auch einen Anfang derselben, nämlich eine erste bewirkende Ursache geben. Es existirt also eine erste bewirkende Ursache, welche selbst nicht mehr die Wirkung einer anderen, also im Sein nicht hervorgebracht ist.

§ 3. Das nothwendige Sein.

1. Es steht erfahrungsmässig fest, dass es contingente Dinge gibt, wie auch die Welt selbst contingent ist, weil ihre Theile contingent sind. (II, 22.) Das Wesen der contingenten Dinge besteht darin, dass sie ebensowohl in der Wirklichkeit sein wie auch nicht sein oder nicht existiren können. Die Erfahrung zeigt nämlich, dass es wirklich Dinge gibt, welche werden und vergehen, wie z. B. die Thiere, welche durch Zeugung entstehen und sterben. Das Sein der Wesenheit, welches diese Dinge besitzen, ist so beschaffen, dass sie das Sein der Existenz aufnehmen oder auch nicht aufnehmen können. Aus Wasser wird z. B. Sauerstoff, wenn das Wasser vergeht; und Sauerstoff wird wiederum in Wasser verwandelt. Es ist also möglich, dass das Wesen des Sauerstoffes, welches in einer bestimmten Quantität von Wasser chemisch behandelt wurde, als dieser bestimmte Sauerstoff wirklich existiren kann, wenn nämlich jene Wassermasse wirklich zersetzt wird. Ebenso ist es möglich, dass jener Sauerstoff, der seinem Wesen nach immer derselbe bleibt, auch nicht wirklich existiren kann, wenn nämlich jene Wassermasse nicht in ihre chemischen Bestandtheile zersetzt wird; denn in diesem Falle existirt nur eine Substanz, die wir ihrem Wesen nach als Wasser bezeichnen, und in welcher ihre Bestandtheile, nämlich Sauerstoff und Wasserstoff, nicht als wirkliche Substanzen existiren. (Vgl. II, 90.) Es ist aber unmöglich, dass Dinge, welche existiren und ebenso gut auch nicht existiren können, deren Wesen also zum Sein der Existenz nicht mit absoluter und aus diesem Wesen entspringender Nothwendigkeit bestimmt ist, immer existiren oder immer das Sein der Wirklichkeit besitzen. Dasjenige, was eine reale Möglichkeit zum Sein der Wirklich-

keit und auch zum Nichtsein der Wirklichkeit in sich enthält, existirt irgendeinmal nicht in der Wirklichkeit: wenigstens ist dann das Sein in der Ordnung der Natur später als das Nichtsein. Keine Seinsanlage, insofern sie nur Seinsmöglichkeit ist, vermag sich selbst zu verwirklichen; denn die Verwirklichung im Sein ist eine Thätigkeit, die nur von einem bereits wirklichen Seienden ausgehen kann. Ein contingentes Ding existirt also dann noch nicht, wenn es noch nicht aus seiner Seinsanlage in seiner Seinswirklichkeit hervorgebracht ist, was nur durch ein als bewirkende Ursache thätiges und von dem contingenten Dinge selbst verschiedenes wirklich existirendes Seiendes geschehen kann. Wenn also alles Seiende ohne Ausnahme so beschaffen wäre, dass es auch nicht existiren kann, so müsste irgend einmal alles Seiende nicht existirt haben. Es müsste also irgend einmal gar nichts existirt haben. Wenn das aber wahr ist, wie es der aus Erfahrung geschöpfte Begriff der Welt als der Gesammtheit aller contingenten Dinge verlangt, so müsste auch jetzt nichts wirklich existiren. Denn das, was nicht das Sein der Existenz besitzt, fängt nicht an zu existiren, ausser durch die Ursächlichkeit von etwas, was selbst existirt. Wenn es also kein Seiendes der Existenz nach gab, so konnte nichts anfangen zu existiren: wenn also alles Seiende ohne Ausnahme contingent wäre, so wäre es irgend einmal nicht im Sein der Existenz gewesen und dann müsste es auch jetzt nicht existiren. Das ist aber falsch, denn die Welt existirt wirklich. Alles Seiende ist also nicht so beschaffen, dass es nur die Seinsmöglichkeit der Existenz in sich trägt; es muss vielmehr ein Seiendes geben, was diese Möglichkeit zur Existenz niemals als blosse Seinsanlage besass. Dieses Seiende muss also ein für sein Wesenssein nothwendiges Sein der Existenz besitzen. Alles, was nothwendig ist, hat aber den Grund oder die Ursache seiner Nothwendigkeit entweder von etwas anderem empfangen, oder es hat diese Ursache nicht erst in etwas anderem. Die Reihe des nothwendigen Seins, worin jedes Seiende die Ursache seiner Nothwendigkeit von etwas anderem empfangen hat, ist aber keine unendliche Reihe; denn sie wäre die Reihe von bewirkenden einander untergeordneten Ursachen, und eine solche unendliche Reihe ist, wie gezeigt, unmöglich. Man muss also etwas annehmen, was an sich oder durch sich selbst nothwendig ist; und dieses nothwendige Seiende, dessen Existenz mit seinem Wesensein nothwendig gegeben ist, hat die Ursache seiner Nothwendigkeit nicht von etwas anderem, sondern ist vielmehr selbst die Ursache der Nothwendigkeit für alles andere Seiende, was existirt. (Th. 1. 2. 3; c. gent. 2, 15.)

2. Dasjenige, was eine reale Möglichkeit zum Sein der Existenz in sich trägt und ebenso zum Nichtsein der Existenz nach, ist, wenn es wirklich existirt, auch nothwendig, insofern es dann als Seiendes der Existenz nicht zugleich das Sein der Existenz entbehren kann. Es ist also nicht etwas absolut Nothwendiges, sondern nur etwas Nothwendig-

in der Voraussetzung und unter der Bedingung, dass ihm das Sein der Existenz von dem absolut nothwendig Seienden mitgetheilt wird. Das contingente Seiende existirt also nur dann mit Nothwendigkeit nicht, wenn es nicht verwirklicht ist, und das ist nur dann nothwendig der Fall, wenn es kein absolut nothwendig Seiendes gebe. Gibt es aber ein nothwendiges Sein im absoluten Sinne, so bedingt dieses alles andere nicht nothwendige Sein, und demnach kann, weil diese Bedingung und Abhängigkeit erfüllt ist, auch ein contingentes Seiendes von Ewigkeit her existirend gedacht werden. (Th. 1. 46. 2.) Die Möglichkeit einer ewigen Dauer der Welt widerspricht also nicht dem Begriffe des contingenten Seins, welcher der Welt erfahrungsmässig eigen ist. Daher hebt auch jene Möglichkeit den Beweis für die Existenz eines nothwendig Seienden nicht auf. (Vgl. II, 42,)

§ 4. Das am meisten Seiende.

1. Erfahrungsmässig kommen Gradunterschiede der Seinsvollkommenheit in den Dingen der wirklichen Welt vor: wir nennen einige Dinge schön und gut, andere aber schöner und besser; und wir bezeichnen mit diesen Ausdrücken der Vergleichung jedesmal einen in dem so benannten Dinge wirklich vorhandenen Seinsgrad der Vollkommenheit, nach welchem wir es eben benennen. Die Vollkommenheit eines Dinges ist aber die Seinsverwirklichung und Seinswirklichkeit dieses Dinges, insofern es das ist, was es ist, und insofern es in dieser Hinsicht vollkommen genannt wird. (Vgl. I, 103 f.) Vollkommen ist nämlich dasjenige, welchem nichts mangelt, wenn wir es auf die Seinsweise seiner eigenthümlichen Natur hin prüfen. Die Vollkommenheit folgt also dem Sein. Das Sein läßt Gradunterschiede zu: ebenso die Vollkommenheit. Wo aber Gradunterschiede stattfinden, da muss es auch ein Maximum geben, wonach wir jene Gradunterschiede messen und benennen. Jene verschiedenen Grade der Vollkommenheit sind das, was sie sind, durch Theilnahme an dem, was das Maximum und somit das reale Maass dieser bestimmten Vollkommenheit ist. Unter den vielen einzelnen schönen Dingen in der Welt, muss sich eines finden, welches das Schönste ist. Das vollkommenste Glied innerhalb einer bestimmten Gattung von Dingen ist aber immer noch ein Glied dieser Gattung; sein Grad der Vollkommenheit ist nicht das Sein des Dinges, insofern es eine bestimmte Wesenheit besitzt, sondern nur das bestimmte Vollkommensein dieser Wesenheit; und dieses Vollkommensein ist in dem Dinge als ein Theilhaben des Dinges an der Idee, welches jene Vollkommenheit an und für sich ausdrückt. Gerecht z. B. ist ein Gesetz, ein Gerichtshof, ein Richterspruch, seine Vollziehung u. s. w. Alle diese Dinge sind gerechte Dinge, aber nicht das Gerechte an sich, was weder ein Gesetz noch ein Richter noch irgend etwas anderes ist,

sondern nichts als gerecht sein oder kein anderes Sein als das ganze Gerechtsein haben kann. Dieses also entspricht am meisten der Gattung, ist aber selbst nicht das vollkommenste Ding, worin jene Gattung der Vollkommenheit verwirklicht erscheint. Jenes Maximum innerhalb der Gattung einer Vollkommenheit ist aber dasjenige, was in allen einzelnen vollkommenen Dingen dieser Gattung auf verschiedene Weise sich verwirklicht vorfindet. Ein solches Maximum muss für jede Gattung von Vollkommenheiten, die in einzelnen mehr oder weniger vollkommenen Dingen sich wirklich vorfinden, auch als etwas Reales vorhanden sein. Denn dasjenige, was sich in zwei verschiedenen einzelnen Dingen wirklich in verschiedenem Grade vorfindet, kann nicht die Natur dieser Dinge selbst sein. Die Schönheit eines Mannes ist offenbar nicht die menschliche Natur oder Wesenheit, welche in zwei Männern von verschiedener Schönheit doch ganz dieselbe ist. Wenn also der eine schöner ist als der andere, so ist Schönheit sowohl in dem einen wie in dem anderen vorhanden: aber der eine ist nicht schön durch die Schönheit des anderen und auch nicht schön durch seine Natur als Mensch, sondern nur dadurch, dass Schönheit in ihm ist. Schönheit ist aber auch in dem anderen, und beider Schönheit ist wahre Schönheit und dennoch nicht ein und dieselbe; sondern beider Schönheit ist nur etwas von der Schönheit, die als solche ihrem Sein nach nichts andres als Schönheit ist. Diese aber ist das Maximum innerhalb der ganzen Gattung von Schönheit: d. h. sie ist nicht das besondere schönste Ding unter allen besonderen schönen Dingen; sondern sie ist das, was am meisten der ganzen Sein nach schön ist, also das an sich Schönsein und nichts anderes als Schönsein. In den verschiedenen Gattungen von Dingen sind daher diejenigen Seinsvollkommenheiten zu betrachten, wodurch diese Gattungen erst als solche dem Sein nach gebildet werden: z. B. das Subsistiren der Körper, das vegetative Leben der Pflanze, die intellectuelle Natur des Menschen. In allen diesen Gattungen ist aber nicht das vollkommenste Ding Ursache der übrigen, also nicht das, was am meisten Körper ist, oder derjenige, der am meisten Mensch ist; sondern immer das Maximum der betreffenden Seinsvollkommenheit selbst: so muss z. B. der höchste Intellect, der an sich ist, jeden Grad der Intellectualität in den intellectuellen Dingen in irgend einer Weise der Ursächlichkeit hervorgebracht haben.

2. Das Seinsmaximum innerhalb einer bestimmten Gattung des Seins ist also die Ursache, weshalb dieses Sein den Dingen in verschiedenem Grade zukommt, insofern die Dinge nämlich dieses Sein in verschiedener Weise in sich aufnehmen, so dass es dann in verschiedenem Grade in ihnen existirt. Was aber von den einzelnen Gattungen des Seins gilt, muss ebenso von den höheren wie niederen Gattungen gelten, also auch von dem höchsten und allgemeinsten Umfange des Seinsbegriffes, obwohl derselbe nicht mehr Gattung ist: und dies um

mehr, als er nur ein analoger Begriff ist und eben deshalb ganz allgemein ist und keine von ihm verschiedene Unterscheidung in der ganzen Reihe des Seins zulässt. (Vgl. I, 59. 61.) Es gibt also in Bezug auf das Sein an sich ebenso Gradunterschiede in den Dingen. Jedes Ding ist, abgesehen von seiner bestimmten Wesenheit und seinen besonderen Seinsvollkommenheiten, ausserhalb des absoluten Nichts: es ist, und es hat, insofern es ist, ein Sein, und ist insofern selbst ein Seiendes. Und weil die Dinge verschieden sind, ist ihr Sein selbst dem Seinsgrade oder der Seinsintensität nach verschieden. Daher ist ein Ding dem blossen Sein nach mehr als ein anderes, es hat mehr Sein oder mehr Seinsinhalt, mehr Entität als ein anderes: und das ist durch die erfahrungsmässige Induction aus dem Gradunterschiede der Gattungsvollkommenheiten erwiesen, die ja alle als Realitäten ein Sein haben. Diejenigen Dinge, welche weniger Sein haben als andere, können dieses Sein nicht in sich selbst verursachen, sondern sie haben es von demjenigen Princip, an welchem alles Seiende als solches einen Antheil hat, oder von dem alles Seiende als solches das hat, was es ist, nämlich das Sein selbst. Es muss also auch in der ganzen Reihe des Seins ein Sein geben, welches die Ursache alles Seienden innerhalb der ganzen Seinsreihe ist, und welches deshalb selbst das Seinsmaximum ist, nämlich das an sich Sein oder das Seiende schlechthin, was dem Sein nach gar nicht mehr von etwas anderem verursacht ist, sondern das Sein aus sich selbst hat und nichts als reinstes vollkommenstes Sein ist und ebendeshalb höchste Ursache jedes anderen Seienden wird, sofern dieses letztere überhaupt irgend ein Sein hat. (Th. 1. 2. 3; c. gent. 2, 15. Vgl. Aug. civ. Dei 8, 6; Enarr. in ps. 26 n. 8. Anselmus Cant. Monol. c. 1—4.)

§ 5. Der Ursprung der Ordnung.

1. Ordnung ist die Einheit einer Vielheit. Ihr Begriff schliesst irgend eine Zustandsweise des Früheren und Späteren, eine Unterscheidung und einen Ursprung ein. Die geordneten Theile sind nicht einzeln das Ganze der Ordnung. Ihr Verhältniss zu einander bildet erst die Möglichkeit ihres Zusammengehörens, und das ist die Relation, die sie zu einem Prinzip besitzen, wie z. B. die gegenseitige Beziehung von Ursache und Wirkung. Wegen dieser Beziehung reden wir von einem Früheren und Späteren. Ordnung ist also die Vereinigung einer Vielheit wegen der in den einzelnen Gliedern enthaltenen Relation zu einem Princip. Insofern sie eine Einheit ist, muss sie ein Sein haben. Daher erlangen die nicht einfachen Dinge durch die naturgemässe Ordnung ihrer Theile die Einheit und das Sein. (Vgl. Th. 2. 2^{ae} 26. 1 et 6; 58. 4. Augustinus de civ. Dei 19, 13 n. 1; de musica 6, 8 n. 20; de moribus Manich. 2, 6 n. 8. Vgl. auch Palmieri, Jnstit.

philos. 1874 vol. I. p. 522 sq.) Das Verhältniss eines Dinges zum anderen wird aber als solches nicht mehr durch die Sinne wahrgenommen, weil diese nur das Einzelne als solches erkennen; während das Verhalten selbst als eine Proportion begrifflich schon etwas Drittes ist, was die beiden ersteren voraussetzt und deshalb die Bedeutung von etwas Allgemeinem hat. Als solches kann es aber nur vermittelst der Abstraction erkannt werden, nämlich insofern es allein ohne das Einzelne und Besondere, was ihm zu Grunde liegt, aufgefasst wird. Dies kann nur der für das Allgemeine angelegte Intellect leisten. Darum ist die Ordnung zuerst in den Dingen, und daraus erkennen wir sie erst vermöge des Intellects. Die reale Ordnung, welche unter hervorgebrachten Dingen stattfindet, muss daher ebenfalls im Sein hervorgebracht sein. Diejenige bewirkende Ursache, welche an sich eine solche Ordnung hervorbringt, indem sie den Gliedern derselben die allererste Anlage zur Ordnung als eine Seinsbestimmung verleiht, setzt daher immer schon eine Erkenntniss dieser Ordnung voraus; denn jede Ordnung als solche beruht auf einer Relation, die also ein von ihrem Subject verschiedenes Ding erfordert und voraussetzt, so dass die für das Einzelne bestimmte Kraft die Relation als solche nicht an sich verursachen kann.

2. Es gibt eine Ordnung in der Welt. Die Dinge bethätigen sich und äussern so ihre Ursächlichkeit. Die Körper selbst bethätigen sich und verfolgen dabei die Zwecke der Natur. (II, 81 f. 92 f.) Die Thätigkeit der Körper bewirkt nämlich eine reale Seinsverwirklichung, somit eine Seinsvollkommenheit oder das Gute, welches als solches die Bedeutung des Zweckes hat und deshalb irgendwie als Zweckursache wirken muss. Dass aber eine solche zweckmässige Naturordnung wirklich und unabhängig von unserem Denken existirt, erweisen wir durch die constante Wirksamkeit der Naturkräfte, vermittelst deren die Körper thätig sind; denn sie erreichen entweder immer oder doch in der meisten Fällen ihren Zweck, indem sie auf ein und dieselbe Weise wirkend das, was das Beste ist, hervorbringen, insofern sie durch ihre constante Thätigkeit die ihnen mögliche höchste Seinsverwirklichung und Vollkommenheit erlangen. Daher können sie nicht durch blossen Zufall diesen Zweck, der ja eben das allgemeine Gute ist, erreichen, sondern es muss das als Zweck wirkende Gute irgendwie vor seiner Realisirung beabsichtigt gewesen sein; denn ohne Vorhandensein eines Zweckes als solchen würden die Thätigkeiten der Körper nicht als Mittel zum Zwecke, nämlich zur Einheit der Vielheit in der ganzen Natur, dienen können. Die Körper entbehren aber der Erkenntniss. Also können sie in ihrem Thätigsein nur insofern nach einem Zweck handeln oder nach einem Ziele streben, als sie von einem erkennenden und intelligenten Princip auf den Zweck hin gerichtet werden wie der Pfeil vom Schützen auf das Ziel. Aus der Realität der Naturordnung folgt die Realität der Zwecke, ohne welche die Naturordnung nicht

existiren würde. Aus der Realität der Zwecke aber folgt, dass es ein intelligentes Seiendes geben muss, von welchem alle materiellen Dinge und überhaupt alle Dinge in der Welt auf ihren Zweck hingeordnet werden. (Vgl. Th. Met. 6. lect. 3. Kaufmann, die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles, Luzern 1883.)

3. Ob dieses erste Princip, welches die Leitung der Welt besorgt, oder welches Ursprung der Ordnung ist, selbst endlich ist, geht aus der bisherigen Untersuchung noch nicht hervor. Wohl aber steht fest, dass es ein solches Seiendes gibt, und dass dieses ausserhalb der ganzen Reihe der in der Naturordnung enthaltenen Dinge existirt. (Th. 1. 2. 3. Vgl. Ming, American Cath. Quarterly Review, April 1881 p. 242—248.)

§ 6. Das Dasein Gottes.

1. Als Resultat der bisherigen Untersuchung folgt erstens, dass es einen realen Ursprung der Bewegung im weitesten Sinne gibt. Dieser Ursprung der Bewegung ist ein wirklich existirendes Seiendes, absolut verschieden von jedem beweglichen oder veränderlichen Seienden, aber jedenfalls dasjenige, von welchem alle Bewegung in den Dingen ausgeht: das erstbewegende Princip. Zweitens: es gibt eine wirklich existirende erste bewirkende Ursache. Drittens: es gibt wirklich ein absolut nothwendiges Seiendes. Viertens: es gibt wirklich ein Seiendes, welches das am meisten Seiende ist. Fünftes: es gibt wirklich ein intelligentes Princip der ganzen Weltordnung. Betrachtet man diese fünf real existirenden Eigenschaften näher, so ergibt sich ein Zusammenhang unter ihnen in Bezug auf ihr Subject. An sich haben wir nur beweisen können, dass es fünf solche reale Eigenschaften gibt. Allein die zweite dieser Eigenschaften ist so beschaffen, dass ihr Seinssubject identisch mit dem Seinssubject der ersten sein muss. Die Bedeutung der ersten realen bewirkenden Ursache kann nur einem real existirenden Princip zukommen: dies kann aber kein anderes sein als dasjenige, welchem es zukommt, selbst Ursprung aller Bewegung zu sein. Denn die Ursächlichkeit der ersten bewirkenden Ursache ist selbst das erste Princip einer Veränderung und somit einer Bewegung, die in den Dingen vor sich geht. Wenn also der erste Ursprung aller Bewegung einerseits und die erste bewirkende Ursache andererseits Realitäten sind, die wirklich existiren, wie bewiesen ist, so müssen sie beide einem und demselben Subjecte zukommen. Ferner ist das nothwendig Seiende, wie gezeigt, die einzige hinreichende bewirkende Ursache alles contingenten Seins der Dinge der Erfahrungswelt. Also muss das Subject, welchem das absolut nothwendige Sein zukommt, dasselbe sein wie dasjenige, was die Eigenschaft der ersten bewirkenden Ursache bezüglich alles Seienden besitzt. Weiter muss dasjenige Subject, dem das Seinsmaximum zukommt, und dasjenige, dem

allein die Seinsnothwendigkeit zukommt, ein und dasselbe sein; denn das Seinsmaximum ist das Sein, das nicht in etwas aufgenommen und dadurch begrenzt ist: es ist also nur demjenigen Subjecte eigen, welches sein Sein nothwendig besitzt und nicht anders als durch sich sein kann. Endlich kann der Ursprung aller Ordnung, der nur in einem intelligenten Subject gesucht werden darf, allein in demjenigen Subjecte gefunden werden, welchem das Seinsmaximum eigen ist; denn Intelligenz ist selbst die höchste Stufe des Lebens und deshalb der höchste Grad des Seins in der ganzen Reihe der dem Sein nach vollkommenen Dinge. Also ist die Identität des Subjectes dieser fünf realen Eigenschaften erwiesen. Weiter schliessen wir daher aus der Realität dieser Eigenschaften auf das reale Vorhandensein oder die Existenz des ihnen nothwendig unterliegenden identischen Subjectes. Also existirt wirklich ein Seiendes, welches alle fünf genannten Eigenschaften besitzt. Dieses Seiende ist aber dasjenige, welches dem allgemeinen Begriffe von der Gottheit allein entspricht: etwas, was nicht vollkommener gedacht werden kann. Also ist die Realität der Gottheit oder die Wirklichkeit des göttlichen Seins und, concret ausgedrückt, die Wirklichkeit des göttlichen Seienden oder die Existenz Gottes erwiesen.

2. Der Beweis für das Dasein Gottes ist also aus den Beweisen für die Existenz der fünf Eigenschaften abgeleitet. Die fünf Beweise für die Eigenschaften können und sollen daher einzeln nicht als Beweise für das Dasein Gottes gelten; denn sie beweisen einzeln für sich noch nicht die Realität eines Wesens, das unserem allgemeinen Begriffe von der Gottheit entspricht. Zusammen beweisen sie dagegen direct die Existenz eines solchen Subjectes mit höchster metaphysischer Gewissheit. Insofern ein Beweis für die Wahrheit, die sich aus ihm nothwendig ergibt, bestimmt und angelegt ist, verhält er sich zu ihr ähnlich wie das Wahrnehmungsvermögen zu seinem Gegenstande, der ein mehrfacher ist; denn man muss z. B. bei den äusseren Sinnen den besonderen Gegenstand der Wahrnehmung von dem unterscheiden, welcher nur zufällig bei der Wahrnehmung des besonderen Gegenstandes mitwahrgenommen wird. (II, 185.) Der ganze Beweis, welcher aus den fünf Einzelbeweisen zusammengesetzt ist, schliesst in seiner Einheit direct und an sich nur auf die Realität jener fünf Eigenschaften. Seine Kraft erstreckt sich jedoch noch weiter; denn er schliesst ebenso direct, aber nicht an sich, sondern nur zufällig und doch nicht minder richtig, auf die Realität des Subjectes, an welchem jene fünf realen Eigenschaften vorkommen. Die Realität dieses Subjectes ist daher für diesen Beweis nur die Wahrheit, die er zufällig mit seinem besonderen Gegenstande zugleich wahrnimmt. Er schliesst also noch direct auf das Dasein Gottes, aber nur insofern Gott dasjenige Subject ist, welches jene fünf Eigenschaften besitzt. Daraus schliessen wir weiter durch einen neuen Beweis direct auf das Dasein Gottes, insofern er wahrhaft Gott ist.

nämlich direct auf die Realität jenes Subjectes der fünf Eigenschaften, weil sie wahrhaft göttliche Eigenschaften sind. Also ist dieser letzte Beweis noch nicht ausdrücklich im ersten enthalten. Einzeln für sich genommen kommt daher diesen fünf Beweisen nur Wahrscheinlichkeit zu, wenn sie direct auf das Dasein Gottes bezogen werden, während sie bezüglich des realen Vorkommens jener einzelnen Eigenschaften vollste Wahrheit und Gewissheit besitzen. (Vgl. Caietanus in Th. 1. 2. 3.) Deshalb nennt Thomas von Aquin jene fünf Einzelbeweise auch nur fünf Wege, auf denen man zum Beweise für das Dasein Gottes gelange, und er selbst betritt diese Wege nacheinander. Nachdem er die Realität des ersten bewegenden Princips bewiesen, sagt er nur: et hoc omnes intelligunt Deum; von der ersten bewirkenden Ursache sagt er: quam omnes Deum nominant. Bei dem dritten Beweise fehlt in den ältesten Handschriften, denen die neue Pariser Ausgabe von Fretté und Maré folgt (Thomae Aq. opera omnia, Vivès, 1882), jeder derartige Zusatz. Beim vierten und fünften Beweise sagt er: et hoc dicimus Deum. Niemals schliesst er aber bei diesen einzelnen Beweisen formal auf das Dasein Gottes; denn niemals sagt er: et hoc est Deus. (Th. 1. 2. 3.) Auch in der philosophischen Summa sagt er im 14. Capitel des ersten Buches: procedamus ad ponendum rationes, quibus philosophi Deum esse probaverunt, und spricht das Ergebniss dieser Untersuchung im folgenden Capitel so aus: ostenso igitur, quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet eius conditiones investigare. Hier ist also Gott der Gegenstand der einzelnen Beweise, nur insofern Gott das erste Seiende ist, aber nicht im formalen Sinne der Gottheit. Von dieser Bedeutung der einzelnen Beweise hat Schneider in seiner verdienstlichen Abhandlung über die natürliche Erkenntniss Gottes nach Thomas von Aquin nichts gesagt. (Natur Vernunft Gott, Regensburg 1883.) Ausser diesem einen Beweise gibt es keinen anderen wahren oder philosophischen Beweis; denn er müsste von dem Standpuncte der metaphysischen Abstraction geführt werden: und das ist nur in dem gegebenen Beweise der Fall. Alle andren Gründe sind mehr oder weniger populär, und müssen, wenn sie streng philosophischen, d. h. metaphysischen Werth haben sollen, auf den gegebenen wahren Beweis zurückgeführt werden können, den sie in der That alle voraussetzen. So setzt z. B. der Beweis, der aus der Übereinstimmung des Menschengeschlechtes geführt zu werden pflegt, schon voraus, dass diese allgemeine Übereinstimmung ein sicheres Zeichen der Wahrheit sei. Dies gilt aber nur insofern, als der allgemeine Irrthum in diesem besonderen Falle gegen die Naturordnung verstossen würde. Dabei wird aber die Sicherheit und somit ein reales Princip der Naturordnung schon vorausgesetzt, und darauf gründet sich die ganze Beweisführung, die deshalb nicht als ein besonderer philosophischer Beweis gelten darf. (Th. 1. 60. 1 ad 3.) Der sogenannte psychologische Beweis, wie ihn Augustinus aus der Unvollkommenheit der menschlichen

Seele in der Ordnung des Erkennens führt, indem er daraus auf d Realität eines vollkommenen Seins in derselben Ordnung schliesst, nur ein besonderer Fall des vierten Beweises und deshalb kein neu Beweis. (Aug. Q. 83 q. 45; de lib. arb. 2, 6. Vgl. Nourrisson, Philosophie de Saint Augustin, Paris 1866 I, 253.)

3. Die Ordnung des geführten Beweises ist vollkommen. W haben analytisch aus den Wirkungen, die wir im endlichen Sein e kennen, also aus der Natur des ganzen hervorgebrachten Seins z ersten Ursächlichkeit aufzusteigen. Deshalb fangen wir mit der Betra tung der Bewegung an, welcher die Körper unterliegen; denn un Erkenntniss und unser Wissen beginnt mit der Erfahrung, die wir du die sinnliche Wahrnehmung aus der materiellen Welt gewinnen: Bewegung ist aber die allgemeinste Thätigkeit der Körper. (II, 8: Darum ist der erste Beweis für uns der leichteste und eben dest der erste; er ist zugleich der klarste, weil wir dabei ganz auf Boden der sinnlichen Erfahrung stehen. Daher sagt der Aquina Prima et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Der e Beweis wird daher aus dem an der Bewegung gefundenen allgeme Begriffe der Ursächlichkeit geführt; und mit Recht, weil die Bew als solche in ihrer weitesten Bedeutung in allen Arten des ursäc thätigen Seins vorkommen kann. Wegen seiner Allgemeinheit ist di Beweis auch das Princip der übrigen vier Beweise, die sich auf besonderen Arten der Ursächlichkeit stützen; denn die letzteren e halten alle den allgemeinen Begriff der Ursächlickeit als einen Gattu begriff im analogen Sinne. Insofern der erste Beweis das Princip übrigen ist, enthält er dieselben der Anlage nach; und so dürfte sogar sagen, dass er den ganzen Beweis für das Dasein Gottes enthi aber nur in unvollkommener Weise und noch nicht als einen wirk vollendeten Beweis. Der zweite Beweis erstreckt sich auf die tha oder bewirkende Ursächlichkeit, die wir zuerst von allen Arten Ursachen aus der Veränderung, nämlich dem Werden und Verg in der materiellen Welt abstrahiren. Darauf folgt erst die Erkenn der materiellen Ursächlichkeit, auf welcher der dritte Beweis r denn aus der Erkenntniss des stofflichen Princips gewinnen wir Begriff des contingenten Seins, was aus sich weder zum Sein noch Nichtsein determinirt ist. Weiter folgt die Erkenntniss der forma Ursächlichkeit, wozu auch die vorbildliche Ursache gehört (I, 1 darauf ruht der vierte Beweis, der aus den verschiedenen Graden realen Vollkommenheiten der Dinge auf ein am meisten Seiendes schl was das Urbild aller Vollkommenheiten ist. Endlich gelangen w der analytischen Betrachtung zur Erkenntniss des Zweckes, we das Letzte in der Verwirklichung ist; und auf dem Begriffe der Zwe ursache ruht der letzte Beweis. Somit bewegt sich der eine meta sische Beweis für das Dasein Gottes von der sinnlichen Erfahrung

e verschiedenen Arten der Ursächlichkeit hindurch, indem er das ınze Gebiet der Metaphysik durchmisst, und schliesst deshalb in wahr- ıft metaphysischer Kraft und Gewissheit. In dieser Ordnung liegt e Vollkommenheit des Beweises, der deshalb ein einziger ist, und aus ım man keinen Theil hinwegnehmen darf, ohne das Ganze zu zerstören, ıs das grösste Kunstwerk des menschlichen Verstandes ist.

„It is true, that a little Philosophy inclineth a Man's Minde to Atheisme; ıt deepth in Philosophy, bringeth Men's Mindes about to Religion: For while e Minde of Man, looketh upon the Second Causes Scattered, it may sometimes ıt on them, and goe no further: But when it beholdeth, the Chaine of them, ınfederate und Linked together, it must needs flie to Providence and Deitie."
(Francis Bacon, of Atheisme, ed. London 1625.)

Drittes Capitel.

Die Natur des göttlichen Seins.

„Πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας"
Hesiod

„Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός."
Heraclit

Aus der Erkenntniss der Seinsweise eines Dinges schreiten wir zur Erkenntniss seines Wesens vor. Auf die Erkenntniss der Wirklichkeit des göttlichen Seins folgt daher die Untersuchung seiner Natur. Die Wesenheit des göttlichen Seins wird zunächst an sich und darnach den in seinem Begriffe liegenden allgemeinen Eigenschaften betrachtet. Das Wesen des göttlichen Seins an sich betrachtet nöthigt zu einer doppelten Untersuchung: erstens ist anzugeben, wodurch das göttliche Wesen sozusagen innerlich im Sein gebildet wird oder besteht; zweitens ist der vollkommenste Seinszustand der Existenz zu bestimmen, welcher dem göttlichen Wesen zukommt und die Persönlichkeit desselben genannt wird. Die allgemeinen Seinseigenschaften des göttlichen Wesens sind Einheit, Wahrheit und Güte. Weil aber die Schönheit eine auf Wahrheit und Güte folgende Eigenschaft des Seins, und zwar eine Eigenthümlichkeit der Güte selbst ist, so muss auch die Schönheit des göttlichen Seins erklärt werden. Daher zerfällt das dritte Capitel in sechs Paragraphen: 1. das Wesen des göttlichen Seins; 2. Die Persönlichkeit des göttlichen Seins; 3. die Einheit des göttlichen Seins; 4. die Wahrheit des göttlichen Seins; 5. die Güte des göttlichen Seins; 6. die Schönheit des göttlichen Seins.

§ 1. Das Wesen des göttlichen Seins.

1. Zur Erkenntniss des unendlichen Seins, welches das göttliche ist, gibt es drei Wege. Erstens kann man aus allen erfahrungsmässig bekannten Wirkungen auf die Natur der dieselben hervorbringenden Ursache schliessen; denn jene Wirkungen sind als solche ihrer Natur nach erkennbar und in ihrer Bestimmtheit dem Sein nach das Zeichen

woran die Seinsbestimmtheit ihrer Ursache offenbar wird. Indem wir also aus der Betrachtung der Welt auf die erste bewirkende Ursache schliessen, gelangen wir zur Erkenntniss des göttlichen Wesens auf dem Wege der Ursächlichkeit. Zweitens schliessen wir alles, was erfahrungsmässig eine Unvollkommenheit des Seins besagt, vom Begriffe des am meisten und deshalb am besten Seienden aus. So gelangen wir auf dem Wege der Verneinung zu einer positiven Erkenntniss von dem, was das göttliche Sein ist. Dass aber dieser negative Weg zu einer wahren Wesenserkenntniss führen kann, folgt daraus, dass jede Verneinung die Natur des Gegenstandes, von dem diese Verneinung ausgesagt wird, für unsere Erkenntniss mehr beschränkt und daher auch genauer bestimmt. Eine Verneinung wird daher durch eine andere Verneinung noch weiter bestimmt, so dass die verschiedenen Verneinungen sich gewissermassen wie positive Unterscheidungsmerkmale bezüglich der Weise unseres Erkennens verhalten. Da nämlich nach dem allen Wissenschaften gemeinsamen Grundsatze, der aus dem Seinsbegriffe folgt, das Seiende nicht zugleich anders sein kann, oder mit anderen Worten, da Sein und nicht Sein sich gegenseitig ausschliessen, so muss jede negative Erkenntniss eines Dinges das Sein des Gegentheils behaupten. Wenn also a, von dem wir wissen, dass es existirt und also etwas ist, nicht gleich b ist, so sind alle Dinge, die gleich b sind, von a ausgeschlossen. Der Umfang der für a möglichen Merkmale ist daher um b vermindert, und deshalb ist auch die Möglichkeit eines Irrthums in der Beschreibung von a um die Quantität þ verringert. Drittens setzen wir uns den Begriff des am meisten Seienden aus den einzelnen uns erfahrungsmässig bekannt gewordenen Seinsvollkommenheiten zusammen, nachdem wir alle Mängel und Unvollkommenheiten an ihnen verneint haben. So gelangen wir zu einer Erkenntniss des göttlichen Wesens auf dem Wege der Behauptung, indem wir es als dasjenige erkennen, was alle anderen Dinge im Sein übertrifft. Die auf diese dreifache Weise gewonnene Erkenntniss kann natürlich nicht ein intuitives Wissen sein, weil sie aus der Erfahrung durch Folgerung zu Stande kommt. Ebensowenig ist sie adäquat; denn das unendliche Sein kann als solches, d. h. in seiner unendlichen Fülle, nicht von einem endlichen Intellect aufgenommen werden. Dennoch genügt jene dreifache Erkenntniss, um das Wesen des unendlichen oder göttlichen Seins von jedem anderen Wesen zu unterscheiden; denn aus der Wirkung lässt sich sowohl die Existenz ihrer Ursache wie auch die Natur derselben irgendwie mit Bestimmtheit erkennen (I, 181). Diese Erkenntniss des göttlichen Wesens ist daher eine solche, welche unter den Begriff wahrer wissenschaftlicher und zwar metaphysischer Erkenntniss fällt. (I, 20.) Weil aber das unendliche Sein nicht zu den Kategorien gehört, — denn diese sind nur Eintheilungen des innerlich dem Sein nach begrenzten und beschränkten und deshalb endlichen Seins —, darum können wir in

unserer Erkenntniss vom göttlichen Wesen keine specifische Unterscheidung desselben von anderen Wesen gewinnen und es ebensowenig im strengen Sinne definiren. Nur das, was in den Kategorien enthalten ist, lässt eine Unterscheidung nach Gattung und Art zu und dadurch eine Definition. Andererseits ist das göttliche Wesen auch nicht etwas Transcendentales im Sinne derjenigen Seinseigenschaften, welche durch alle Kategorien hindurchgehen, indem sie sich in allen Arten und Gattungen des Seienden vorfinden. Transcendental in diesem Sinne kann das göttliche Wesen nicht sein; denn, wie es auch beschaffen sein mag, es ist jedenfalls das erste und am meisten Seiende und deshalb durch sich selbst in seiner absoluten Seinsfülle von jedem der Kategorie nach bestimmten und deshalb hervorgebrachten und dem Sein nach beschränkten Seienden ganz und gar verschieden. Da wir unsere Erkenntniss vom göttlichen Sein nur auf dem Wege der Folgerung aus den erfahrungsmässig erkannten Wirkungen des göttlichen Seins innerhalb der ganzen Linie des hervorgebrachten Seins gewinnen können, indem wir aus den Phantasiebildern der körperlichen Dinge unsere Idee vom göttlichen Sein bilden, so müssen wir das göttliche Sein in einer den Kategorien wenigstens analogen Weise auffassen. Weil nämlich das Sein der ersten und allgemeinsten hervorbringenden Seinsursache das Allerrealste ist, müssen wir es als etwas Bestimmtes nach der Analogie einer Substanz auffassen, indem wir alle Unvollkommenheiten des kategorischen Substanzbegriffes daran verneinen und nur die realen Seinsvollkommenheiten desselben betrachten.

2. Insoweit eine Erkenntniss des göttlichen Seins für uns möglich ist, müssen wir sie auch als Erkenntniss vom Wesen des göttlichen Seins gelten lassen. Daher ist die Frage nothwendig zu beantworten, worin das göttliche Wesen besteht. Zur Lösung dieser schwierigen Frage ist vorab Folgendes zu bemerken. 1) Das Sein, welches wir vom göttlichen Sein aussagen, wird nach Analogie des innerhalb der Welt vorfindlichen und deshalb hervorgebrachten und endlichen Seins erkannt und benannt. Das erste Seiende ist zugleich das am meisten Seiende, welches die höchste Fülle des ganzen realen Seinsinhaltes nicht blos als eine Eigenschaft besitzt, sondern ganz und gar selbst ist: es ist das Maximum des denkbar und wirklich möglichen realen Seinsgehaltes. Nach diesem Maasstabe gemessen ist jedes hervorgebrachte Sein nur ein ganz unvollkommenes reales Abbild des Seinsmaximums und vielmehr ein Nichtsein als ein Sein im Sinne des Maximums von Sein. Daher kann der Begriff von Wesen und Wesenssein, den wir aus den Kategorien und zwar aus der Substanzkategorie hernehmen, auch nur in rein analogem Sinne vom göttlichen Sein verstanden werden. Der Begriff eines Wesens des göttlichen Seins ist also nur eine Auffassungsweise, die wir aus der Erfahrung der endlichen Dinge auf das göttliche Sein übertragen. 2) Unter dem Wesen eines Dinges verstehen wir

dasjenige, was wir zuerst in einer Sache mit dem Intellect erfassen und zwar so, dass es das Realste und Vollkommenste dieser Sache ist. Daher erfassen wir es zugleich auch als den sachlichen Grund aller Eigenschaften, welche dieser Sache zukommen. Durch die Erkenntniss des Wesens wird daher die Sache selbst sofort an sich erkannt und demgemäss von jeder anderen Sache unterschieden. (I, 46—48.) Unsere Erkenntniss des göttlichen Wesens entspricht der Weise unseres Intellects, der keine intuitive Anschauung besitzt, sondern seine eigenthümliche Erkenntniss aus der Erfahrung schöpft. (II, 219.) Bei der Frage nach dem Seinsgrunde des göttlichen Wesens, wodurch es das ist, was es ist, muss man daher das göttliche Wesen in seiner objectiven Realität von der uns eigenthümlichen subjectiven Erkenntniss desselben genau unterscheiden. Sofern die göttliche Wesenheit an sich als etwas Wirkliches in Betracht kommt, kann die Frage nach ihrem realen Grunde gar nicht aufgeworfen werden; denn wegen der absoluten Einheit und Einfachheit der unendlichen Seinsfülle ist alles und jedes, was wir darin als ein bestimmtes Sein durch besondere Ideen erkennen, selbst dasjenige, wodurch die göttliche Wesenheit als solche bestimmt wird; weil eben alle Seinsvollkommenheiten im göttlichen Wesen sachlich und wirklich ein und dasselbe Seiende sind. Nur insofern, als das göttliche Sein von uns erkannt und erfasst wird, ist die Frage berechtigt: was vertritt für unsere Erkenntnis die Stelle des specifischen Unterschiedes im göttlichen Wesen? Aber auch so bedarf die Frage noch einer genaueren Bestimmung. Wenn wir von der Wesensbestimmung des göttlichen Seins reden, so fragen wir nicht nach dem Unterschied des nichthervorgebrachten Seins von jedem verursachten Seienden; ebensowenig sprechen wir vom göttlichen Wesen in einem weiteren und noch nicht vollständig bestimmten Sinne; sondern wir reden vom göttlichen Wesen als demjenigen bestimmten Sein, dessen Existenz wir aus den fünf Eigenschaften, die zusammen nur in einem einzigen Subject vorkommen können, abgeleitet haben. Sofern nämlich der Seinsbegriff in allen Unterschieden und Zustandsweisen der im Sein hervorgebrachten Dinge enthalten ist (I, 61), — weil alles, was ihnen wirklich zukommt, ein Sein ausserhalb des Nichts und ausserhalb der Gedankenwelt hat —, ist dieser Seinsbegriff der hervorgebrachten Dinge in seiner Transcendenz ein analoger. Wird daher nach dem gefragt, was diesen transcendentalen Seinsbegriff eigentlich zu Stande bringt, so erkennen wir aus der Antwort noch immer nicht, wodurch das Wesen eines bestimmten hervorgebrachten Seienden gebildet wird. Das transcendentale Sein ist wesentlich das aus einer Seinsanlage und ihrer Verwirklichung metaphysisch zusammengesetzte Sein: und dieser reale Wesensgrund ist selbst ein transcendentaler, weil er eben Seinsgrund ist. Ähnlich kann man bezüglich des göttlichen Seins nach dem Wesensgrunde suchen, der sich zu allen Eigenschaften des göttlichen Seins gewissermassen

transcendental verhält und sie alle zu dem macht, was sie sind, nämlich zu Eigenschaften des unendlichen Seins. In diesem Sinne kann man sagen, der reale Wesensgrund des göttlichen Seins liegt für unsere Erkenntniss, welche von den Wirkungen auf die Ursache schliesst, in der Selbstexistenz des göttlichen Seins (aseitas), wonach es aus sich und durch sich selbst existirt als das aus sich Seiende, ens a se. Der Begriff des aus oder von sich selbst Seienden bezeichnet das seiner ganzen Wesenheit nach Seiende, dem daher die reale Existenz mit Nothwendigkeit zukommt. Der ganze Seinsgehalt des göttlichen Wesens ist aber so beschaffen. Alle für unsere Erkenntnissweise unterschiedenen Seinsformen oder Seinsvollkommenheiten des göttlichen Seins, wie z. B. der reale Ursprung der Bewegung, die erste bewirkende Ursache u. s. w. enthalten jenen Begriff des aus sich Seins als nothwendige Aussage. Daher besagt jener Begriff des aus sich Seins nur den Unterschied des göttlichen Seins von jedem realen nichtgöttlichen Sein, welches im Sein hervorgebracht ist und somit den Seinsgrund nicht nothwendig in sich selbst besitzt. Das aus sich selbst Sein kann also eine Verneinung ausdrücken, nämlich des Seins, welches von einer anderen realen Ursache abgeleitet ist und von ihr wirklich abhängt. In diesem Sinne ist es eine bezüglich des ganzen göttlichen Wesens transcendentale oder allgemeine Bestimmung des göttlichen Seins, wodurch wir die letztere nur von dem hervorgebrachten endlichen Sein unterscheiden, während wir die einzelnen Seinsvollkommenheiten des göttlichen Seins nicht aus jenem Begriffe ableiten können, denn er findet sich schon in jeder derselben vor. Man kann aber den Begriff des aus sich seienden Seins auch als die Verneinung des von einem anderen Principe abgeleiteten Seins verstehen, so dass jene Verneinung etwas Positives besagt, wonach das Subject, welches kein abgeleitetes Sein besitzt, selbst eine virtuelle Ursache oder die Seinswurzel aller seiner realen Eigenschaften ist. In diesem Sinne besagt jener Begriff wiederum nur die Wesenheit einer jeden Natur gegenüber ihren realen Eigenschaften im Allgemeinen, ohne die göttliche Natur von jeder anderen begrifflich zu unterscheiden.

3. Es handelt sich also nicht darum, wodurch wir etwas im Allgemeinen als ein Seiendes von den innerweltlichen hervorgebrachten Dingen unterscheiden; denn das in diesem Sinne gefasste Unterscheidungsprincip genügt für unsere Erkenntniss noch nicht, um das Wesen jenes Seins sowohl in sich selbst zu bestimmen als auch von jedem anderen dem Wesen nach vollständig bestimmten Sein zu unterscheiden. Es handelt sich vielmehr darum, genau zu bestimmen, worin für unsere Erkenntniss der wesentliche Unterschied der realen wirklich existirenden und deshalb jedenfalls im Sein vollkommen bestimmten göttlichen Natur besteht, indem wir wegen der Erkenntnissweise unseres auf Folgen beschränkten Intellects das göttliche Sein, ähnlich wie das uns in Erfahrung zugängliche Sein, als eine im Seinsgehalte bestimmte Wesen-

oder Natur aufzufassen genöthigt sind. Bei der Erkenntniss jeder besonderen Natur dient uns immer eine bestimmte Seinsvollkommenheit, — und zwar diejenige, die wir zuerst bei der metaphysischen Erkenntniss des Gegenstandes erfassen —, als specifischer Unterschied dieser Natur von jeder anderen Wesenheit und als der reale Seinsgrund in dieser Sache selbst, woraus ihre übrigen Seinsvollkommenheiten herfliessen. So erfassen wir bei der metaphysischen Betrachtung der menschlichen Natur die intellectuelle Thätigkeit des Schliessens als das, wodurch wir das menschliche Wesen in all seinen übrigen Lebensfunctionen als etwas durchaus von den übrigen Naturen Verschiedenes erkennen, und woraus wir alle übrigen Seinsvollkommenheiten der menschlichen Natur zweckmässig ableiten können. Dasjenige, wodurch eine Wesenheit in Bezug auf unsere Erkenntniss gebildet wird, muss also von dem Gesammtinhalte der ganzen Natur dieses Dinges begrifflich unterschieden werden und darf deshalb nicht etwas für diese Natur Transcendentales sein, was schon im ganzen Begriffe dieser Natur enthalten wäre. Ferner muss es ebenso von den übrigen Seinsvollkommenheiten dieser bestimmten Natur begrifflich unterschieden werden können, weil wir es als realen Seinsgrund für alle übrigen Vollkommenheiten derselben auffassen müssen. Unter diesen Bedingungen vertritt es die Stelle des specifischen Unterschiedes, und sobald wir es als solchen wirklich erkannt haben, erfassen wir das ganze Wesen des Dinges, soweit dieses Wesen überhaupt für uns auf eine unserem Intellect natürliche Weise erkennbar ist. Endlich muss dasjenige, wodurch das göttliche Wesen als solches für unsere Erkenntniss gebildet wird, — weil es das vollkommenste Sein und das am meisten Seiende ist —, selbst etwas durchaus Reales und daher Positives sein. Daher kann das aus sich Sein uns nicht als Wesensunterschied zur Bestimmung des göttlichen Seins dienen; denn insofern der Begriff mehr enthält, als er direct besagt, würde er die Seinsfülle und Seinsnothwendigkeit bezeichnen und damit gar nicht mehr als erste und ursprüngliche bestimmte Seinsvollkommenheit für unsere Erkenntnissweise dienen; insofern er aber ausdrücklich nur die Abhängigkeit von einer andern Seinsursache verneint, ist er als so gefasster Begriff nur negativ und deshalb ungenügend. Ebensowenig kann die Ewigkeit als metaphysischer Grundbegriff des göttlichen Seins dienen. Diese Ansicht, welche Schneider in der Abhandlung über die natürliche Erkenntniss Gottes (S. 323 f.) aufgestellt hat, beruht auf einer Verwechselung. Der eigentliche Begriff der Ewigkeit, welche das Maass für die Existenzdauer des absolut unveränderlichen Seins ist, besagt nur einen Seinszustand, der jede Succession ausschliesst. Dass dieser Zustand im göttlichen Sein nicht vom Wesen desselben real verschieden ist, folgt erst aus der Natur des göttlichen Seins, insofern es das absolut unveränderliche Sein ist und deshalb erst sein ganzes unbegrenztes Leben zusammen oder auf einmal besitzt. Für

unsere Begriffsauffassung, um die es sich hier allein handelt, ist aber der Zustand einer Sache nicht das Wesen derselben. Insofern also die Ewigkeit im strengen Sinne als Seinszustand hier gebraucht wird, würde man damit zur ersten Ansicht, die auch Schneider mit Recht verwirft, zurückkehren; denn der Seinszustand gehört zum Sein der Sache selbst, woran er sich findet, also hier zur Existenz des göttlichen Wesens, gibt daher das Wesen als solches noch nicht an. Nimmt man dagegen aus dem Begriffe der Ewigkeit das heraus, worauf der Zustand sich bezieht, nämlich die Natur des durch ihn gemessenen Seins, so wird eben das Letztere, aber nicht mehr die Ewigkeit als solche darunter verstanden. In diesem Falle kommt man aber thatsächlich dazu, den Begriff des vollkommensten Lebens, und nicht den Begriff des Maasses seiner Dauer als metaphysischen Grundbegriff des göttlichen Seins aufzustellen.

4. Das göttliche Sein ist dasjenige, welches als das erste Bewegende, als die erste bewirkende Ursache, als das nothwendig Seiende, als das Maximum des Seins und als der Ursprung der Ordnung existirt. Das göttliche Sein ist daher das vollkommenste Seiende in der ganzen Reihe des Seins. Dasjenige also, was für unsere Erkenntniss das göttliche Wesen als solches bildet, kann nur im vollkommensten Grade des Seins gefunden werden. In der Stufenreihe des Seins ist aber das Leben als eine reale Seinsvollkommenheit und als Seinsbethätigung vollkommener als die Seinsrealitäten aller unbelebten Wesen. Ebenso ist innerhalb der verschiedenen Grade des Lebens das intellectuelle Leben die vollkommenste und deshalb auch am meisten reale oder am meisten den Seinsinhalt erschöpfende Bethätigung und Verwirklichung. Das intellectuelle Erkennen ist nämlich diejenige Lebensfunction, wodurch das Subject sich selbst in der Weise bethätigt, dass es ausser seinem eigenen realen Sein jedes mögliche Sein in idealer Weise selbst erlangt; dass es seinem Wesen nach unverändert bleibt und dennoch in idealer Weise die Wesenheit jedes anderen Dinges in sich aufnimmt. Das intellectuelle Leben ist daher, wenn man es in Bezug auf die Gattung dieser Thätigkeit oder Seinsbethätigung betrachtet, das vollkommenste Sein, welches überhaupt denkbar ist, weil es für das intellectuell erkennende Subject an sich keine Grenze des Seins darbietet. Dass aber das intellectuelle Leben sowohl in der menschlichen Seele wie im reinen Geiste eine Beschränkung findet, liegt nicht in der Natur des intellectuellen Erkennens, sondern in der Seinsbegrenzung der Seele und des reinen Geistes, insofern sie diese bestimmten und in ihrem realen Sein hervorgebrachten Wesenheiten sind. Das intellectuelle Leben ist also an sich betrachtet der vollkommenste Seinsgrad, den man überhaupt denken kann. Dieser Grad muss daher in unserer Erkenntniss das göttliche Wesen dem Sein nach bestimmen, weil er allein den fünf Eigenschaften des göttlichen Wesen entspricht, aus deren realem Vorkommen wir die Existenz des göttlichen Wesens erkannt haben. Näherhin verlangt aber

die specifische Unterscheidung als solche, nach der wir hier fragen, dass aus ihr das Sein aller übrigen Vollkommenheiten begriffen werde; und deshalb muss dasjenige ihre Stelle vertreten, was in der ganzen bestimmten Natur das Vollkommenste und Realste ist, was also die höchste Seinsverwirklichung jener Natur ausmacht. Das ist aber in Bezug auf das intellectuelle Erkennen das wirkliche Erkennen selbst und nicht die blosse Anlage dazu. Das göttliche Wesen ist daher als dasjenige Seiende zu bestimmen, welches am meisten und in der allerrealsten Weise immer intellectuelle Erkenntniss wirklich ausübt, d. h. das durch sich selbst subsistirende Erkennen als höchste immanente Seinsbethätigung und Seinsverwirklichung. (Vgl. Billuart in Summam Th. Aq., de Deo, diss. 2 art. 1.) So sagte schon Empedocles: Gott ist nichts als heiliger und unermesslicher Verstand, der durch seinen schnellen Gedanken die ganze Welt durcheilt. (Mullach, Fragm. phil. Graec. 1860, Emp. v. 389.) Licht und Feuer gebrauchten die alten Philosophen als Symbole zur Bezeichnung des Denkens und des göttlichen Verstandes, wie der Scholiast zu Prom. 120 erklärt: *πῦρ καλεῖται ἡ γνῶσις διὰ τὸ δραστήριον.* (Vgl. Platon. epist. 2. p. 400, b. E. v. Lasaulx, Studien des klassischen Alterthums, Regensburg 1854 S. 111 f. Grimm, deutsche Mythologie p. 704.) Clemens von Alexandria bezeugt: *πῦρ δὲ καὶ φῶς ἀλληγορεῖται ὁ θεὸς καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ πρὸς τῆς γραφῆς.* (Strom. V, 14 p. 708, 7; vgl. I, 24 p. 419, 2 sq.) Und Julian bemerkt: *πυρὸς ἀσβέστου φυλακὴν ἁπλῶς σύμβολον οἱ πατέρες ἔθεντο τῆς παρουσίας τῶν θεῶν.* (Op. p. 293, B.)

§ 2. Die Persönlichkeit des göttlichen Seins.

1. Das göttliche Sein ist ein persönliches Sein. Zur klaren Erkenntniss dieser Wahrheit soll zunächst der Begriff der Persönlichkeit, der in der allgemeinen Metaphysik erklärt ist, nochmals kurz bestimmt werden. 1) Mit dem Worte Person bezeichnen wir nicht das Wesen oder die Natur einer Sache, sondern einen Seinszustand der Sache, welcher abstract Persönlichkeit genannt wird. Dieser Seinszustand eines Dinges ist nicht die Natur oder das Wesen desselben im absoluten Sinne, denn sonst wäre der Sinn der Worte Mensch und menschliche Person derselbe. Unter dem Worte Person versteht man vielmehr das Princip der Unmittheilbarkeit oder Individualität einer Substanz, welches einer bestimmten Natur eigen ist. (Th. Q. de pot. 9 a. 6.) Natur bedeutet das Wesen einer Sache, welches durch die Definition derselben ausgedrückt wird. Person dagegen ist dieses bestimmte Ding, was in jener Natur subsistirt. Die Natur eines metaphysisch zusammengesetzten Dinges ist selbst nicht dasjenige, was so zusammengesetzt ist, denn die Menschheit als menschliche Natur ist nicht der Mensch. Der Grund liegt darin, dass in der Bezeichnung Menschheit oder Wesenheit oder

Natur nur die Wesensprincipien des Menschen enthalten sind, wodurch er Mensch ist. Dagegen sind diejenigen Principien noch nicht bezeichnet, die den Stoff bestimmen, durch welchen die Natur erst individualisirt wird: diese letzteren Principien sind nur in der Bezeichnung des individuellen Namens enthalten; denn durch jene Principien ist z. B. Socrates erst dieser bestimmte und von allen anderen unterschiedene Mensch. Der Ausdruck Menschheit schliesst in seiner Bedeutung nicht das Ganze ein, was in dem subsistirenden Dinge sich wirklich findet, und deshalb wird jener Ausdruck, da er gewissermassen nur einen Theil besagt, auch nicht von einem wirklichen Menschen identisch ausgesagt. Weil ferner nur das, was zusammengesetzt ist, als Ganzes subsistirt und das Ganze seine Theile besitzt, deshalb subsistirt nicht die Seele, sondern Socrates, und er ist derjenige, der die Menschheit oder menschliche Natur besitzt. Der Ausdruck Mensch dagegen hat zwei Bedeutungen: er bedeutet sowohl die Wesens- wie die Individuations-Principien, aber auf verschiedene Weise. Er bezeichnet nämlich die Wesensprincipien in bestimmter Weise, die Individuationsprincipien dagegen in nicht bestimmt als diese oder jene. Daher kann der Ausdruck Mensch, sofern er das Ganze bezeichnet, von Socrates ausgesagt werden und bedeutet denjenigen, der die menschliche Natur besitzt. Weil aber das unbestimmte Sein noch unvollständig ist, als ob es ein Sein der Möglichkeit nach wäre, darum kann man den Menschen nicht als das Subsistirende auffassen, sondern nur diesen bestimmten Menschen, welcher eine bestimmte Person ist. Der Begriff von Person besteht also darin, dass das Unterschiedene subsistirend ist und alles umfasst, was in der Sache real enthalten ist. Die Natur dagegen umfasst nur die Wesensprincipien. Zum Begriff der Person gehört also, dass sie alle Wesensprincipien und die individuirenden Eigenschaften zusammen umfasse. (Th. 3. D. 5 q. 1. a. 3.) 2) Zum Begriffe der Persönlichkeit gehört auch dreierlei: erstlich Subsistenz, zweitens intellectuelles Leben und drittens Individualität. Persönlichkeit ist eine besondere Existenzweise, nämlich die vollkommenste Seinsweise der Wirklichkeit, welche einer mit intellectuellem Leben begabten Wesenheit zukommen kann. Die erste Bedingung ist die Subsistenz; denn die höchste Seinsvollkommenheit im Sein der Wirklichkeit kann nur einem Seienden zukommen, welches seiner ganzen Natur nach so beschaffen ist, dass es nicht in etwas anderem, sondern in sich selbst das Sein der Wirklichkeit besitzt. Es muss also das Persönliche immer eine Substanz sein, und zwar eine solche, der nichts mehr abgeht, sondern die alles enthält, was zum vollen Substanzbegriffe gehört. Dasjenige, was im Menschen subsistirt, ist daher nicht ein substantialer Wesensbestandtheil, weder der an sich formlose Stoff noch die Seele, sondern nur das aus der Seele und dem von ihr geformten Stoffe dem Sein nach zusammengesetzte Ganze. Daher ist auch die Seele nach dem Tode im Zustande der Trennung von

ubsistenz; denn obwohl sie selbst für sich
ist und als solche in jenem Zustande
stirt, so fehlt ihr dennoch jene voll-
einsvollständigkeit abgeht, da das
Belebung ihres Leibes angelegt
Persönlichkeit, als letzte und
Wirklichkeit, eine solche
öchste Seinsvollkommen-
er Substanzen besitzt.
n der ganzen Substanz-
intellectuellen Fähigkeiten
anz ist nämlich vollkommener
wegung von innen ist eine vorzüg-
nalen Seins als die ganz an den Stoff
Bewegung. Die höchste Stufe des Lebens
e Leben, welches der menschlichen Seele und
kommt; denn dieses Leben ist das am meisten
das am besten Sein, weil es der mit intellectuellem
n Substanz allein möglich wird, mit Beibehaltung ihres
n Seins auch das Sein aller anderen Dinge in idealer Weise
gen. Darin aber liegt die grösste Fülle des Seins, wie sie
hervorgebrachten und daher nicht einfachen Sein möglich ist,
auch in der Verwirklichung des auf das Unendliche angelegten Er-
kenntnissvermögens. Darin liegt ferner der Grund der moralischen Willensfreiheit, welche nothwendig aus der Erkenntniss des Allgemeinen entspringt, und somit auch die Möglichkeit der ethischen Selbstbestimmung und der Verwirklichung des allgemeinen Guten, wodurch das Einzelleben in die letzte und höchste Ordnung der Welt frei eingeht. Drittens erfordert die Persönlichkeit eine Individualität ihres Subjectes. Unter Individuum ist aber hier dasjenige wirklich Seiende selbst zu verstehen, was den Begriff des in sich Ungetheiltseins enthält, woraus sein Getrenntsein und Unterschiedensein von jedem anderen Seienden folgt. Person ist hiernach eine intellectuelle individuelle Substanz im angegebenen Sinne, wie beschaffen sie auch sonst sein mag, und wie sie auch sonst individuirt ist.

2. Diese besondere Seinsweise, die wir Persönlichkeit nennen, ist also ein ganz eigenthümlicher Zustand der Existenz in einem Seienden. Offenbar ist es die grösstmögliche und intensivste Seinsvollkommenheit im ganzen Sein der Existenz. Daher muss aber dieser Zustand einmal als etwas Vollkommenes auch etwas durchaus Reales und Positives und ebenso etwas Absolutes sein, und deshalb weiter als etwas von der Natur oder Wesenheit des persönlichen Seienden und ebenso von seiner Existenz und seiner blossen Subsistenz real Verschiedenes gedacht werden. Es kann also dieser Seinszustand weder e

Negation noch eine blosse Relation sein, da er eine durchaus absolute Seinsvollkommenheit bedeutet und in dem Subjecte selbst ohne jede Hinordnung auf ein von diesem Subjecte verschiedenes Sein besteht. Ebenso muss er mehr besagen, als die Abwesenheit einer Unvollkommenheit; er drückt in seiner eigentlichsten Bedeutung eine positive Seinsvollkommenheit der Existenz als etwas von dem blossen Wesen Unterschiedenes und etwas nicht nur das Wesen, sondern auch seine Existenz Vervollkommnendes aus. Als Zustandsrealität ist daher die Persönlichkeit weder in sich eine neue Substanz noch ein Accidens, sondern gehört zur obersten Gattung desjenigen Seienden, dessen Existenzzustand sie bezeichnet, nämlich zum substantialen Sein, insofern überhaupt alles reale Sein irgendwie auf die zehn Kategorien des endlichen Seins zurückgeführt werden kann. Denn so ist die Welt erfahrungsmässig und thatsächlich beschaffen, dass das Substanzsein in der Wirklichkeit eine Steigerung seiner Vollkommenheit erfahren kann, wie sie der Analogie des Seinsbegriffes entspricht, und worin nur eine intensivere Entfaltung des Seins der Existenz an einer Substanz gemeint ist.

3. Bis jetzt ist der Begriff der Persönlichkeit in seiner allgemeinsten Bedeutung entwickelt als der vollkommenste Seinszustand der mit einem Intellect begabten individuellen Substanz. 1) Wenden wir ihn auf den Menschen an, so bezeichnet er dasjenige Subject, was als ein Ganzes im menschlichen Wesen subsistirt und eben durch seine ganz bestimmte Natur von allen anderen Dingen unterschieden ist. Hier finden sich die drei Elemente der Persönlichkeit. Erstens: der Mensch als ein Ganzes subsistirt in seinen Wesenstheilen, woraus er dem Sein nach zusammengesetzt ist, also in der Einheit der Seele und ihres Leibes, sofern der letztere durch die Seele Sein und Leben empfängt. Zweitens: die intellectuelle Seele ist die Wesensform des Menschen; als solche ist sie aber in ihrer intellectuellen Natur die substantiale Wesensform des Stoffes, der erst durch sie, nämlich durch die rein immaterielle und ganz intellectuelle Seele, zur körperlichen ausgedehnten Substanz und nur durch sie mit vegetativem und sensitivem Leben erfüllt wird und somit nur durch sie als wahrhaft menschlicher Körper existirt. Die intellectuelle Natur der menschlichen Seele ist daher durch ihre artliche Bestimmung eine eigenthümliche; denn der Mensch gewinnt seine sinnliche Erkenntniss vermittelst der Sinne und aus den Phantasiebildern: darum ist seine Intelligenz in der Weise des Schliessens aus einer Wahrheit auf die andere thätig und sucht die Wahrheit mit Hülfe ihres von der körperlichen Ausdehnung und der Zeit gewissermassen beschatteten geistigen Lichtes. Drittens: die Unmittheilbarkeit im Menschen kommt daher, dass die menschliche Natur, die vom Stoffe aufgenommen werden kann, auch durch den Stoff bestimmt wird. Denn durch die Hinordnung und Anlage des Stoffes für eine bestimmte und verwirklichte Ausdehnung wird die Wesensform erst individualisirt, d. h. dass

Leibe keine vollkommene Subsistenz; denn obwohl sie selbst für sich betrachtet eine wahre Substanz ist und als solche in jenem Zustande ohne den Leib in sich selbst existirt, so fehlt ihr dennoch jene vollkommenste Seinsweise, weil ihr die Seinsvollständigkeit abgeht, da das Wesen der menschlichen Seele für die Belebung ihres Leibes angelegt und bestimmt ist. Zweitens erfordert die Persönlichkeit, als letzte und höchste Seinsvollendung im ganzen Sein der Wirklichkeit, eine solche Substanz, welche ihrer Natur nach schon die höchste Seinsvollkommenheit wenigstens innerhalb der ganzen Gattung der Substanzen besitzt. Die der Natur nach vollkommenste und somit in der ganzen Substanzreihe höchste Substanz ist aber die mit intellectuellen Fähigkeiten begabte Substanz. Die lebendige Substanz ist nämlich vollkommener als die unbelebte; denn die Selbstbewegung von innen ist eine vorzüglichere Bethätigung des substantialen Seins als die ganz an den Stoff gebundene naturnothwendige Bewegung. Die höchste Stufe des Lebens ist aber das intellectuelle Leben, welches der menschlichen Seele und dem reinen Geiste zukommt; denn dieses Leben ist das am meisten und darum auch das am besten Sein, weil es der mit intellectuellem Leben begabten Substanz allein möglich wird, mit Beibehaltung ihres eigenen realen Seins auch das Sein aller anderen Dinge in idealer Weise zu erlangen. Darin aber liegt die grösste Fülle des Seins, wie sie dem hervorgebrachten und daher nicht einfachen Sein möglich ist, nämlich in der Verwirklichung des auf das Unendliche angelegten Erkenntnissvermögens. Darin liegt ferner der Grund der moralischen Willensfreiheit, welche nothwendig aus der Erkenntniss des Allgemeinen entspringt, und somit auch die Möglichkeit der ethischen Selbstbestimmung und der Verwirklichung des allgemeinen Guten, wodurch das Einzelleben in die letzte und höchste Ordnung der Welt frei eingeht. Drittens erfordert die Persönlichkeit eine Individualität ihres Subjectes. Unter Individuum ist aber hier dasjenige wirklich Seiende selbst zu verstehen, was den Begriff des in sich Ungetheiltseins enthält, woraus sein Getrenntsein und Unterschiedensein von jedem anderen Seienden folgt. Person ist hiernach eine intellectuelle individuelle Substanz im angegebenen Sinne, wie beschaffen sie auch sonst sein mag, und wie sie auch sonst individuirt ist.

2. Diese besondere Seinsweise, die wir Persönlichkeit nennen, ist also ein ganz eigenthümlicher Zustand der Existenz in einem Seienden. Offenbar ist es die grösstmögliche und intensivste Seinsvollkommenheit im ganzen Sein der Existenz. Daher muss aber dieser Zustand einmal als etwas Vollkommenes auch etwas durchaus Reales und Positives und ebenso etwas Absolutes sein, und deshalb weiter als etwas von der Natur oder Wesenheit des persönlichen Seienden und ebenso von seiner Existenz und seiner blossen Subsistenz real Verschiedenes gedacht werden. Es kann also dieser Seinszustand weder eine

selbst vollkommen existirt. Weil aber alles, was in der ganzen Linie des geschaffenen oder hervorgebrachten Seins das Höchste und Edelste ist, dem göttlichen Sein als dem ersten und am meisten Seienden zugesprochen werden muss, so kann auch der Ausdruck Person auf das göttliche Sein Anwendung finden. (Th. Q. 9. de Pot. a. 3. Vgl. 1. 29. 3 ad 2.) 2) Näherhin bleibt zu untersuchen, ob die drei Elemente der Persönlichkeit sich im göttlichen Sein vorfinden. Erstens hat das göttliche Sein wahre Subsistenz. Im göttlichen Sein gibt es eine Subsistenz, wodurch es als ein subsistirendes Princip und als dasjenige Princip, welches selber thätig ist, gebildet wird. Das göttliche Sein ist als das vollkommenste Sein ein solches, dem alle und jede substantielle Vollkommenheit innewohnt. Allerdings kann es nicht direct als Substanz gefasst werden, insofern die Classe der Substanzen nur eine Gattung des hervorgebrachten und endlichen Seins bezeichnet. Weil aber die Gattung das stärkste und vollkommenste Sein in der ganzen Linie des endlichen Seins bezeichnet, deshalb kann das göttliche Sein überhaupt nur als etwas Substantiales aufgefasst werden, d. h. in analoger Weise insofern es als das allererste Sein der Ursprung und das Princip der ganzen Gattung Substanz ist. Zur Vollkommenheit der Substanz gehört aber durchaus der Begriff der Subsistenz, als der letzte und höchste und vollkommenste Existenzzustand der vollständigen Substanz als solcher die ganz und gar in sich und durch sich existirt und jede Nöthigung zum Sein in etwas anderem ausschliesst. Das göttliche Sein subsistirt in sich und durch sich und bedarf nicht der Subsistenz in einem anderen Subjecte: und dies gilt um so mehr, weil die göttliche Existenz wirklich selbst das göttliche Wesen ist, und weil ferner die göttliche Existenz die vollkommenste und ganz und gar unabhängige ist und deshalb dem göttlichen Wesen auch auf die vollkommenste Weise zukommt. (Vgl. Caietanus in Th. 3. 3. 3.) In den ältesten philosophischen Versuchen der Hindu wird daher das höchste Wesen richtig mit dem Namen „Svayambhu, der Selbstbestehende", benannt. (Max Müller, Essays 1. 306.) Zweitens besitzt das göttliche Sein die Lebensfunctionen des Intellects. Denn das göttliche Sein ist seiner innersten tiefsten Natur nach reinste und höchste Intelligenz; nur dadurch nämlich, dass es selbst das höchste stets wirkliche und subsistirende Erkennen, dass sein ganzes Sein eine Bethätigung seiner intellectuellen Erkenntnisskraft ist, wird es eben das göttliche und unendliche Sein. Dies ist die zweite Bedingung der Persönlichkeit in vollkommenster Weise erfüllt. Drittens kommt auch das Individuum-Sein dem göttlichen Sein wenigstens in gewisser Hinsicht zu. Individuum ist dasjenige, was in sich selbst ungetheilt oder ununterschieden und von allen anderen Dingen unterschieden ist. Sofern der Ausdruck Individuum das Individuationsprincip einschliesst, welches bezüglich der Körperwelt in Stoffe liegt, kann das göttliche Sein natürlich nicht Individuum heissen

erhält die ganze körperliche Substanz erst ihr Ungetheiltsein in sich selbst und folgerecht ihr Getrenntsein von allen anderen gleichartigen Substanzen. Dadurch wird also naturgemäss das Ganze, was wir als den Menschen bezeichnen, ein einzelnes Individuum und darum seinem wirklichen Sein nach unmittheilbar, so das der Mensch als diese bestimmte Person, nachdem er seinen vollendeten Existenzzustand erlangt hat, und solange er ihn behält, nicht Theil eines anderen, weder eines höheren noch gleichartigen noch niederen Seins werden kann. 2) Anders gestaltet sich der Begriff der Persönlichkeit bei dem reinen Geiste. Erstens: der reine Geist ist seiner ganzen Natur nach seine Seins- oder Wesensform, die nicht von etwas anderem aufgenommen werden kann. Sie bedarf also auch nicht des Stoffes, damit sie ihrem Sein nach bestimmt und besondert wird. Sie hat vielmehr in ihrer eigenen Natur schon die Bestimmtheit in Bezug auf das Sein. Der reine Geist hat daher seine Existenzweise als vollständige Substanz in seiner einfachen Natur und bedarf also weder der Theile noch des Stoffes für seine Subsistenz. Zweitens: der reine Geist hat vermöge seiner rein intellectuellen Natur einen Antheil an dem reinen und ungetrübten Lichte der Intelligenz, das in ihm nicht mehr vom stofflichen Principe verdunkelt wird, und deshalb erkennt er ohne Untersuchung oder Folgerung. Er besitzt als Mitgift seiner Natur einen Schatz von Ideen, und zwar Ideen von höherer Allgemeinheit als die menschlichen: somit hat er, naturgemäss ausser seinem eigenen Sein auch das ideale Sein der von ihm verschiedenen Dinge, also ein höchst vielfaches Sein, und darum ist er beständig im wirklichen Beschauen dieses vielfachen Seins begriffen. Drittens: die Natur des reinen Geistes ist in sich selbst bestimmt, weil sie gar nicht von etwas anderem als Wesensform aufgenommen werden kann: und daraus entpringt seine Unmittheilbarkeit. Daher ist die Persönlichkeit viel erhabener und besser und besitzt mehr Seinsfülle im reinen Geiste als im Menschen; und darum ist sie unvergänglich im reinen Geiste, vergänglich aber im Menschen, dem die Unsterblichkeit nur bezüglich seiner individuellen Seele, aber im streng philosophischen Sinne nicht bezüglich seiner Persönlichkeit zukommt: denn dieser bestimmte Mensch, z. B. Plato, stirbt; seine Persönlichkeit stirbt nicht, sondern hört mit dem Tode auf; seine Seele aber ist unsterblich.

4. Es bleibt jetzt noch übrig, zu untersuchen, ob auch dem göttlichen Sein eine Persönlichkeit zugesprochen werden muss. 1) Unter Person verstehen wir eine bestimmte Natur mit einem bestimmten Existenzzustande. Jene Natur ist aber die intellectuelle, d. h. eine mit Intellect begabte Substanz, und zwar ihrer ganzen Gattung nach. Die intellectuelle Natur ist aber die erhabenste unter allen Substanzen; denn sie ist die höchste Stufe des Lebens und am meisten vom Stoffe entfernt. Ebenso ist der Existenzzustand, den der Ausdruck Person besagt, der höchste und erhabenste; denn er besagt, dass etwas in sich

und mit mehr Wahrheit in Gott als in dem geschaffenen Sein; in Bezug auf die Art und Weise der Bezeichnung ist dagegen der Ausdruck als analoger, zuerst von uns und mit grösserer Geläufigkeit auf das geschaffene Sein angewendet. (Th. 1. D. 25. 2.) 4) Hieraus folgt endlich, weil wir Gott nur im analogen Sinne Person nennen dürfen, dass wir den vollen Begriff der göttlichen Persönlichkeit nicht erschöpfen oder ganz erkennen: somit ist es durchaus wahr, dass das göttliche Sein ein persönliches ist, oder dass es einen persönlichen Gott gibt oder dass Gott wirklich und wahrhaft Person ist; aber so, wie wir den Begriff von Person besitzen, drückt er nicht die ganze Vollkommenheit Gottes aus: wir sind daher nicht im Stand die eigenthümliche Seinsweise der göttlichen Persönlichkeit zu erkennen. Wenn wir daher sagen, die göttliche Natur ist eine Person, so meinen wir nur, dass ihr Persönlichkeit zukommt; wir bestimmen aber oder erschöpfen noch nicht die wirkliche Seinsweise der unendlichen Persönlichkeit. Der christliche Begriff des dreipersönlichen Gottes, der durchaus für die Philosophie unerkennbar ist, widerspricht daher, wenn er theologisch bewiesen ist, nicht dem philosophischen Begriffe des persönlichen Gottes.

6. Es steht also fest, dass es einen persönlichen Gott gibt. Ein unpersönlicher Gott wäre gar nicht Gott: denn das Abstracte als solches existirt nicht real, sondern ist nur eine Idee, hat nur ein Gedachtsein in unserem Verstande. Die Persönlichkeit des göttlichen Wesens schliesst daher jede pantheistische Vorstellung aus. (Th. Op. de ente et e. c. 6; 1. D. 8. q. 1. a. 2.) Ebensowenig wird aber auch der Begriff Gottes anthropomorphisirt oder vermenschlicht und erniedrigt; denn weder Körperlichkeit noch irgend eine andere Beschränktheit ist im Begriffe der Person enthalten. (Vgl. Rotelli in der Zeitschrift Divus Thom. Anno 4 N. 2 p. 30, N. 3 p. 45.)

§ 3. Die Einheit des göttlichen Seins.

1. Das Allererste, was unser Intellect erfasst, wenn er überhaupt denkt, ist das Sein oder das Seiende, und ohne dasselbe kann überhaupt gar nichts vom Intellect erfasst werden. Alles andere ist gewissermassen im Begriff des Seienden als in seinem Principe geeint und noch ununterschieden enthalten. Dem Begriffe nach ist daher das Sein schlechthin das Erste. Dem Sein kommen aber gewisse Eigenschaften zu, welche sich in jedem Seienden finden und deshalb ebenso transcendental und analog wie das Sein selbst sind. Unter allen diesen Eigenschaften kommt aber die Einheit dem Sein am nächsten. Die Einheit fügt nämlich zum Seinsbegriff nur eine Verneinung hinzu. Die Wahrheit und Güte dagegen fügen noch eine Relation hinzu: das Wahre fügt zum Begriff des Seienden noch eine Relation zur vorbildlichen Ursache hinzu, oder überhaupt eine Relation zu einem Erkenntnisvermögen

dasjenige, was wir zuerst in einer Sache mit dem Intellect erfassen und zwar so, dass es das Realste und Vollkommenste dieser Sache ist. Daher erfassen wir es zugleich auch als den sachlichen Grund aller Eigenschaften, welche dieser Sache zukommen. Durch die Erkenntniss des Wesens wird daher die Sache selbst sofort an sich erkannt und demgemäss von jeder anderen Sache unterschieden. (I, 46—48.) Unsere Erkenntniss des göttlichen Wesens entspricht der Weise unseres Intellects, der keine intuitive Anschauung besitzt, sondern seine eigenthümliche Erkenntniss aus der Erfahrung schöpft. (II, 219.) Bei der Frage nach dem Seinsgrunde des göttlichen Wesens, wodurch es das ist, was es ist, muss man daher das göttliche Wesen in seiner objectiven Realität von der uns eigenthümlichen subjectiven Erkenntniss desselben genau unterscheiden. Sofern die göttliche Wesenheit an sich als etwas Wirkliches in Betracht kommt, kann die Frage nach ihrem realen Grunde gar nicht aufgeworfen werden; denn wegen der absoluten Einheit und Einfachheit der unendlichen Seinsfülle ist alles und jedes, was wir darin als ein bestimmtes Sein durch besondere Ideen erkennen, selbst dasjenige, wodurch die göttliche Wesenheit als solche bestimmt wird; weil eben alle Seinsvollkommenheiten im göttlichen Wesen sachlich und wirklich ein und dasselbe Seiende sind. Nur insofern, als das göttliche Sein von uns erkannt und erfasst wird, ist die Frage berechtigt: was vertritt für unsere Erkenntnis die Stelle des specifischen Unterschiedes im göttlichen Wesen? Aber auch so bedarf die Frage noch einer genaueren Bestimmung. Wenn wir von der Wesensbestimmung des göttlichen Seins reden, so fragen wir nicht nach dem Unterschied des nichthervorgebrachten Seins von jedem verursachten Seienden; ebensowenig sprechen wir vom göttlichen Wesen in einem weiteren und noch nicht vollständig bestimmten Sinne; sondern wir reden vom göttlichen Wesen als demjenigen bestimmten Sein, dessen Existenz wir aus den fünf Eigenschaften, die zusammen nur in einem einzigen Subject vorkommen können, abgeleitet haben. Sofern nämlich der Seinsbegriff in allen Unterschieden und Zustandsweisen der im Sein hervorgebrachten Dinge enthalten ist (I, 61), — weil alles, was ihnen wirklich zukommt, ein Sein ausserhalb des Nichts und ausserhalb der Gedankenwelt hat —, ist dieser Seinsbegriff der hervorgebrachten Dinge in seiner Transcendenz ein analoger. Wird daher nach dem gefragt, was diesen transcendentalen Seinsbegriff eigentlich zu Stande bringt, so erkennen wir aus der Antwort noch immer nicht, wodurch das Wesen eines bestimmten hervorgebrachten Seienden gebildet wird. Das transcendentale Sein ist wesentlich das aus einer Seinsanlage und ihrer Verwirklichung metaphysisch zusammengesetzte Sein: und dieser reale Wesensgrund ist selbst ein transcendentaler, weil er eben Seinsgrund ist. Ähnlich kann man bezüglich des göttlichen Seins nach dem Wesensgrunde suchen, der sich zu allen Eigenschaften des göttlichen Seins gewissermassen

z. B. der mathematische Punct; denn er besagt neben der Untheilbarkeit noch die Lage. Es gibt aber auch etwas, was nichts anderes mehr besagt, sondern selbst seine eigene Untheilbarkeit ist, wie z. B. die Einheit, die das Princip der Zahl ist, und dennoch in etwas anderem sich findet, was nicht die Einheit selbst ist, nämlich in ihrem Subjecte. Es ist also klar, dass dasjenige, worin es keine Zusammensetzung von Theilen, keine Continuität der Ausdehnung, keine Verschiedenheit der Accidenzen, kein Innewohnen in etwas anderem gibt, am meisten und wahrhaft Eins ist. Deshalb muss die Einheit dieses am meisten und wahrhaft Einen das Princip aller Einheit und das Maass jedes Dinges sein, sofern jedes Ding eins ist. Das Maximum innerhalb einer jeden Gattung ist nämlich das Princip derselben (S. 26), und ebenso ist in jeder Gattung das Einfachste ihr Maass. (Th. 1. D. 23. q. 1. a. 1.) Ferner ist jedes Seiende soweit Eins, als es ein Seiendes ist. Es ist aber jedes Seiende erst durch seine Wesensform: also hat auch jedes Ding durch seine Wesensform erst seine Einheit. Gott ist aber das, was er ist, durch seine Wesensform, und diese ist die unendliche Seinsfülle selbst. Also hat er darin die unendliche Fülle der Einheit. (Th. Quodl. 6. q. 1. a. 1.)

3. Das göttliche Sein ist also das Maximum der Seinseinheit. Gott ist am meisten einheitlich. Hieraus werden sich weitere Folgen bezüglich des göttlichen Wesens ergeben. Es frägt sich zuerst, ob Gott einfach ist (vgl. Th. Q. de pot. 7. a. 1.); und zunächst ist ganz im Allgemeinen die Einfachheit des göttlichen Wesens zu untersuchen. Gott ist einfach dem Wesen nach. 1) Alles Seiende hat seinen Seinsursprung von einem ersten Sein, und dieses erste Seiende nennen wir Gott. Dies ergibt sich aus der Untersuchung über den Ursprung der Bewegung, die erste hervorbringende Ursache u. s. w. Es handelt sich jetzt darum, wie beschaffen das erste Seiende bezüglich seines Wesens ist: ob irgend eine Seinszusammensetzung darin vorkommt, welche dann als Verwirklichung einer realen Möglichkeit zu fassen wäre. In einem und demselben einzelnen Dinge, das sich bald in dem Zustand der Seinsanlage oder realen Möglichkeit, bald im Zustande der entsprechenden Seinsverwirklichung findet, geht die Seinsanlage oder Möglichkeit der Zeit nach der Verwirklichung voraus, während dieselbe Seinsanlage oder dasselbe mögliche Sein der Natur nach das Spätere ist, insofern die Anlage für ihre Verwirklichung bestimmt ist und deshalb den Zustand des Wirklichseins als voraus bestimmt erfordert, so dass der letztere die nothwendige Bedingung für seine Seinsanlage ist. An sich betrachtet muss jedoch eine Seinswirklichkeit der Seinsanlage nicht nur in Bezug auf die Natur, sondern auch in Bezug auf die Zeit vorausgehen; denn jedes Seiende der Möglichkeit nach wird nur von einem Seienden der Wirklichkeit nach selbst verwirklicht. Dasjenige Seiende, was alle anderen Dinge ihrem ganzen Sein nach verwirklicht

oder Natur aufzufassen genöthigt sind. Bei der Erkenntniss jeder besonderen Natur dient uns immer eine bestimmte Seinsvollkommenheit, — und zwar diejenige, die wir zuerst bei der metaphysischen Erkenntniss des Gegenstandes erfassen —, als specifischer Unterschied dieser Natur von jeder anderen Wesenheit und als der reale Seinsgrund in dieser Sache selbst, woraus ihre übrigen Seinsvollkommenheiten herfliessen. So erfassen wir bei der metaphysischen Betrachtung der menschlichen Natur die intellectuelle Thätigkeit des Schliessens als das, wodurch wir das menschliche Wesen in all seinen übrigen Lebensfunctionen als etwas durchaus von den übrigen Naturen Verschiedenes erkennen, und woraus wir alle übrigen Seinsvollkommenheiten der menschlichen Natur zweckmässig ableiten können. Dasjenige, wodurch eine Wesenheit in Bezug auf unsere Erkenntniss gebildet wird, muss also von dem Gesammtinhalte der ganzen Natur dieses Dinges begrifflich unterschieden werden und darf deshalb nicht etwas für diese Natur Transcendentales sein, was schon im ganzen Begriffe dieser Natur enthalten wäre. Ferner muss es ebenso von den übrigen Seinsvollkommenheiten dieser bestimmten Natur begrifflich unterschieden werden können, weil wir es als realen Seinsgrund für alle übrigen Vollkommenheiten derselben auffassen müssen. Unter diesen Bedingungen vertritt es die Stelle des specifischen Unterschiedes, und sobald wir es als solchen wirklich erkannt haben, erfassen wir das ganze Wesen des Dinges, soweit dieses Wesen überhaupt für uns auf eine unserem Intellect natürliche Weise erkennbar ist. Endlich muss dasjenige, wodurch das göttliche Wesen als solches für unsere Erkenntniss gebildet wird, — weil es das vollkommenste Sein und das am meisten Seiende ist —, selbst etwas durchaus Reales und daher Positives sein. Daher kann das aus sich Sein uns nicht als Wesensunterschied zur Bestimmung des göttlichen Seins dienen; denn insofern der Begriff mehr enthält, als er direct besagt, würde er die Seinsfülle und Seinsnothwendigkeit bezeichnen und damit gar nicht mehr als erste und ursprüngliche bestimmte Seinsvollkommenheit für unsere Erkenntnissweise dienen; insofern er aber ausdrücklich nur die Abhängigkeit von einer andern Seinsursache verneint, ist er als so gefasster Begriff nur negativ und deshalb ungenügend. Ebensowenig kann die Ewigkeit als metaphysischer Grundbegriff des göttlichen Seins dienen. Diese Ansicht, welche Schneider in der Abhandlung über die natürliche Erkenntniss Gottes (S. 323 f.) aufgestellt hat, beruht auf einer Verwechselung. Der eigentliche Begriff der Ewigkeit, welche das Maass für die Existenzdauer des absolut unveränderlichen Seins ist, besagt nur einen Seinszustand, der jede Succession ausschliesst. Dass dieser Zustand im göttlichen Sein nicht vom Wesen desselben real verschieden ist, folgt erst aus der Natur des göttlichen Seins, insofern es das absolut unveränderliche Sein ist und deshalb erst sein ganzes unbegrenztes Leben zusammen oder auf einmal besitzt. Für

die eigenthümliche Güte des Ganzen ist. Also muss dasjenige, was das Beste ist, das Allereinfachste sein und jede Zusammensetzung ausschliessen. Weil aber unter allen Dingen, die unseren Sinnen zugänglich sind, das Licht am reinsten erscheint, insofern es ganz ist, was es ist — und mit Recht, insofern selbst nach unserer modernen Naturauffassung jeder Punct eines leuchtenden Mediums selbst Lichtquelle wird, indem er das Centrum neuer Lichtwellen und Lichtkugeln bildet —; darum hat die alte Philosophie Gott stets unter dem Symbole des Lichtes bezeichnet und die Einfachheit seines im höchsten Grade intellectuellen Wesens, wonach er nichts als selbstexistirende persönliche ewige wirkliche Erkenntniss ist, mit dem Lichtglanz verglichen, weil dieser letztere ganz und gar licht ist und nicht aus etwas anderem besteht. (S. Th. 1. 3. 7.)

4. Aus der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens folgt weiter, dass in ihm Substanz oder Wesenheit und sein Sein ein und dasselbe sind. Das Sein der Existenz und die Substanz sind in Gott nicht real verschieden. Wenn es nämlich Ursachen gibt, welche verschiedene Wirkungen hervorbringen und doch alle an einer Wirkung sich betheiligen, so müssen sie nothwendig neben den verschiedenen Wirkungen jene gemeinsame Wirkung in Kraft irgend einer höheren Ursache hervorbringen; und jene gemeinsame Wirkung ist dann die eigenthümliche Wirkung jener höheren Ursache, in deren Kraft die anderen thätig sind. So haben z. B. die Planeten ihre eigene Bewegung, indem sie ihre Bahn um die Sonne beschreiben; ausserdem aber haben sie zusammen eine Bewegung gemeinsam, indem sie mit der Sonne im Weltraume sich nach einem bestimmten Puncte hin bewegen; und diese letztere Bewegung muss von einer bewirkenden Ursache herrühren, welche sowohl von der Sonne wie von den Planeten verschieden ist. Alle geschaffenen oder in ihrem ganzen Sein hervorgebrachten Ursachen haben aber eine Wirkung gemein, nämlich das Sein selbst, obwohl die einzelnen Ursachen ihre besonderen Wirkungen hervorüben, worin sie sich eben unterscheiden. Die Wärme bewirkt z. B. das Warmsein, der Erbauer eines Hauses macht, dass es existirt. Sie kommen also darin überein, dass Feuer das Warmsein verursacht, wie dass der Erbauer ein Haus verursacht. Es muss also irgend eine Ursache geben, die höher ist als alle anderen, und in deren Kraft die anderen das Sein verursachen, welches eben als solches die besondere Wirkung jener höheren Ursache ist. Diese Ursache ist Gott allein. Jede Ursache bringt aber ihre besondere Wirkung in einer Weise hervor, welche der Natur dieser Ursache entspricht, so dass die hervorgebrachte Wirkung ihrer Ursache ähnlich wird. Die höchste Seinsursache ist Gott. Also muss das Sein selbst die Natur oder Substanz Gottes sein. (Th. Q. de Pot. q. 7. a. 2.) Hieraus folgt erstlich, dass das göttliche Sein, nämlich die Substanz Gottes selbst, nicht das allgemeine Sein

oder das gemeinsame Sein aller Dinge sein kann; es ist vielmehr dasjenige Sein, was von jedem anderen Sein ganz und gar unterschieden ist. Daher unterscheidet sich Gott von jedem anderen Seienden gerade durch sein Sein. (Th. Q. 7 de pot. a. 2 ad 5.) Es ist zweitens klar, dass in Gott Wesen und Existenz ein und dasselbe sind, dass Gott also sein Wesen und ebenso seine Existenz ist; und endlich, dass in ihm kein Unterschied zwischen seiner Natur und dem Zustande seiner Existenz sein kann, so dass jener Zustand, nämlich seine Persönlichkeit sein ganzes Sein der Existenz wie des Wesens, seine Substanz und Natur, also die vollkommenste und am meisten einheitliche Person selber ist. (Vgl. Th. 1. 3. 3 und 4.)

5. In Gott ist keine solche Seinsbildung denkbar, die eine sachlich als Gattung und specifischer Unterschied aufzufassende Seinszusammensetzung wäre. Gott ist nicht zu irgend einer Gattung des Seins zu zählen. Der Begriff Gottes schliesst durchaus die Anwendung eines Gattungsbegriffes darauf aus. 1) Alles, was wir unter eine bestimmte Gattung rechnen, gehört nicht wegen seiner Existenz, also nicht schlechthin wegen seines Seins, sondern wegen seiner Wesenheit zu einer bestimmten Gattung von Dingen. Denn das Sein eines jeden Subjects, insofern es das Sein der Existenz dieses Subjects bedeutet, ist das eigenthümliche Sein dieses Subjects und von dem Sein jedes anderen Dinges durchaus unterschieden. Das, was dem Begriffe der Substanz in der realen Welt entspricht, nämlich das Subject oder das Ding, welchem es zukommt, für sich und nicht in etwas anderem zu sein, dieser sachliche Grund kann mehreren Dingen gemeinsam sein. Deshalb ist der Begriff „das Seiende" keine Gattung. (I, 59.) Gott ist aber selbst sein eigenes Sein, deshalb kann er nicht in einer Gattung enthalten sein. 2) Jedes Ding, was zu einer Gattung gehört, muss aus Seinsverwirklichung und Seinsanlage zusammengesetzt sein; denn die Gattung verhält sich zur specifischen Unterscheidung wie die noch indifferente materiale Ursache zur bestimmten formalen Ursache, so dass die Gattung nur die Seinsanlage für eine bestimmte Art bildet. In Gott aber kann eine solche Seinzusammensetzung nicht vorkommen; weil er reinste und vollste Seinswirklichkeit ist. 3) Gott ist das am meisten Seiende und deshalb das Maximum aller Vollkommenheiten, also begreift er die Vollkommenheit aller Gattungen in sich. Alles aber, was in einer Gattung enthalten ist, wird auf das beschränkt, was zu dieser Gattung gehört. Wenn also Gott zu irgend einer Gattung des Seins gehörte, so müsste sein Wesen und seine Vollkommenheit durch die Seinsbestimmung dieser Gattung begrenzt werden; und dann besässe er kein unendliches Wesen und keine absolute Vollkommenheit mehr. Gott gehört also nicht zu irgend einer Gattung von Dingen. Daraus folgt weiter: erstlich, dass Gott weder eine besondere Art noch das Individuum einer Art ist und auch nichts besitzt, was ihn specifisch von

anderen Dingen unterscheidet; er ist vielmehr durch sein ganzes Sein von allen Dingen ganz und gar verschieden, indem er ausserhalb jeder Gattung existirt. Zweitens: weil keine reale specifische Unterscheidung in Gott vorkommt, so kann er auch nicht im strengen Sinne definirt werden. Weil er keine Wesenheit neben seiner Existenz besitzt, so kommt ihm auch die Definition der Substanz nicht zu. Gott gehört also nicht zur Gattung Substanz, sondern ist über alle Substanz erhaben. Endlich gehört Gott auch nicht zu irgend einer Gattung, als ob man den Begriff Gottes wenigstens auf einen Gattungsbegriff zurückführen könnte, dessen Princip er wäre. Denn ein solches Princip erstreckt sich nicht weiter als die Gattung, deren Princip es eben ist, während Gott doch das Princip des ganzen transcendentalen Seins ist. Gott gehört also weder direct noch indirect zu einer Gattung. Er ist zwar das Maass aller Dinge und alles Seins nur in dem Sinne, dass alles und jedes nur soviel vom Sein besitzt, als es von Gott empfängt, und soweit es dem göttlichen Sein durch die von Gott selbst verursachte Seinswirkung nahe kommt. (Vgl. Th. Q. de Pot. 7 a. 3; 1. 3. 5.)

6. In Gott kann auch kein metaphysisches Accidenz vorkommen. 1) Das Accidenz verhält sich zu seinem Subject, in welchem es sein Sein hat, wie die Seinsverwirklichung zu ihrer realen Anlage, insofern nämlich das Accidenz die Substanz dem Sein nach weiter bestimmt und vervollkommnet. Gott ist aber reinste Seinswirklichkeit ohne irgend welche Beimischung von Seinsmöglichkeit, daher kann er nicht Subject eines Accidenz sein. 2) Das Accidenz gehört nicht zum Wesen des Subjects, ist also etwas, was zu dem Wesen des Subjects von aussen hinzukommt. Accidenz und Substanz erfordern daher eine Ursache, wodurch sie vereinigt werden. Das Accidenz eines Subjects wird aber von einem äusserlichen Princip verursacht, insofern das thätige Princip auf das Subject wirklich einwirken muss. Insofern ist also das thätige oder bewirkende Princip, von welchem ein Accidenz in dem Subject verursacht wird, eher als das Subject selbst. Gott als erstes Sein kann aber kein anderes Princip voraussetzen, wodurch ein Accidenz in ihm verursacht würde. Ebensowenig kann es an sich in Gott Accidenzien geben; denn auch diese müssten aus den Principien ihres Subjectes verursacht werden, so wie z. B. der Intellect aus dem Wesen der menschlichen Seele nothwendig fliesst. Gott ist aber selbst die allererste Ursache, also kann in ihm überhaupt nichts irgendwie verursacht sein. 3) Gott ist selbst ganz und gar sein Sein. Dasjenige, was ein Sein hat, kann freilich etwas von seinem Wesen Verschiedenes besitzen, dagegen kann das reine Sein selbst nichts anderes haben, was nicht im Begriffe des reinsten und vollkommensten Wirklichseins schon enthalten wäre. Also lässt der Begriff des göttlichen Seins, was die absolute höchste Seinsfülle ist, gar keine Seinsvervollkommnung durch ein Accidenz zu. Hieraus folgt, dass wir die Worte, welche ein Accidenz

bedeuten, nicht in demselben Sinne für Gott gebrauchen. Wenn wir z. B. Gott Weisheit zusprechen, so meinen wir damit nicht diejenige Weisheit, die ein intellectuelles Accidenz für uns ist. (Th. Q. 7 de Pot. a. 4, besonders ad 9; 1. 3. 6.)

7. In Gott ist ferner keine Zusammensetzung aus Stoff und Wesensform, weil der Begriff des Stoffes gar nicht auf Gott anwendbar ist. 1) Der Stoff ist das, was nur der Möglichkeit nach ist. (II, 55.) Gott aber ist reinste und höchste Seinswirklichkeit ohne jede Anlage. 2) Die Wesensform verleiht dem, was aus Stoff und Wesensform zusammengesetzt ist, erst Vollendung und Güte. Das Ganze nimmt daher Theil an der Güte, insofern auch dem Stoffe die Wesensform des Ganzen mitgetheilt ist. Gott ist aber als erstes Seiendes auch das erste Gute und geht deshalb allem Guten voraus, was nur Theil hat an der Güte selbst. Also kann in ihm keine Zusammensetzung aus Stoff und Wesensform vorkommen. 3) Jedes thätige Princip bethätigt sich nur durch seine Wesensform. Gott ist aber erste bewirkende Ursache, also das allererste thätige Princip: daher bethätigt er sich durch seine ganze Wesenheit, deshalb kann in ihm nur eine Wesensform, aber kein stoffliches Princip vorhanden sein. Hieraus folgt erstens, dass das göttliche Wesen überhaupt nicht von einem stofflichen Princip aufgenommen werden kann. (Th. 1. 3. 2.) Zweitens folgt hieraus, dass Gott weder ein Körper noch die Wesensform eines Körpers oder die Weltseele sein kann. (Vgl. Th. 1. 3. 1.)

8. Bis jetzt ist nur von der metaphysischen Einheit Gottes die Rede gewesen. Sprechen wir aber von der Einheit, welche das Princip der Zahl ist, so kann diese ihrer Gattung nach, die eine Quantität ist, natürlich nicht von Gott ausgesagt werden, sondern nur ihrer specifischen Unterscheidung nach, die sich auf die Vollkommenheit bezieht, z. B. Untheilbarkeit, erstes Maass und dergleichen. (Th. 1. D. 24 q. 1. a. 1. ad 1.) Dennoch ist aber jede Zahl der Möglichkeit nach in Gott, zwar nicht der passiven, wohl aber der activen Möglichkeit nach, insofern nämlich Gott, als die Ursache von allen Dingen, vorher die Zahl aller Dinge in sich trägt; denn alle Dinge sind in Gott, insofern er das bewirkende und vorbildliche Princip aller Dinge ist. (Ib. ad 2.) Dass aber Gott auch in diesem Sinne Einheit besitzt, oder das es nur einen Gott gibt, folgt aus seiner Einfachheit und seiner Vollkommenheit, sowie aus der Einheit der Welt. 1) Dasjenige, wodurch ein einzelnes Subject dieses Etwas ist, kann nicht in einer Mehrheit von Dingen vorkommen. Dasjenige nämlich, wodurch eine bestimmte Person, z. B. Socrates, Mensch ist, kann vielen Individuen mitgetheilt werden; dasjenige aber, wodurch er dieser bestimmte Mensch wird, ist nur einem einzigen Individuum mittheilbar. Wäre daher Socrates durch ein und dasselbe, wodurch er dieser Mensch ist, überhaupt erst ein menschliches Wesen, so könnte es ebensowenig mehrere Menschen wie mehrere

Socrates geben. Gott ist aber selbst seine Natur; denn die Singularität oder Einzigkeit gehört wesentlich zur Natur Gottes. Das Wesen der göttlichen Natur ist nämlich das am meisten Seiende, also reinste Seinswirklichkeit ohne jede Seinsmöglichkeit, und deshalb kann die göttliche Natur nicht noch etwas anderes aufnehmen: darin besteht aber gerade die Einzigkeit. Gott ist also seinem Wesen nach Gott und zugleich dieser Gott. Also kann es unmöglich mehrere Götter geben. 2) Gott befasst in sich die ganze Vollkommenheit des Seins. Er ist das am meisten vollkommene Seiende. Gebe es mehrere Götter, so müssten sie irgendwie verschieden sein: sonst wären sie eben nicht mehrere Götter, sondern nur ein identischer Gott. Damit sie aber verschieden sein könnten, müsste dem einen etwas zukommen, was dem anderen nicht zukäme; wäre dieses Unterscheidende aber eine Privation, so wäre das Subject, worin dieser Mangel sich fände, nicht schlechthin vollkommen, also nicht im wahren Sinne Gott. Wäre jenes Unterscheidende dagegen eine Vollkommenheit, so fehlte sie dem anderen Subjecte; also wäre dieses letztere nicht absolut vollkommen und deshalb nicht wahrer Gott. Es kann also unmöglich mehrere Götter geben. 3) Erfahrungsmässig sind alle Dinge in der Welt auf einander hin bestimmt, so dass eine Ordnung stattfindet, wonach ein Ding dem anderen dient. Solche Dinge, die selbst verschieden sind, würden aber keine Ordnung bilden, wenn sie nicht von einem Einheitsprincip geordnet wären. Gebe es mehr als einen Gott, so wäre die reale Weltordnung entweder eine zufällige oder absichtliche. Im ersten Falle wäre jeder einzelne von diesen Göttern unvollkommen. Im zweiten Falle wäre die Mehrzahl der Götter überflüssig; denn eine Vielheit von Dingen wird besser durch ein einziges Princip auf eine Ordnung zurückgeführt als durch viele Principien, weil Eines die Ursache einer Einheit an sich ist, Vieles aber nur zufällig eine Einheit verursachen kann, sofern nämlich die Vielheit auf irgend eine Weise eins ist. Weil also dasjenige, was das Erste ist, auch das an sich und nicht nur zufällig Vollkommenste ist, darum kann das Erste, wodurch alles in eine reale Ordnung eingegliedert wird, nur Eins sein: und das ist Gott. Also gibt es nur einen einzigen Gott. (Th. 1. 11. 3.) Das Erste kann nämlich das Erste in einer bestimmten Reihe oder überhaupt das Erste schlechthin sein. Jede Gattung und Ordnung hat offenbar ein Princip, welches innerhalb dieser Reihe das Erste ist; also giebt es in diesem Sinne mehrere erste Principien. Allein das Erste schlechthin, was für alles andere das Erste ist, muss Eins sein. (Th. 2 D. 1 q. 1. a. 1.) Die Einheit Gottes ist daher aus dem Begriffe Gottes selbst so leicht ersichtlich, dass auch im Polytheismus die Erkenntnis von einem einzigen höchsten Gotte, der allein im wahren Sinne Gott ist, nie untergegangen ist. Im *Bhâgavatapurâna* heisst es: „Es gab ehemals nur einen Veda, einen Gott, ein Feuer und eine Kaste." (Max Müller, Essays II, 296.) „Wenn

ir zu den höchsten Höhen griechischer Geschichte aufsteigen, so steht ie Idee Gottes als des höchsten Wesens vor uns als einfache Thatache." (A. a. O. II, 132.) So sagt Aischylos: *Ζεύς, ὅστις ποτ' στὶν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ, τοῦτό νιν προσεννέπω.*

9. Hieraus folgt weiter, dass Gott überhaupt nur in einem gewissen inne mit anderen Dingen mitgezählt werden kann. Gott und die Welt ommen wenigstens analog im Sein überein. Man kann also sagen, ass Gott und die Welt zwei Dinge sind. Aber schlechthin und im trengen Sinne kann Gott nicht gezählt werden. Daher ist auch Gott icht ein Theil des ganzen Seins, und man kann nicht sagen, dass Gott nd die Welt zusammen mehr Sein enthalten, als Gott allein enthielt, he die Welt geschaffen war; denn alles geschaffene Sein in der Welt ist on Gott als der ersten Ursache des Seins und war der Kraft nach chon vor der Schöpfung in ihm enthalten. Man kann also nur sagen, lass Gott und die Welt zusammen eine Vielheit von Seienden sind, ber nicht eine Vielheit oder grössere Fülle des Seins, als sie in Gott llein enthalten ist. (Vgl. Th. 1 D. 24 q. 1. a. 1. ad 4.)

§ 4. Die Wahrheit des göttlichen Seins.

1. Die transcendentalen Eigenschaften des Seins fügen zum Begriffe les Seienden nichts hinzu, was von ihm selbst sachlich verschieden ist. Sie drücken nur einen Zustand des Seins aus, der in dem Worte Sein noch nicht ausdrücklich enthalten ist: und zwar nur denjenigen Zustand, ler allgemein jedem Seienden eigen ist. In dieser Weise kann der Seinszustand doppelt gefasst werden: einmal insofern er jedem Seienden an sich zukommt, und zweitens insofern er ihm in Beziehung auf etwas anderes zukommt. In letzterer Beziehung besagt jener Zustand des Seins eine Hinordnung auf etwas, was sich naturgemäss für alles und edes Seiende empfänglich verhält, nämlich die erkennende und begehrende Kraft der Seele. Die Hinordnung des Seins zum Intellect ist aber die Wahrheit des Seins. Der Begriff des Wahren fügt also zum Seinsbegriffe noch den Begriff der Gleichförmigkeit oder Gleichung zwischen Sache und Intellect hinzu: und dieser Gleichförmigkeit entspricht die Erkenntnis von einer Sache. Das Sein der Sache geht also dem Begriff der Wahrheit voraus, und die Erkenntniss von der Sache ist eine Folge oder Wirkung dieser Wahrheit. Diese Wahrheit, welche jedem Seienden als solchem eigen ist, heisst die metaphysische: sie ist sachlich das ganze Sein des Seienden selbst. (Vgl. Th. de veritate q. 1. a. 1.) Bezüglich dessen, was einem Subject an Seinsfülle eigen ist, kann dieses Subject naturgemäss mit einem Intellect, der wirklich thätig ist, sich ausgleichen. Daher folgt der Begriff der Wahrheit dem Seinsbegriff. Wo also das Maximum des Seins sich findet, da muss auch das Maximum der metaphysischen Wahrheit vorhanden sein.

Gott ist aber das reale Maximum des Seins. Daher muss er auch metaphysisch wahr und zwar in höchster Weise wahr sein. Gott nämlich ist seinem innersten Wesen nach, durch das, was ihn für unsere Erkenntniss zum göttlichen Sein macht, reinste wirkliche intellectuale Erkenntniss. Daher ist offenbar in ihm die höchstmögliche Uebereinstimmung und Gleichheit seines ganzen Seinsgehaltes mit dem höchsten Intellect sofort wirklich vorhanden. Gott ist sein Wesen, d. h. die Person, die wir Gott nennen, ist identisch mit dem göttlichen Wesen und das göttliche Wesen ist identisch mit dem göttlichen Sein; und so ist dieser eine identische Gott sein ganzes Sein, und dieses ist ganz wirkliche Erkenntniss: also besteht zwischen dem Sein und der wirklichen Erkenntniss in Gott die vollkommenste Identität. Also ist Gott nicht bloss metaphysisch wahr, sondern er ist selbst ganz seine eigene Wahrheit, und das ist die Wahrheit an sich, die höchste und reale Wahrheitsfülle, (Th. 1. 16. 5.)

2. Wahrheit ist eher in einem Intellect als in den Dingen, insofern nämlich die Wahrheit ihrem Wesen nach nicht den Dingen eigen ist, sondern der Thätigkeit des Intellects; denn wir sprechen dem erkennenden Intellect Wahrheit zu, insofern die von ihm erkannte Sache ein Sein hat, nicht aber insofern sie wahr ist. Diese Wahrheit ist also die logische, nämlich die Gleichheit des erkennenden Intellects mit dem erkannten Dinge. In Gott, dessen Sein und Wesen das reinste wirkliche Erkennen ist, muss daher auch die höchste und vollste logische Wahrheit vorhanden sein.

3. Weil ferner das göttliche Wesen nichts anderes als reines wirkliches Erkennen ist und als solches erst das ganze Sein in allen geschaffenen Dingen verursacht und bemisst, so ist Gott sowohl die höchste wie die allererste Wahrheit, sowohl dem formalen Begriffe der Wahrheit nach, wie der metaphysischen Bedeutung nach. Er ist also erste logische und erste metaphysische Wahrheit. Erste logische Wahrheit ist Gott; denn im göttlichen Intellect, d. h. im ganzen göttlichen Sein, ist zuerst die Gleichförmigkeit mit allem Sein hergestellt, weil alles Sein ausser Gott nur insofern ist, als es von ihm gedacht ist, und weil alles Sein in Gott schon von selbst reinste Selbsterkanntheit und darum reinstes und vollstes Selbsterkanntsein ist. Erste metaphysische Wahrheit ist Gott, insofern in ihm wegen der absoluten Identität von Sein und Erkennen zuerst das Sein dem Erkennen so entspricht, dass sein Sein, wie wir es fassen, nicht zwar von seinem Denken verursacht wird, wohl aber von selbst schon sein Denken ist. Das Sein der geschaffenen Dinge ist die Wirkung des göttlichen Erkennens. Darum sind die geschaffenen Dinge nur metaphysisch wahr, insofern sie dem göttlichen Intellect entsprechen. Das Sein Gottes ist nicht die Wirkung des göttlichen Erkennens: aber es entspricht durchaus dem göttlichen Erkennen, weil Sein und Erkennen in Gott ein und dasselbe sind. (Vgl. I. 16. 5.)

4. Daher ist alles wahr durch die eine göttliche Wahrheit. 1) Dieser Satz gilt erstlich in Bezug auf alle logische Wahrheit. Es gibt nämlich ausser dem einen göttlichen Intellect noch einen geschaffenen Intellect, sowohl in der Welt des reinen Geistes wie des Menschen. Jeder geschaffene Intellect hat seine eigene logische Wahrheit. Mit der Individualität des geschaffenen Intellects wird daher auch die logische Wahrheit vervielfältigt. Ferner vervielfältigt sich die logische Wahrheit in jedem einzelnen Intellect mit der Vielheit der erkannten Gegenstände. Diese vielen einzelnen Wahrheiten sind formal genommen, als logische Wahrheiten oder Gleichförmigkeiten in einem Intellect, nicht schon das, was sie sind, durch die eine göttliche Wahrheit. Wohl aber sind diese vielen Wahrheiten, wenn wir sie causal oder in ihrer ersten Ursache betrachten, das, was sie sind, nämlich logische Wahrheiten, durch die eine göttliche Wahrheit. Denn jeder geschaffene Intellect, worin ja die logische Wahrheit ihr Sein hat, ist als Intellect seinem ganzen Sein nach dem göttlichen Intellect ähnlich und wird erst durch seinen verhältnissmässigen Antheil an dieser zuerst in Gott wirklichen Erkenntnisskraft ein Intellect. 2) Der Satz gilt ebenso bezüglich der metaphysischen Wahrheit. Diese kommt den Dingen nur durch die Ordnung der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Intellecte zu. In diesem Sinne sind also alle Dinge dadurch wahr, dass sie in ihrem ganzen Seinsgehalte dem göttlichen hervorbringenden Intellecte, welcher die erste Wahrheit ist, verähnlicht sind. Obwohl es also viele metaphysische Wahrheiten und Seinsformen der Dinge gibt, so gibt es doch nur eine Wahrheit des göttlichen Intellects, in Bezug worauf alle Dinge metaphysisch wahr genannt werden. (Th. 1. 16. 6.)

§ 5. Die Güte des göttlichen Seins.

1. Wahrheit und Güte fügen zum Begriff des Seienden noch die Beziehung hinzu, wonach das Seiende als solches etwas anderes vervollkommnen kann. Diese Kraft der Vervollkommnung wohnt aber dem Sein in doppelter Weise inne. Einmal bezüglich des Intellects; denn dieser wird durch das Seiende als solches vervollkommnet, insofern das Seiende ideal in einem Intellect sein kann, wenn der Intellect alles und jedes als ein Seiendes erkennt. Der Begriff des Wahren fügt also diese Kraft oder Weise der Vervollkommnung als zum Begriff des Seins gehörig hinzu. Zweitens ist das Seiende, nicht nur ideal, sondern auch in Bezug auf sein eigenes Sein fähig, etwas anderes zu vervollkommnen; und auf diese Weise ist dasjenige, was etwas anderes vollkommener macht, das Gute; denn das Gute existirt in der realen Welt der Dinge. Insofern aber ein Seiendes seinem Sein nach ein anderes Sein vervollkommnen und erhalten kann, hat es die Bedeutung eines Zweckes für dasjenige, was von ihm vervollkommnet wird; und deshalb gehört die

Zweckbestimmung zum Begriff des Guten; denn alles Streben ist auf irgend etwas gerichtet, aber nur insofern der Gegenstand des Strebens die Bedeutung des Guten oder eine Güte besitzt. Die erste und hauptsächliche Bedeutung der metaphysischen Güte ist also das Sein in seiner Fähigkeit, etwas anderes in der Weise des Zweckes zu vervollkommnen. In zweiter Linie heisst etwas gut, was zum Zwecke führt, wie z. B. das Nützliche, oder was dazu bestimmt ist, den Zweck zu erreichen, wie z. B. das Gesunde nicht blos das ist, was die Gesundheit besitzt, sondern auch etwas, was sie vervollkommnet, erhält und anzeigt. (Th. Q. 21 de verit. a. 1.)

2. Das göttliche Sein besitzt als Sein die Eigenschaft der Güte. 1) Gut ist etwas, insofern es begehrungswürdig ist und zwar seinem Zweckverhältniss nach, weil es als Ziel eines Strebens dient. (I, 81—5.) Jedes Ding strebt aber nach seiner Vollkommenheit. Die Vollkommenheit und Wesensform einer Wirkung ist aber etwas, was dem thätigen Princip, von welchem diese Wirkung herkommt, ähnlich ist; weil jedes thätige Princip, wenn es sich bethätigt, etwas hervorbringt, was seiner Kraft entspricht und deshalb eine Ähnlichkeit mit dem Principe selbst hat. Darum ist das thätige Princip als das vervollkommnende selbst begehrungswürdig und hat deshalb die Bedeutung von etwas Gutem. Denn das, was in ihm begehrt oder erstrebt wird, ist die Theilnahme an ihm durch Ähnlichkeit; oder mit anderen Worten: die Vollkommenheit einer Wirkung besteht darin, dass die Wirkung ihrer Ursache entspricht oder ähnlich ist. Gott ist aber die erste bewirkende Ursache aller Dinge. Also muss ihm offenbar die Bedeutung von etwas Gutem als Begehrungswürdigem zukommen, weil alles und jedes Sein als Sein innerlichst eine Wirkung Gottes ist und somit in der Seinsähnlichkeit mit Gott sich vollendet und deshalb naturgemäss das Sein von ihm begehrt. (Th. 1. 6. 1.) 2) Das Seiende als solches ist gut. Die Dinge sind dadurch gut, das sie ein Sein haben. In den hervorgebrachten Dingen gibt es aber keine Vollkommenheit und keinen Grund der Begehrbarkeit und also keine Güte an sich, sondern nur dadurch, dass das Sein selbst ursächlich diesen Dingen von der ersten bewirkenden Ursache mitgetheilt worden ist. Kommt also den geschaffenen Dingen, insofern sie ein Sein haben, Güte zu, so kommt sie ihnen wegen der ersten Seinsursache zu. Das Gute oder das Gutsein muss also am meisten derjenigen Natur eigen sein, von welcher die Dinge ihre besondere Güte empfangen haben. Also ist die göttliche Natur gut. (Vgl. Th. c. gent. 1,37.)

3. Gott ist das Maximum der Güte im metaphysischen Sinne. Gott ist das höchste Gut oder selbst die Güte alles Guten. Gott ist gut in dem Sinne, dass alle Seinsvollkommenheiten, die begehrungswürdig sind, von ihm wie von ihrer Ursache herkommen; denn er ist die erste bewirkende Ursache des Seins schlechthin. Allein er ist

dieser Ursächlichkeit nicht als univokes thätiges Princip zu fassen, was eine ihm gleiche Natur hervorbringt, sondern so, dass er als thätiges Princip mit seinen Wirkungen weder im Begriff der specifischen Seinsart noch der Gattung überein kommt. Das göttliche Sein selbst gehört nämlich nicht zu einer Gattung, die von anderen Subjecten der Güte verschieden ist, sondern es steht überhaupt ausserhalb jeder Gattung des Seins und ist nur das Princip jeder Gattung und lässt deshalb nur wie das Uebermaass eine Vergleichung mit den übrigen Subjecten der Güte zu. Die Ähnlichkeit mit der äquivoken Ursache, die mit der Natur ihrer Wirkung nichts gemein hat, findet sich aber in der Wirkung nur in ausgezeichneter Weise, insofern nämlich jene Ursache nicht nur diese bestimmte Wirkung, sondern noch viel mehr hervorbringen kann. In Gott ist das Gute, und Gott ist die erste äquivoke Ursache alles Seins in allen Dingen; also muss Gott die Güte in vollkommenster Weise besitzen, und deshalb heisst Gott selbst das höchste Gut. Der Begriff des höchsten Gutes fügt zum Begriff des Guten nicht eine absolute Sache hinzu, sondern nur eine Relation, nämlich eine Beziehung zum geschaffenen Sein, insofern dieses gut ist. Diese Relation ist aber als etwas Reales nur in dem geschaffenen Guten selbst vorhanden, in Gott dagegen ist sie nur eine Verstandesrelation: ähnlich wie etwas der Gegenstand einer Wissenschaft in Bezug auf diese Wissenschaft genannt wird, nicht weil er selbst bezogen wird, sondern weil die Wissenschaft sich auf ihn erstreckt, und weil sie deshalb auf ihn bezogen wird. Daher besagt der Ausdruck höchstes Gut in Gott auch keine Zusammensetzung, sondern bedeutet nur den Abstand alles anderen Guten von Gott als dem Maximum der Güte. (Th. 1. 6. 2.) Gott ist also die subsistirende Güte, die durch sich selbst vollkommen existirt, und muss deshalb das Maximum der Güte sein.

4. Gott allein ist schon durch sein Wesen gut. 1) Das Seiende wird nämlich absolut ausgesagt, das Gute dagegen fügt zum Seinsbegriff noch das Verhältniss der Zweckursache hinzu. Daher genügt schon das Wesen einer Sache, wenn wir es absolut betrachten, um sie wegen dieses Wesens ein Seiendes zu nennen, nicht aber, um sie eben wegen dieses Wesens auch schon gut zu nennen. In den übrigen Gattungen der Ursächlichkeit hängt das Verhalten der zweiten Ursache vom Verhalten der ersten Ursache ab; das Verhalten der ersten Ursache dagegen ist nicht wieder von etwas anderem abhängig. Ebenso ist es mit den Zweckursachen: die secundären Zwecke nehmen am Zweckverhältniss Theil in Gemässheit ihrer Hinordnung auf den letzten Zweck. Der letzte Zweck hat dagegen dieses Zweckverhältntniss aus sich selbst. Daher kommt es, dass das Wesen Gottes, welches selbst der letzte Zweck der Dinge ist, hinreicht, um wegen dieses Wesens Gott gut zu nennen. Das Wesen der geschaffenen Dinge dagegen, als solches betrachtet, verleiht dem Subject erst wegen des in diesem Wesen liegenden

Abhängigkeitsverhältnisses zu Gott die Güte, weil jenes Wesen nur aus jenem Abhängigkeitsverhältnisse die Bedeutung einer Zweckursache empfängt. So ist das geschaffene Ding noch nicht durch sein Wesen gut, sondern nur durch Theilnahme: einmal insofern das Wesen des Dinges selbst wenigstens begrifflich in unserer Auffassungsweise etwas anderes ist als das Verhältniss des Dinges zu Gott; denn durch jenes Verhalten empfängt das Wesen erst die Bedeutung einer Zweckursache und wird auf Gott als auf seinen Zweck hingeordnet. In einer anderen Hinsicht dagegen kann auch das geschaffene Ding schon durch sein Wesen gut heissen, insofern nämlich das Wesen eines geschaffenen Dinges sich niemals ohne ein Verhältniss zur göttlichen Güte findet. (I, Q, 21 de ver. a. 1.) In diesem Sinne sagt Boetius, alle anderen Dinge ausser Gott sind nur durch Theilnahme gut. (De hebdom. tom. 2 p. 1313.) 2) Jedes Ding heisst gut, insofern es vollkommen ist. Die Vollkommenheit eines Dinges ist aber dreifach: durch die erste Vollkommenheit wird ein Ding dem Sein nach zu Stande gebracht; die zweite Vollkommenheit fügt zur ersten noch solche Accidenzen hinzu, die zur vollkommenen Bethätigung des Dinges nothwendig sind; die dritte Vollkommenheit eines Dinges besteht darin, dass es etwas in seinen Zweck erreicht. (I, 103.) Diese dreifache Vollkommenheit kommt keinem geschaffenen Dinge nach seiner Wesenheit zu, sondern Gott allein; denn die Wesenheit Gottes allein ist sein Sein, und in ihm sind es keine Accidenzen, sondern alles, was in anderen Dingen ein Accidens heisst, hommt Gott wesentlich zu, z. B. Mächtigsein, Weisesein. Gott selbst ist aber für nichts anderes wie für seinen Zweck bestimmt, sondern er ist selbst der letzte Zweck aller Dinge. Daher hat Gott allein jede mögliche Vollkommenheit seinem Wesen nach, und darum ist er allein durch sein Wesen gut. (Th. 1. 6. 3.)

5. Alles ist gut durch die göttliche Güte. Es gibt ein erstes Princip, was durch sein Wesen gut ist, und das nennen wir Gott. Nun demjenigen, was durch seine Wesenheit das erste Seiende und erste Gute ist, kann jedes Ding etwas Gutes und ein Seiendes genannt werden, insofern nämlich jedes Ding vermöge einer gewissen in ihm liegenden Verähnlichung mit dem Ersten an diesem Ersten Theil nimmt, wenn auch nur entfernt und in mangelhafter Weise von einem solchen Theil haben die Rede sein kann. Jedes Ding heisst also gut durch die göttliche Güte, gleichwie durch das erste urbildliche bewirkende Prinzip und durch das Zweckprincip der ganzen Güte. Dennoch heisst auch jedes Ding gut durch die Ähnlichkeit mit der göttlichen Güte: diese Ähnlichkeit ist dem Sein nach in jedem Dinge vorhanden und ist im formalen strengen Sinne die Güte des Dinges selbst, um derentwillen das Ding gut genannt wird. So ist die Güte nur eine für alle Dinge, d. h. die göttliche Güte als die bewirkende und finale Ursache

Güte in allen Dingen. Dagegen ist die Güte in den Dingen selbst objectiv und real eine vielfache. (Th. 1. 6. 4.)

6. Die Theilnahme der Dinge an der göttlichen Wahrheit und an der göttlichen Güte ist aber eine verschiedene. Die im Sein hervorgebrachten Dinge werden in dem Sinne gut genannt, dass Güte in ihnen ist; also kommt ihnen diese Bezeichnung innerlich zu, weil die Seinsform der Güte, als eine Ähnlichkeit mit der göttlichen Güte, wahrhaft in den guten Dingen ist. Insofern sie aber durch die göttliche Güte, welche bewirkende und finale Ursache ist, selbst verursacht sind, kommt ihnen diese Bezeichnung nur äusserlich zu; denn die Seinsform, wonach sie in diesem Sinne benannt werden, nämlich die göttliche Güte selbst, existirt nicht wahrhaft in den darnach gut genannten Dingen. Die göttliche Güte ist vielmehr in ihrer Ursächlichkeit das Maass der von ihr in den Dingen verursachten Güte; das Maass existirt aber nicht selbst in dem, was von ihm gemessen wird. Wahr heissen dagegen die Dinge nur in dem Sinne, dass sie äusserlich so benannt werden; denn in den Dingen selbst ist gar keine Wahrheit im strengen formalen Sinne, sondern nur in dem Sinne, dass die Dinge mit Rücksicht auf den göttlichen Intellect die urbildliche Idee, die Gott von ihnen entwarf, in ihrem eigenen Sein entitativ ausdrücken, nachahmen, erfüllen, und dass sie mit Rücksicht auf unseren Intellect in diesem letzteren jene Gleichung und somit unsere logische Wahrheit verursachen. (Vgl. Caietanus 1. 6. 4; 1. 16. 6.)

§ 6. Die Schönheit des göttlichen Seins.

1. Auf die Betrachtung der transcendentalen Seinseigenschaften muss die Betrachtung des Schönen folgen. (I, 92.) Das Gute betrifft eigentlich die Begehrungskraft. Gut ist das, was die Bedeutung des Begehrungswürdigen in sich trägt, und deshalb hat es die Bedeutung eines Zweckes; denn das Begehren ist gewissermassen eine Bewegung nach dem Gegenstande hin. Das Schöne dagegen betrifft die Erkenntnisskraft; denn schön heisst alles das, was uns gefällt, wenn wir es wahrgenommen haben. Das Gute und das Schöne ist also begrifflich verschieden. Weil sie aber beide dieselbe Grundlage haben, nämlich die Seinsform des Dinges, welches gut und schön ist, so sind Güte und Schönheit in dem Subjecte sachlich ein und dasselbe. Das Schöne bezieht sich auf die Erkenntnisskraft; die Erkenntniss kommt nur durch eine Verähnlichung des Erkennenden mit der zu erkennenden Sache zu Stande, jede Ähnlichkeit bezieht sich aber auf die Seinsform: daher ist dasjenige, was schön ist, als etwas Schönes eben das, wovon wir in unserem Intellect eine geistige Abbildung empfangen haben, welche der Wesensform der Sache selbst ähnlich ist. Das Schöne gehört daher, insofern es seinen Eindruck in uns hervorbringt, zur formalen Ursache;

während das Gute zur Zweckursache gehört. (Th. 1. 5. 4 ad 1[m]) Das Schöne selbst hat nur insofern die Bedeutung des Begehrungswürdigen, als es die Bedeutung von etwas Gutem annimmt; ähnlich wie auch das Wahre begehrungswürdig ist, insofern es etwas Gutes für den naturgemäss auf Wahrheit angelegten Intellect ist. Dem eigentlichen Begriffe nach ist aber das Schöne nicht das Begehrungswürdige, sondern dasjenige, was klar erkennbar ist. (Th. 1. D. 31. q. 1. ad 4.) Das Schöne ist daher begrifflich nicht dasselbe wie das Gute, also auch keine transcendentale Seinseigenschaft, sondern vielmehr eine Relation des Guten, insofern es eine Hinordnung des Guten zur Erkenntnisskraft besagt: und diese Hinordnung ist im Guten selbst schon sachlich gegeben. Während also das Gute als solches das Begehren beruhigt, ist das Schöne dasjenige, dessen Wahrnehmung selbst für das Begehren der Gegenstand des Gefallens und der Ruhe oder Befriedigung ist. (Vgl. Th. 1. 2[ae] 27. 1 ad 3.) Die drei Elemente oder Erfordernisse des Schönen sind Vollkommenheit, Proportion und Klarheit (I, 93.) Die beiden ersteren sind die objectiven Elemente und werden im Begriff der Ordnung oder Harmonie zusammengefasst. Ordnung oder Harmonie ist aber durchaus das Gute selbst als solches. Dagegen ist die Klarkeit dasjenige, was der Schönheit eigenthümlich ist und sie begrifflich vom Guten unterscheidet (vgl. Th. 1. D. 31 q. 2.), sie ist zwar die objective Klarheit d. h. der sachliche Grund im schönen Gegenstande, weshalb die Klarheit für das erkennende Subject vorhanden ist. Während also das Schöne selbst keine transcendentale Seinseigenschaft im strengen Sinne ist, so hat es dennoch, insofern es eine Eigenschaft des transcendentalen Guten ist, wenigstens in gewissem Sinne selbst eine transcendentale Bedeutung: nämlich insofern der Begriff der Schönheit im Guten als solchem eine sachliche Grundlage besitzt, d. h. insofern Harmonie und Klarheit im Sein als solchem angelegt sind. (Vgl. Th. comm. in Dionys. de div. nominibus c. 4. n. 5.)

2. Das göttliche Sein ist schön; die Güte des göttlichen Seins besitzt die Eigenschaft der Schönheit. Gott ist wahrhaft schön, denn die Erfordernisse der Schönheit sind im göttlichen Sein gegeben. 1. Die Ordnung oder Harmonie findet sich im göttlichen Sein, und zwar in doppelter Hinsicht: sowohl in Bezug auf Gott selbst, wie in Bezug auf die hervorgebrachten Dinge. In erster Beziehung ist die höchste Harmonie oder Seinsordnung in der göttlichen Natur; denn das göttliche Sein ist das am meisten einheitliche und einfachste Sein, daher ist in ihm die grösste Seinseinheit vorhanden. Dieses Maximum der Seinseinheit umfasst aber den ganzen unendlichen realen Seinsinhalt, so dass in der Einfachheit des göttlichen Seins alle möglichen Seinsvollkommenheiten ganz und gar realisirt sind, und zwar im höchsten Grade, ohne jeden Mangel und ohne jede Seinsanlage, sondern als das reinste und vollkommenste absolut vollendete Sein der Wirklichkeit. In Gott sind

daher alle Eigenschaften des göttlichen Seins vorhanden und ein und dasselbe wie das göttliche Sein selbst, also alle unter sich ganz und gar schlechthin eins. Die virtuellen Theile, die wir begrifflich als verschiedene Vollkommenheiten in dem Wesen Gottes unterscheiden, sind daher im einfachsten Sein alle absolut eins. Daher ist in Gott — und in ihm allein — sowohl die grösste Vielheit, nämlich eine unendliche Vielheit von Vollkommenheiten und zugleich die grösste Seinseinheit derselben. Die Einheit einer Vielheit ist aber die Ordnung. Also ist in Gott die Ordnung als solche im höchsten Grade vorhanden. Zweitens ist diese Ordnung des göttlichen Seins auch in Bezug auf die geschaffenen Dinge vorhanden. Gott ist nämlich die erste bewirkende Ursache und überhaupt in jeder Hinsicht das erste Princip des ganzen Seins in jedem endlichen Seienden, also das erste Princip des ganzen Seins schlechthin. Daher sind die vorbildlichen Ursachen alles Seienden in Gott und zwar eins in ihm; und ebenso, wie es eine reale Hinordnung alles Seins zu Gott gibt, so findet sich auch in Gott eine begriffliche Beziehung oder Hinordnung zu allem Sein als solchem, also die höchste Einheit aller Vielheit. 2) Die Klarheit kommt Gott seiner innersten Natur nach zu. Dasjenige, worin das göttliche Wesen als solches besteht, ist reinste höchste wirkliche intellectuelle Erkenntniss. Gott ist also selbstexistirender persönlicher Intellect und nichts anderes als das; so dass alles, was wir ihm zuschreiben, und was wir seine Seinsvollkommenheiten nennen, nichts als diese eine persönlich und ausserweltlich existirende Erkenntniss ist. Als rein intellectuelles Wesen, d. h. als unendliche Intellectsbethätigung, ist also Gott sowohl an sich seinem Sein nach das am meisten intelligibile Seiende und ebenso für jeden anderen Intellect die erste verursachende Wahrheit, so dass er sowohl Ursache jeder Erkenntnisskraft wie ihrer Bethätigung, ihres Mittels, Gegenstandes und ihrer Grenze oder ihres Resultates ist. Das Wahrnehmen und Erkennen ist aber, bildlich gesprochen, ein Sehen oder Schauen, so dass der Grund und das Princip desselben in übertragener Bedeutung ein Licht genannt werden kann. Wenn also Gott in sich selbst ganz und gar intelligibiles oder geistiges Licht ist und dieses Licht an jeden anderen Intellect sowie an jede Wahrnehmungskraft mittheilt, so ist Gott selbst Klarheit in sich und ebenso Klarheit für die wahrnehmenden Wesen; denn seine Klarheit bestralt alles, und in ihm, nämlich in seinem Intellect, glänzt alles, weil in seinem Intellect alles Sein vollkommen erkannt ist. Weil aber die Schönheit begrifflich durch das Erforderniss der Klarheit von der Güte unterschieden wird, darum sagt Savonarola: Gott ist am schönsten, weil er am meisten Licht ist.

3. Dem göttlichen Sein fehlt also nichts, was zum Begriff des Schönen gehört. Gott ist daher schön. Die Schönheit des göttlichen Seins ist sachlich identisch mit seiner Güte. Weil das göttliche Wesen sein Sein der Wirklichkeit selbst ist, und Gott selbst das einfachste

Sein ist, so ist alles, was Gott hat, oder was er ist, Gott selbst. Er ist also nicht blos das Schönste, sondern er ist die Schönheit selbst; er ist nicht durch seine Schönheit schön, sondern sein ganzes Sein ist die höchste Schönheit, die reine Schönheit an sich: an und für sich seiende persönlich existirende Schönheit. Die göttliche Schönheit gehört daher nicht zu irgend einer Gattung des Schönen, sondern ist übergrosse Schönheit. Es ist die Schönheit selbst, die immer und auf dieselbe Weise und ohne Verschiedenheit und Veränderung schön ist, die weder aufgeht noch untergeht, nicht wächst und nicht abnimmt, nicht nur theilweise schön oder zuweilen schön, nicht für diesen oder jenen allein schön, sondern ganz und gar und nichts als ewige Schönheit selbst ist. (Vgl. Th. in Dion. de div. nomin. lect. 5.) In seiner einen Schönheit an sich ist daher alle und jede Schönheit der endlichen schönen Dinge enthalten; in ihm ist unkörperlich die Schönheit der Töne, Farben, Gestalten; in ihm ist die geistige Schönheit der intellectuellen Ordnung, in ihm ist die moralische Schönheit des zweckmässigen freien Lebens. In ihm ist die Schönheit der Natur und der Kunst, der Weisheit und Tugend. Er selbst ist das unerschöpfliche unendliche lebendige Ideal des Schönen.

4. Gott ist daher Ursache aller Schönheit in den geschaffenen Dingen. Alle Dinge, die schön sind, sind nur in ihrer beschränkten und bestimmten Weise schön; denn sie nehmen Theil an der Schönheit, die nichts als Schönheit selbst ist. Das ist aber die erste unendliche Schönheit, Gott; seine Schönheit ist daher das Urbild oder die vorbildliche Ursache, die Zweckursache und bewirkende Ursache alles Schönen. (Vgl. Dion. a. a. O. Augustinus, Conf. 4,10 n. 15.) Die Schönheit der Dinge ist, wie Plato sagt, der Glanz der Wahrheit des Seins, und wie Augustinus sagt, der Glanz der Ordnung des Seins. Diese Ausdrücke sind nur verschiedene Auffassungen derselben Sache. Ordnung ist Einheit, Einheit und metaphysische Wahrheit sind sachlich dasselbe, d. h. sie sind ein und dasselbe Seiende. Jene Schönheit der Dinge ist eben nur ein Glanz, der von einem ursprünglichen Licht verursacht ist. Daher ist die göttliche Schönheit nicht ein Glanz wie die geschaffene Schönheit, sondern, wie Savonarola richtig sagt, das Licht selbst: „Dio essere bellissimo, perchè lucidissimo." (Prediche del 1495, seria 4 dopo la 3 Dom. di Quaresima.) So ist die göttliche Schönheit die an sich seiende unendliche Güte, insofern sie ganz und gar intellectuelles Licht ist. Und schön sagt Boetius: Mundum mente gerit pulcrum pulcherrimus Ipse. Nach Augustinus kommt alles Kunstschöne, was aus der Seele des Künstlers in die schaffende Kraft seiner Hände überfliesst, von jener ersten Schönheit her, die erhaben über allen Seelen thront. (Confess. 10, 34.) „Alles, was gefällt und unter der Form des Schönen erscheint, ist nichts anderes als der Glanz der Gottheit, welcher das Weltall durchdringt und durchstralt, in einem Theile mehr, in einem

anderen weniger.“ (Tasso, Comment. in 3. Canzone del Pigna.) Der beschränkte Antheil der Dinge an der göttlichen Schönheit rührt aber nicht von einer Unvollkommenheit der göttlichen Schönheitssonne her, sondern von der beschränkten Empfänglichkeit, welche die endlichen Dinge für jenen unversiegbaren Lichtglanz besitzen. Dante singt: „Die ewige Güte, die ihrer Natur nach jeden Neid verachtet, sprüht Funken, wenn sie in sich entglüht, und dadurch spiegelt sie die ewige Schönheit ab.“ (Parad. 7, 64.) Gott als der vollkommenste Künstler schaut von Ewigkeit her in seinem eigenen Intellect die Urbilder aller Welten und Wesen, denen seine unendliche Kraft Wirklichkeit verleihen kann. Das Ideale aller Dinge, die in der Welt unter einer materiellen und sinnlich wahrnehmbaren Form erscheinen, wohnt ganz immateriell und ungeschaffen im göttlichen Verstande. Der Mensch, endlich in seiner Kunst, bringt aus Liebe zum Guten ein Bild seiner eigenen Intelligenz hervor, ein inneres geistiges Wort, und das ist sein Ideal. Er bringt es hervor in Kraft seines thätigen Intellects, der ein Abglanz des unerschaffenen Lichtes des göttlichen Selbstgedankens ist. Und diesem Geistesworte gibt der menschliche Künstler eine Form und ein Leben, wie und wann es ihm gefällt, wenn er im Schaffen der Kunst gleichsam ein Echo des göttlichen Schaffens ausspricht. Und so ist die Schönheit selbst, wie Marchese sagt, der Glanz der Herrlichkeit Gottes, wie dieser Glanz sich in den geschaffenen Dingen abgespiegelt hat. Der Künstler aber ist derjenige, der jenes Licht mit grösserer oder geringerer Treue reproducirt, wodurch das Wort im Geiste des Künstlers abgespiegelt ist. (Marchese, delle benemerenze di S. Tommaso verso le arti belli, p. 24. Dante, Par. 13, 52—55; 67 sq.) In diesem Sinne ist Thiersch zu verstehen, wenn er das Schöne als „das zur Wahrnehmung gebrachte Wesen Gottes“ bezeichnet. Auch das Zeugniss eines Kunstkritikers ist hier von Bedeutung. Hermann Riegel spricht über das Ideal der Schönheit folgendermassen: „Der Mensch ahnt, fordert und verfolgt die höchsten Ziele der Wahrheit, Freiheit und Schönheit, aber er erreicht sie nie. Nenne man nun den metaphysischen Urgrund, in dem diese Ziele zusammenlaufen, wie man wolle, stelle man ihre Bezüge zu einer übersinnlichen Ursache wie man will; um sich allgemein verständlich auszudrücken, und was mehr, um zugleich dem menschlichen Wesen eine Befriedigung des Gemüthes zu geben, wird man immer sagen müssen, dass wie das höchste Wahre und das höchste Gute, so auch das höchste Schöne in Gott ruhe. Das Dasein Gottes einmal festgehalten, fliesst aus ihm die wunderbare Harmonie, die in unserer Empfindung, in unserem Gemüth das Problem von dem Wesen der Schönheit thatsächlich löst. Die höchste Schönheit ist in Gott, lehrt Winkelmann mit kategorischer Bestimmtheit seiner Ueberzeugung; und in der That, wenn wir von den Dingen kommen und aus der Vernunft die geheimen Vorgänge in unserer Brust nicht begreifen, aber doch im tiefsten Wesen

von unnennbarer Schöne ergriffen und gleichsam über uns selbst gehoben sind, finden wir die reinste und einzige Erfüllung unserer selbst in dem Glauben an das Dasein Gottes. Wir erblicken dann in den schönen Dingen Abbilder der ewigen Schönheit, in der Natur die Erscheinung, in der nur ein höchster Inhalt: Gott! ausgesprochen, in der Kunst eine heilige Offenbarung des Menschengeistes, in der ein Hauch des göttlichen Odems rauscht. Wahrlich eine edle und erhebende Anschauung der Natur oder der Kunst! Und blicken wir dann in unser Inneres zurück und stellen die Gefühlsweisen der Menschen selbst nebeneinander, so erkennen wir dann auch jenen Zug göttlicher Schönheit, und wo wir ihn hell und leuchtend ausgesprochen finden, da stehen wir bewundernd und sagen: eine göttliche, eine schöne Seele. Die reine innere Harmonie des Gemüthes, die kein Flecken, keine Unruhe stört, die in sich und in ihrem Gotte das vollkommenste Genüge findet und doch nichts weiss von ihrer eigenen himmlischen Unschuld, ja in heiliger Scheu zurückbebt, wenn sie durch ein irdisches Symbol der Gottheit sich nähern soll: diese spricht wunderbar und entzückend, und in der Gestalt und den Augen solcher Menschen ruht sichtbar und herrlich eine Schönheit, die überirdisch genannt werden könnte, wenn sie nicht leibhaftig auf Erden erschiene; ja selbst im Tode vermag eine solche schöne Seele über die verblichenen Züge noch den reinsten Glanz, den edelsten Frieden auszugiessen." (Grundriss der bildenden Künste 1870 S. 7.)

5. Die Betrachtung des Schönen macht die Seele des Betrachtenden selbst schön; denn die Wesensform des erkannten Gegenstandes wird im erkennenden Verstande ausgedrückt und vervollkommnet ihn. Das Wesen der Schönheit liegt, dass sie gefällt, also Freude erzeugt. Die Betrachtung Gottes als der Urschönheit macht daher den Betrachtenden vollkommener und schöner und ist seine höchste reinste wirkliche Freude. Insofern aber die göttliche Natur das wesentlich Schöne ist, regt ihre Betrachtung zur Darstellung des Göttlichen durch Nachahmung des Schönen an und bezeugt somit die Nothwendigkeit der schönen Künste für die Vollkommenheit und Vollendung des menschlichen Lebens. Darum ruht aber auch die wahre Aesthetik und die wahre Kunst auf der Voraussetzung einer Erkenntniss von der Schönheit Gottes; denn wie Lacordaire sagt: la lumière vient à qui se sou-

Viertes Capitel.

Die Eigenschaften des göttlichen Seins.

„Ἔχει γὰρ καὶ νῦν ὁ θεὸς ταὐγαθὸν,
ἀλλ' ὧν ὅτι ποτ' ἐστίν."
Arist. Eth. 9, 4.

Ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν
εἶναι καὶ ἀρχή τις.
Arist. Met. 1, 2.

Jedes Seiende besitzt, insofern es eine bestimmte Natur hat, Eigenschaften, worin seine Natur sich bethätigt und vollkommen verwirklicht. In ähnlicher Weise müssen für unsere Auffassungsweise auch die Eigenschaften der göttlichen Natur betrachtet werden, um eine vollendete Erkenntniss des göttlichen Seins zu gewinnen. Die wesentlichen Eigenschaften eines Seienden sind die Vollkommenheiten seiner Natur, die aus dem Wesen der Sache hervorgehen. Ebenso ist auch das göttliche Sein in Bezug auf seine Vollkommenheit zu betrachten, und zwar erst im Allgemeinen und darauf im Besonderen bezüglich der einzelnen Vollkommenheiten. Die letzteren sind aber zweifach: solche, welche ihrem Wesensbegriffe nach keine Thätigkeit bezeichnen und absolute Vollkommenheiten heissen, und solche, welche eine Thätigkeit bezeichnen. Die letzteren sind wiederum zweifach: die Thätigkeit ist nämlich entweder eine solche, die im göttlichen Sein verläuft und immanent heisst, oder eine solche, welche aus der göttlichen Natur heraustretend ihre Seinsgrenze in den geschaffenen Dingen verursacht. Die immanenten Thätigkeiten sind die Bethätigungen der intellectuellen Natur, nämlich Erkennen und Wollen. Die nicht immanenten Thätigkeiten haben ihren Grund in der göttlichen Allmacht, welche der höchsten intellectuellen Natur eigen ist, und sind die Äusserungen der göttlichen Ursächlichkeit. Die letztere ist sowohl im Allgemeinen als auch im Besonderen bezüglich des Zweckes zu betrachten, insofern in der göttlichen Zweckursächlichkeit die Vorsehung begründet ist. Das letzte Capitel zerfällt daher in sieben Paragraphen: 1. die Vollkommenheit des göttlichen Seins, 2. die absoluten Vollkommenheiten der göttlichen Natur, 3. der göttliche Intellect, 4. der göttliche Wille, 5. die göttliche Allmacht, 6. die göttliche Ursächlichkeit, 7. die göttliche Vorsehung.

§ 1. Die Vollkommenheit des göttlichen Seins.

1. Vollkommen wird dasjenige genannt, was keinen Mangel d ihm eigenthümlichen Wirklichseins hat. Insofern ist etwas vollkomm als es wirklich ist. Zum Begriff der Seinsvollkommenheit gehört n nicht, dass das, was vollkommen ist, geworden oder zu Stande gekomm sei. (Vgl. I, 103.) Der Ausdruck Vollkommenheit kann also nicht in d Sinne auf Gott angewendet werden, als ob es etwas in ihm gebe, w auf Vervollkommnung angelegt wäre und so vollendet oder verwi licht werden könnte; denn in Gott ist gar keine Seinsanlage denk Der Ausdruck kann vielmehr nur in einem negativen Sinne gebra werden, so dass Gott deshalb vollkommen heisst, weil ihm nichts v ganzen Seinsinhalte fehlt. (Th. Q. de ver. 2 a. 3 ad 13.) Gott s das allererste Princip bezüglich der ganzen Gattung der bewirken Ursächlichkeit, nämlich die erste Ursache des ganzen Seins. D thätige Princip ist aber, seiner Thätigkeit nach, selbst in der Se bethätigung begriffen, also durchaus dem Sein nach wirklich. D allererste thätige Princip muss daher das erste und somit dem ga Sein nach auch das am meisten Wirkliche sein. Die Vollkomme entspricht aber der Bethätigung und dem Wirklichsein. Also ist G am meisten vollkommen (Th. 1. 4. 1.) Ferner ist das Wesen G sein Sein selbst, nämlich das Sein der Existenz oder das Sein schlech Das Sein selbst oder das, was nichts als das Wirklichsein selbst muss aber das Vollkommenste in der ganzen Linie des Seienden v der Realitäten sein. Das Sein selbst verhält sich zu allem und je wie die Wirklichkeit zur Seinsmöglichkeit; denn nichts hat Rea ausser insoweit es ist oder ein Sein hat. Daher ist das Sein selbst Wirklichkeit aller Dinge und sogar der Wesensformen aller Dinge. verhält sich also zu den Dingen nicht so, wie das die Dinge in s aufnehmende Princip sich zu dem Gegenstand, den es in sich aufnim verhält; sondern vielmehr so, wie sich das, was aufgenommen wird, dem aufnehmenden Princip verhält. In Gott also ist das Sein n von der göttlichen Wesenheit aufgenommen; denn diese ist eben Sein selbst: also ist in Gott nichts, wodurch das Sein an sich irgen begrenzt und somit beschränkt werden könnte; also muss Gott ganzen Sein nach am meisten vollkommen sein. (Ib. ad. 3.)

2. Nachdem also feststeht, dass Gott den bestmöglichsten Zust des Seins haben muss, ist der Inhalt der göttlichen Seinsvollkomme zu betrachten. Gott ist nämlich so allgemein vollkommen, dass er Vollkommenheiten aller Dinge in sich trägt; weil ihm kein Vor fehlt, der sich in irgend einer Gattung von Dingen findet. Dies e sich aus zwei Gründen. 1) Jede Vollkommenheit, die in einer Wirk vorkommt, muss sich auch in der bewirkenden Ursache vorfinde zwar entweder in derselben Bedeutung, wenn nämlich die thätige Urs

sie aber für unsere Auffassung eine Begrenzung oder ein Bestimmtsein einschliessen, z. B. das Sein in einem Subjecte, so müssen wir diese Vollkommenheiten zwar als solche in Gott bejahen, aber ihre Beschränkung und Bestimmtheit in Gott verneinen. (Vgl. Th. 1. 13. 5. Zigliara, della luce intellettuale, lib. 1 cap. 14; lib. 4 cap, 11.) Der Sache nach sind übrigens alle Vollkommenheiten in Gott eins. (Th. Comp. theol. c. 21.)

§ 2. Die absoluten Vollkommenheiten der göttlichen Natur.

1. Diejenigen Vollkommenheiten der göttlichen Natur, welche in unserer Auffassungsweise aus dem göttlichen Wesen nothwendig entspringen, ohne dass sie zum Begriffe des göttlichen Wesens selbst gehören, sind Eigenschaften oder Attribute Gottes. 1) Eigenschaft ist aber dasjenige, was nothwendig aus der Natur eines Dinges folgt und dieser Natur in der Seinsweise des metaphysischen Accidenz so zukommt, dass es mit ihr vertauscht werden kann. (Vgl. Arist. Topic. 1, 4.) Die Eigenschaft entspringt aber aus dem Subject nicht durch eine Veränderung, sondern resultirt natürlich daraus, so dass sie zugleich mit der Natur des Subjectes vorhanden ist. Dieses Entspringen aus dem Subjecte ist daher nicht als ein Verursachtwerden im eigentlichen Sinne zu fassen, sondern nur als ein Abhängigsein, insofern nämlich die nothwendige Eigenschaft einer Substanz nur in Abhängigkeit von dieser Substanz das Sein besitzt und somit am Sein der Substanz irgendwie Theil nimmt. 2) In den endlichen Dingen ist das Wesen und seine reale Eigenschaft sachlich nicht ein und dasselbe, sondern etwas real Verschiedenes. Denn die Eigenschaft ist nicht das Wesen selbst und kein Wesensbestandtheil, sondern hat ihr Sein nur in Abhängigkeit von der Wesenheit, deren Eigenschaft sie ist. Daher sind ebenso die unter sich verschiedenen Eigenschaften einer und derselben Sache auch unter sich dem Sein nach real verschieden; denn sie haben ihr bestimmtes und besonderes Sein nur in Abhängigkeit von dem Wesen der Sache. In unserer endlichen und von der Wirkung auf die Ursache schliessenden Erkenntniss Gottes müssen wir daher nach Analogie der endlichen Dinge die Wesenheit Gottes von ihren Eigenschaften und diese von einander begrifflich scheiden. In Gott ist aber diese Unterscheidung keine reale. Die Einfachheit des göttlichen Seins, worin Wesen und Existenz ganz dasselbe sind, lässt durchaus keine Seinszusammensetzung als denkbar zu. Also kann auch das Wesen von seinen Eigenschaften nicht real verschieden sein, denn sonst wäre in Gott die Substanz oder das substantiale Sein von seinen Accidenzen verschieden. Ebensowenig kann eine Mehrheit von real verschiedenen Eigenschaften in Gott gedacht werden, denn sie müssten alle Accidenzen der göttlichen Substanz sein. Auch lässt die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens keine Seinsanlage zu, die durch das vom Wesens selbst verschiedene Sein der

4. Die Intensität der göttlichen Seinsvollkommenheiten ist ih Unendlichkeit. Da Gott als erstes Seinsprincip ganz und gar geist ist und somit am weitesten vom Stoffe entfernt ist, kann ihm die Unen lichkeit auch nicht im materiellen Sinne zukommen, wonach das Unend liche jeder Bestimmung und Seinsvollkommenheit ermangelt. Die Unen lichkeit des göttlichen Seins kann daher nur als eine Verneinung jed Seinsgrenze und Beschränkung verstanden werden. (I, 108.) We aber das Unendliche in diesem Sinne sowohl innerhalb einer bestimmte Ordnung wie in jeder Ordnung von Seinsvollkommenheiten denkb ist, so ist die Unendlichkeit des göttlichen Seins als die Intensität od geistige Quantität seiner Vollkommenheit in beiden Beziehungen z erweisen. 1) Das göttliche Wesen ist als solches, d. h. in der ganz Reihe des substantialen Seins, wirklich unendlich. Jede bestimm Natur wird dadurch dem Sein nach begrenzt und beschränkt, dass s aus Seinsanlage und Seinsverwirklichung zusammengesetzt ist. Aus d Seinsverwirklichung erhält sie ihr Dasein, aus der Seinsanlage empfä sie ihre Bestimmung und Beschränkung zu dem Sein dieser oder je bestimmten Natur. Das göttliche Wesen ist absolut einfach, es i reinste Seinswirklichkeit ohne Beimischung irgend einer Seinsmöglichk Das göttliche Wesen ist also seine eigene Existenz, die vollkommen Seinswirklichkeit. Also kann die göttliche Wesenheit durch gar k Seinsanlage begrenzt und verendlicht und durch keinen Mangel ei Vollkommenheit beschränkt werden. Also ist Gott in Bezug auf s Wesen wahrhaft und wirklich unendlich. (Th. 1. 7. 1.) 2) Gott i ferner in jeder Gattung aller möglichen Vollkommenheiten unendl Die göttliche Natur ist das Seiende, was nicht mehr oder nicht be sein und gedacht werden kann. Fehlte der göttlichen Natur irg eine Vollkommenheit, oder besässe sie eine irgendwie beschränkte V kommenheit, so wäre ein reicheres und somit besseres Sein wenigst denkbar; dann wäre aber Gott nicht mehr das, was er ist, nämlich d vollkommenste Sein. Also muss Gott auch in jeder Gattung von Se vollkommenheiten oder im absoluten Sinne unendlich sein.

5. In unserer Auffassungsweise betrachten wir das göttliche S nach seinen Theilvollkommenheiten, weil wir die Seinsunendlichkeit solche nicht denken können. Die Vollkommenheiten, welche wir in Fülle des göttlichen Seins unterscheiden, sind aber zweifach. (I, 1 Diejenigen, welche nur in gewisser Hinsicht Vollkommenheiten s schliessen wesentlich zugleich eine Unvollkommenheit in sich. D können sie nicht formal in Gott vorkommen, sondern nur insoweit sie wirklich eine Volkommenheit besagen. Sie sind also in Gott höhere oder eminentere Weise als sie in den Dingen vorkommen, denen wir sie zuerst erkennen. Diejenigen Vollkommenheiten dage welche schlechthin solche sind, z. B. Leben, Geist, Weisheit, M sind formal, d. h. als solche ihrem ganzen Begriffe nach in Gott. W

Sein der Sache ein und dasselbe bezeichnen. Wir sagen also, Gott ist wahrhaft weise und wahrhaft gut, und zwar nicht blos in unserer Auffassungsweise: und so legen wir ihm verschiedene Namen bei, die zwar alle ein und dieselbe Sache bezeichnen, aber doch dieselbe nicht in ein und demselben Begriffe ausdrücken. (Th. 1. D. 22. q. 1. a. 3.) Wir erkennen Gott aus seinen Wirkungen. Das Sein der Wirkungen ist aber dem Sein der ersten Ursache nur in analogem und nicht in ganz gleichem Sinne entsprechend. Weil aber der Begriff einer bestimmten Seinsvollkommenheit nicht der einer anderen ist, z. B. Wahrheit ist nicht Güte; so muss auch in Gott, wegen des unendlichen Seins, das wir nicht in einem Begriffe erfassen, eine Seinsvollkommenheit begrifflich von der anderen unterschieden werden, obwohl sie sachlich in ihm identisch sind; weil eben jene unendliche Identität wahrhaft und in höherer Weise die vielen Begriffe der Vollkommenheiten enthält.

2. Die Seinsvollkommenheiten oder Eigenschaften Gottes können als absolute und relative betrachtet werden, je nachdem sie eine Thätigkeit nicht ausdrücklich besagen oder diese Thätigkeit und damit einen Gegenstand derselben ausdrücken. Die ersteren, welche in unserer Auffassungsweise unmittelbare Eigenschaften der Wesenheit sind, müssen wir daher aus der Vollkommenheit des göttlichen Wesens selbst ableiten. Und dies geschieht, indem wir diese Vollkommenheit erstens allgemein und zweitens in Bezug auf das Wesen selbst betrachten. In erster Hinsicht ist die Vollkommenheit Gottes der Intensität des Seins nach seine Unendlichkeit. Insofern Gott aber grenzenlos und unendlich ist, legen wir ihm Allgegenwart und das Sein in allen Dingen bei. Beide Eigenschaften begreifen wir unter dem Ausdrucke Unermesslichkeit. In zweiter Hinsicht ist die göttliche Vollkommenheit als reinste Seinswirklichkeit zu fassen, welche jede Veränderung ausschliesst. Insofern schreiben wir Gott Unveränderlichkeit zu. Weil aber das Veränderliche durch die Zeit in seiner Existenz gemessen wird, so wird das Unveränderliche in seinem Sein durch die Ewigkeit gemessen. Aus der Eigenschaft Gottes, wonach wir ihn unveränderlich nennen, folgt also die andere Eigenschaft, wonach wir ihn ewig nennen. Diese Ableitung entspricht auch unserer Anschauung von dem Principe, welches das göttliche Wesen als solches bildet. Das göttliche Wesen ist reinstes wirkliches Erkennen. Das immer wirkliche Erkennen, welches ein Anschauen ist von unendlicher Vollkommenheit, kann aber nicht anders werden, sondern ist unveränderlich und ewig.

3. Gott ist unermesslich, weil er unbegrenzt und unendlich ist. 1) Die Unermesslichkeit Gottes ist begrifflich von seiner Unendlichkeit verschieden. Letztere bezeichnet die Intensität der göttlichen Seinsvollkommenheit und verneint somit allgemein die Seinsbegrenzung der Vollkommenheiten in Gott. Die Unermesslichkeit dagegen verneint im Besonderen die Seinsgrenze und somit jede Begrenzung und Beschränkung

Eigenschaften erst vollkommen verwirklicht würde. In Gott ist in jede Eigenschaft das ganze Wesen Gottes, und die eine Eigenschaft ist in ihm wirklich ganz die andere. In Gott ist seine Güte sein Sein ebenso wie seine Wahrheit sein Sein ist. Und in ihm ist wirklich seine Güte auch seine Wahrheit. In Gott ist also alles, was er besitzt oder hat, oder was ihm eigen ist, er selbst und nichts anderes als Gott selbst. 3) Dennoch sind in Gott Wesenheit und Eigenschaften an sich begrifflich verschieden. Eine Verstandesunterscheidung ist nämlich überall gegeben, sobald unser Verstand allein in ein und derselben Sache zwei verschiedene Begriffe unterscheidet. Dies ist aber der Fall, denn das einfache göttliche Sein wird von uns nur durch viele Seinsformen erkannt, denen es in seiner unendlichen Fülle entspricht. (C. Th. c. gent. 1, 35.) Wir unterscheiden also in unserem Verstande das göttliche Wesen von seinen Eigenschaften und folgerecht die letzteren untereinander. Die Unterscheidung liefert uns verschiedene Begriffe und Namen von Gott, obwohl dadurch nur ein und dieselbe Sache selbst bezeichnet wird, freilich nicht in ein und derselben Bedeutung. Diese Unterscheidung findet also nicht von Seiten Gottes selbst statt, sondern nur in den Gedanken unseres Intellects; denn in unseren Gedanken ist jene verschiedene Betrachtungsweise subjectiv. Wirklich wird in diese Unterscheidung erst durch unser Denken und nicht schon durch das göttliche Sein selbst. 4) Näherhin bleibt zu bestimmen, ob die Unterscheidung des Verstandes eine sachlich begründete ist oder nicht. (I, 72.) Zur Begründung einer Verstandesunterscheidung, die sachlich veranlasst ist, genügt noch nicht, dass die Dinge, nach deren Ähnlichkeit unser Verstand seine Unterscheidung in Bezug auf ein und dieselbe Sache macht, selbst unterschieden sind; sondern in dem Gegenstande selbst muss ein Grund für unsere Verstandesunterscheidung gegeben sein. Andererseits setzt eine solche begründete Verstandesunterscheidung noch keine wirkliche aus der Natur des Gegenstandes entspringende objective Unterscheidung voraus. Vielmehr betrachten wir an ein und demselben Gegenstande eine Seinsform und somit ein Sein begrifflich ohne eine andere Seinsform und ein anderes Sein, während alle diese Formen dem Gegenstande innerlich zukommen. Der Grund einer solchen Unterscheidung Seitens des Gegenstandes ist eine virtuelle Unterscheidung (I, 71), d. h. die Seinsfülle des Gegenstandes selbst, welcher, obwohl er als eine Einheit existirt, dennoch mehrere Begriffe oder Vollkommenheiten in einem Sein enthält. Seitens unseres Intellects liegt der Grund zu solcher Unterscheidung dagegen in der Unvollkommenheit unseres Intellects, der nicht im Stande ist, alle diese Begriffe von dem einen Gegenstande adäquat zu fassen, sondern sie nur durch verschiedene Vorstellungen bildet und zwar auf dem Wege des Vergleichens. Daher unterscheiden wir zwei Begriffe ein und derselben Sache, die nur im Gedachtsein entsprechen, während sie in Bezug auf das wirkliche

existiren. Obwohl er also dem Sein nach alle Dinge unendlich übertrifft, so ist er doch in allen Dingen, insofern er ihr ganzes Sein verursacht. Er ist also seiner geistigen Natur nach in den körperlichen Dingen, ähnlich wie die Seele im Körper ist, dessen Lebensprincip sie ist, aber natürlich nicht in ganz derselben Weise; und so enthält Gott die Welt, und so sind vergleichungsweise die Dinge in Gott enthalten. (Th. 1. 8. 1.) In diesem Sinne sagte schon das Buch Jezirah: „Gott selbst ist der Ort der Welt, aber die Welt ist nicht selbst sein Ort". (Liber Cosri, ed. Buxtorf p. 304.) Da die Allgegenwart Gottes in den Dingen ihm deshalb zukommt, weil er die Ursache des ganzen Seins in ihnen ist, so wird dadurch ihr verursachtes Sein mit dem göttlichen ursächlichen Sein nicht identisch. Die pantheistische Vorstellung dagegen, welche das Sein der Dinge als solches mit dem göttlichen Sein identificirt, leugnet entweder die Ursächlichkeit des göttlichen Seins ganz und ist dann nicht mehr im Stande, die Realität der Dinge zu erklären; oder sie leugnet die Realität des göttlichen Seins als solchen, insofern es ein von der Welt verschiedenes Sein ist: in beiden Fällen verneint sie jeden Grund für die Gegenwart Gottes in den Dingen, so dass der pantheistische Gott unmöglich allgegenwärtig sein kann. Endlich folgt weiter, dass Gott überall ist. Der Ort als solcher ist selbst eine Realität. Etwas kann daher auf doppelte Weise in einem Orte sein: einmal so, wie ein Ding im Allgemeinen in einem anderen Dinge ist; und zweitens in besonderer örtlicher Weise, nämlich so wie dasjenige, was von einem bestimmten Orte eingeschlossen wird, in diesem Orte ist. (I, 166.) In beiden Beziehungen ist Gott auf gewisse Weise in jedem Orte, und deshalb schreiben wir ihm Allgegenwart zu. Erstlich gibt Gott jedem Orte als solchem sein eigenthümliches Sein und die Kraft, als Ort zu fungiren: und so ist Gott in jedem Orte oder überall. Zweitens gibt er allem, was von einem Orte umschlossen ist, das Sein, so dass es den Ort füllt; und dadurch ist Gott selbst im Orte, dass er auf diese ursächliche Weise ihn füllt, ohne durch seine Gegenwart zu verhindern, dass andere Dinge ausser ihm selbst im Orte sind. (Th. 1. 8. 2.) 3) Die Weise, in welcher Gott überall in den Dingen existirt, ist eine dreifache. Gott ist erstens allgegenwärtig durch sein Wesen, zweitens durch sein Wissen, drittens durch seine Macht. In Bezug auf die Substanz oder das Wesen ist nämlich etwas in dem Orte, worin seine Substanz sich findet. So ist Gott in allen Dingen durch seine Wesenheit, weil seine Substanz allen Dingen als Ursache des ganzen Seins dieser Dinge gegenwärtig ist. In Bezug auf das Wissen ist ein erkennendes Subject überall in den Dingen, die von ihm erkannt werden, wie z. B. alle Dinge in einem Zimmer demjenigen gegenwärtig sind, der sich in diesem Zimmer aufhält und sie wahrnehmen kann. So ist Gott in allen Dingen durch sein Wissen, insofern er als intellectuelle Seinsursache das ganze von ihm verursachte

Sein immer wirklich erkennt und durchdringt. In Bezug auf die Macht ist ein Subject, z. B. der König, überall, wo es diese Macht ausüben kann. So ist Gott in allen Dingen, insofern alle Dinge seiner Macht unterworfen sind. Auf besondere Weise ist endlich Gott noch in den intellectuellen Wesen gegenwärtig, insofern er der Gegenstand ihrer Lebensthätigkeiten ist als das Erkannte und das Geliebte, die in gewisser Weise im Erkennenden und Wollenden sind. (Th. 1. 8. 3.) 4) Allgegenwart ist eine ausschliessliche Eigenschaft Gottes, insofern sie das allerliche Sein der göttlichen Substanz an sich in der Totalität der Substanz bedeutet, welches Gott an sich und unabhängig von der Annahme jedbeliebigen Vielheit von Orten zukommt. (Vgl. Th. 1. 8. 4.) Natürlich ist diese Eigenschaft nur intellectuell und nicht phantastisch zu fassen.

4. Gott ist ganz und gar unveränderlich. 1) Gott ist das erste Seiende und muss als solches reinste Wirklichkeit sein ohne jede Seinsanlage; denn die blosse Seinsanlage ist schlechthin später als die Wirklichkeit, von der ja das blos mögliche Sein allein der Möglichkeit nach realisirt werden kann. (I, 45.) Alles, was auf irgend eine Weise verändert wird, ist aber irgendwie im Zustande des Möglichseins. Daher kann Gott unmöglich der Veränderung auf irgend eine Weise unterliegen. Zweitens: alles, was bewegt wird, bleibt in gewisser Hinsicht und geht in gewisser Hinsicht von einem Seinszustande in den andern über; und somit findet in allem, was der Bewegung unterliegt, eine Zusammensetzung statt. (I, 114.) In Gott gibt es aber gar keine Seinszusammensetzung, sondern er ist ganz und gar einfach. Also kann Gott auch nicht der Bewegung unterliegen. Drittens erwirbt alles, was bewegt wird, durch seine Bewegung etwas und gelangt zu dem, was es vorher nicht gelangte. Gott aber trägt wegen seiner Unendlichkeit die ganze Fülle der Vollkommenheit des ganzen Seins in sich: er darum kann er nicht noch etwas erwerben, oder sich auf etwas erstrecken, wohin er vorher noch nicht reichte. Das erste Princip muss also unbeweglich sein. (Th. 1. 9. 1.) 2) Gott allein ist durchaus unbeweglich oder unveränderlich; denn er ist weder dadurch veränderlich, dass etwas anderes ihn verändern könnte, noch dadurch, dass er selbst sich verändern könnte, weder in Bezug auf das substantiale noch in Bezug auf das accidentale Sein. (Th. 1. 9. 2.)

5. Aus der Unveränderlichkeit Gottes folgt seine Ewigkeit. 1) Der Begriff der Ewigkeit besteht in der Erkenntniss der Einförmigkeit desjenigen, was ganz und gar ohne jede Bewegung ist. Ferner schliesst der Begriff desjenigen, was durchaus unbeweglich ist, ebenwohl die Succession wie Anfang und Ende aus. Hiernach wird die Ewigkeit für uns aus zwei Merkmalen vorstellbar: erstlich ist nämlich dasjenige, was in der Ewigkeit existirt, grenzenlos, ohne Anfang und Ende; zweitens entbehrt die Ewigkeit selbst der Succession und existirt so in ihrem ganzen Seinsinhalt auf einmal. Dasjenige, dem wir

Ewigkeit zukommt, ist aber nicht blos ein Seiendes, sondern etwas Lebendiges; denn so wie die Zeit streng begrifflich die Zahl einer Bewegung ist, so muss die Ewigkeit die zahllose Dauer der von innen sich vollziehenden Thätigkeit sein, weil Zeit und Ewigkeit einander entgegengesetzt sind. Das Sein ist aber nicht der Grund der von innen sich vollziehenden Thätigkeit, sondern das Leben selbst ist dieser Grund. (Th. 1. 10. 1. Vgl. II, 117. August. 83 Q. q. 19.) Ewigkeit ist also die grenzenlose Dauer eines lebendigen Seins, welche ihrer ganzen Realität nach auf einmal oder zusammen existirt. (I, 162.) 2) Der Begriff der Ewigkeit folgt daher aus dem Begriffe der Unveränderlichkeit. Gott ist aber am meisten unveränderlich, also kommt ihm das Ewigsein am meisten zu. Gott ist ferner nicht blos ewig, sondern er ist selbst dem substantialen Sein nach seine Ewigkeit; denn Gott ist sein eigenes gleichförmiges Sein, also ist seine Seinsdauer das ihm eigenthümliche Sein selbst. Ebenso wie er seine Wesenheit ist, so ist er auch seine Ewigkeit. Seine Ewigkeit schliesst alle Zeiten ein, deren formaler Begriff ja nur in den geschaffenen Dingen als Zeitunterschiede eine Grundlage hat; Gott selbst wird aber durch Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft nicht verändert. (Th. 1. 10. 2.) 3) Im strengen Sinne ist also die Ewigkeit als eigenthümliche Seins- oder vielmehr Lebensdauer nur in Gott, weil er allein durchaus unveränderlich ist. Alles andere kann nur insofern an der Ewigkeit theilnehmen, als es seine Unveränderlichkeit irgenwie von Gott empfängt. (Th. 1. 10. 3.)

§ 3. Der göttliche Intellect.

1. Diejenigen Eigenschaften der göttlichen Natur, welche eine immanente Thätigkeit besagen, d. h. eine solche Lebensfunction, die in der göttlichen Natur selbst verläuft und dort ihre Grenze hat, entspringen mit Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes als dem reinsten und höchsten intellectuellen oder geistigen Sein. Es sind daher geistige Thätigkeiten, das Erkennen und Wollen. Für uns ist das Wesen Gottes durch seine Intellectualität gegeben. Wir haben jedoch hier den göttlichen Intellect noch besonders als Thätigsein der göttlichen Natur zu betrachten und deshalb für unsere analytische Betrachtung das eine ganz intellectuelle unendliche Sein erstens in Bezug auf die intellectuelle Kraft und zweitens auf die Bethätigung derselben zu untersuchen. In zweiter Beziehung unterscheiden wir den Erkenntnissact von seiner habituellen Vervollkommnung, nämlich vom Wissen. (II, 238.) Der Erkenntnissact ist aber wieder sowohl in Bezug auf seine Principien zu betrachten, wozu die Ideen gehören, wie in Bezug auf seinen Gegenstand. Daher ist folgende Ordnung für die Betrachtung des göttlichen Intellects gegeben: 1. der Intellect als Erkenntnisskraft, 2. das Erkennen, 3. die Ideen, 4. der Gegenstand der Erkenntniss, 5. das Wissen.

2. Der Intellect ist eine nothwendige Eigenschaft Gottes. Gott besitzt die intellectuelle Erkenntnisskraft. 1) Ein Subject kann in zweifacher Weise vollkommen sein: einmal in Bezug auf das eigene Sein, was ihm wegen seiner specifischen Natur zukommt; zweitens in Bezug auf das fremde Sein, welches von diesem Subjecte aufgenommen wird. In erster Hinsicht ist die Vollkommenheit eines Subjectes dadurch begrenzt, dass es nicht die Vollkommenheit der übrigen Dinge besitzt. Somit fehlt jeder bestimmten endlichen Natur diejenige Vollkommenheit, welche zu einer anderen specifischen Natur gehört. In zweiter Beziehung ist jener Mangel beseitigt; denn die erkennenden Wesen nehmen in sich selbst und auf eine ihnen eigenthümliche ideale Weise das Sein der übrigen Dinge auf, ohne ihr eigenes specifisches und reales Sein dabei zu verlieren. In dieser zweiten Hinsicht ist es also möglich, dass die ganze Seinsvollkommenheit der Welt in einem erkennenden Subject ideal sich findet. Die intelligenten Wesen haben deshalb auch eine grössere reale Seinsintensität oder Seinsfülle als die nicht erkenntnissfähigen Wesen. Unter allen Seinsvollkommenheiten und Seinsbethätigungen ist daher das intellectuelle Erkennen das Höchste und als solches zugleich das am meisten Immaterielle und das am meisten Lebendige. Gott besitzt aber alle Vollkommenheiten, die sich in den Dingen finden, im höchsten und unbeschränkten Sinne. Also muss Gott auch am meisten intelligent sein und die intellectuelle Erkenntnisskraft im höchsten Grade als unendliche Seinsvollkommenheit besitzen. (Th. Q. 2 de Ver. a. 2; c. gent. 1, 44; 1. 14. 1.) 2) Gott ist reinste Seinswirklichkeit ohne jede Seinsanlage. Daher ist Gott ganz und gar frei von jedem stofflichen Princip; denn der Stoff als solcher ist nur in der Möglichkeit zum Sein. Die Freiheit vom Stoffe ist aber Grund der intellectuellen Erkenntnissfähigkeit. Also ist Gott am meisten erkenntnissfähig und daher am meisten intelligent. (II, 198—201.) 3) Gott ist das erstbewegende Princip. (S. 17.) Das erstbewegende Princip kann aber nur ein Intellect sein; denn es ist dasjenige, was in jeder Beziehung unbeweglich und dennoch Ursprung aller Bewegung ist. Der Intellect bedient sich aber aller anderen Dinge zur Bewegung, indem er diese Dinge gewissermassen als seine Werkzeuge zur Ausführung seiner Zwecke gebraucht oder in Bewegung setzt. So bedient sich der Mensch durch seinen Intellect sowohl der Thiere wie der Pflanzen und der unbelebten Dinge als Werkzeuge für seine Pläne. Also muss Gott als Urheber aller Bewegung selbst intelligent sein.

3. Zweitens betrachten wir die Thätigkeit des Intellects. 1) Der göttliche Intellect ist seiner Natur nach als göttlicher Intellect immer in seiner Thätigkeit begriffen. Denn in Gott ist keine Seinsanlage und kein Sein der Möglichkeit nach denkbar. Gott ist reinste und vollkommenste unendliche Seinswirklichkeit. Also kann sein Intellect nicht im Zustande der Ruhe sein und ebensowenig einen habituellen

Zustand zulassen, sondern muss immer und ewig sich bethätigen. 2) Daraus erhellt weiter, dass Gott in seinem Erkennen keine Reihenfolge von Erkenntnissen haben kann. Wenn nämlich ein Intellect seine Gegenstände successiv erkennt, so muss er im Zustande der Möglichkeit in Bezug auf einen Gegenstand sein, während er gleichzeitig einen anderen wirklich erkennt. Wenn also Gott nichts der blossen Möglichkeit nach erkennt, sondern wenn er immer wirklich erkennend ist, so ist sein Erkennen ohne jede Reihenfolge; denn alles, was er erkennt, ist als das von ihm Erkannte zusammen erkannt, erlaubt also keine Reihenfolge oder kein Nacheinander. Es folgt also, dass Gott alles, was er überhaupt je erkennt, auf einmal und zusammen erkennt. Weiter ergibt sich, dass Gott nichts von Neuem erkennt; denn der Intellect, der etwas von Neuem erkennt, was er vorher nicht erkannt hatte, muss in Bezug darauf vorher nur der Anlage nach erkennend gewesen sein. Daher kann auch der göttliche Intellect nicht in discursiver Weise sich bethätigen, so dass er von einer Wahrheit zur Erkenntniss einer anderen Wahrheit fortschreitend gelangt, wie dies bei unserem Intellect, welcher Folgerungen zieht, der Fall ist. Ein solches Fortschreiten findet nämlich im Erkennen dann statt, wenn wir aus der Erkenntniss von etwas Bekanntem zur Erkenntniss von etwas Unbekanntem oder von etwas gelangen, was wir vorher nicht wirklich betrachteten. Der göttliche Intellect schliesst also alle diese Weisen des Erkennens aus. (Th. comp. theol. c. 29.) 3) Es folgt weiter, dass Gott nicht durch eine Idee erkennt, sondern nur durch seine eigene Wesenheit. Jeder Intellect, der als Mittel seiner Bethätigung eine von ihm selbst verschiedene Idee gebraucht, verhält sich zu dieser intelligibilen Idee so, wie sich das Vermögen zu seiner Bethätigung oder die Anlage zu ihrer Verwirklichung verhält; denn die intelligibile Idee ist diejenige Vollkommenheit des Intellects, wodurch letzterer erst wirklich erkennend wird. Gott ist aber nichts als reinste Seinswirklichkeit, also kann er nicht durch eine von seinem Sein verschiedene Idee erkennen, sondern nur durch seine Wesenheit: und daraus folgt, dass er direct und in erster Linie sich selbst schaut. (Th. ib. c. 30.) 4) Gott ist sein Erkennen. Sein und Erkennen sind ein und dasselbe in Gott. Dies ergibt sich aus zwei Gründen. Erstens: das Erkennen als Thätigsein ist die zweite Seinsverwirklichung und Vollendung, während die Kraft zum Thätigsein, also der Intellect als ein Vermögen, die erste Seinswirklichkeit in der ganzen Ordnung des Erkennens ist. Jeder Intellect, der dem Sein nach von seiner Bethätigung verschieden ist, verhält sich daher noch wie eine Seinsanlage zu ihrer weiteren Verwirklichung. Denn in der Reihe der Anlagen und ihrer Vollendungen ist immer das Frühere auch das Mögliche, und das Folgende oder Spätere ist das, wodurch das Frühere und Mögliche verwirklicht, ergänzt und vollendet wird. Dies gilt wenigstens innerhalb ein und derselben Gattung des Seins. Da Gott

aber reinste Seinswirklichkeit ist, so gibt es nichts in ihm, was sich zu etwas anderem so, wie Anlage zur Verwirklichung verhält. Gott muss also auch dem Sein nach sein eigenes Erkennen sein. Zweitens: der Intellect verhält sich zum Erkennen gewissermassen wie Wesenheit zur Existenz. Gott ist aber durch seine ganze innerste Wesenheit selbst intelligent; denn sein Wesen ist nichts als Intelligenz. Sein Wesen aber sein Sein der Existenz: also muss auch sein Intellect schon sein wirkliches Erkennen sein. Daher wird auch damit, dass Gott erkennend ist, nicht gesagt, dass er irgendwie dem Sein nach zusammengesetzt ist; denn in Gott sind der Intellect, das Erkennen und die intelligible Idee nicht von einander verschieden; sondern diese drei unterschiedenen Begriffe drücken nur die eine identische Wesenheit Gottes aus.

4. An dritter Stelle unterscheiden wir im Verlaufe des göttlichen Erkennens das Princip, wodurch der göttliche Intellect zu seiner Betätigung wirklich bestimmt wird: und dies nennen wir die Idee. (II, 216.) Allein, wie gezeigt, dieses Princip ist die göttliche Wesenheit selbst. Es gibt also in keiner Hinsicht im göttlichen Intellect eine reale Idee, vermittelst deren er erkennt. Wohl aber reden wir von den Ideen Gottes in einer ganz anderen Bedeutung, indem wir darunter das Resultat des Erkennens verstehen, nämlich das geistige Wort oder den Ausdruck der Sache: das, was der Intellect erkennt und worin er sozusagen in einem Spiegel den Gegenstand beschaut. (II, 217 ff.) In diesem Sinne versteht man unter dem Ausdruck Idee eine Form, welche der Intellect als Gegenstand dient, in ihm selbst existirt, nämlich als eine Qualität des Intellects und worauf er hinschaut, wenn er seine Erkenntniss praktisch realisirt. Es ist also das formale und dem Intellect selbst innerliche Urbild einer vom Intellect ausgehenden realen Wirkung. 1) In Gott gibt es urbildliche Ideen im angegebenen Sinne. Gott bringt nämlich als erste Seinsursache die geschaffenen Dinge durch seinen Intellect hervor und folgerecht durch seinen mit der geistigen Wesenheit nothwendig verbundenen Willen. Und dies geschieht in der Weise des höchsten Künstlers. Jeder Künstler muss aber die urbildliche Idee seines Werkes, das er schaffen will, voraus im Intellect erkennen und bei der Verwirklichung diese Idee betrachten. Denn derjenige, welcher planmässig oder durch seinen Intellect thätig ist, muss durch eine im Intellect existirende und von ihm erfasste Form sein Werk ausführen und die hervorgebrachte Wirkung ist selbst ihrem Sein nach eine Nachahmung jener vom Intellect des Künstlers erfassten idealen Seinsform. Weil also die Welt nicht durch Zufall hervorgebracht ist, sondern weil Gott, insofern er intellectuell thätig ist, so muss es im göttlichen Verstande eine Form geben, nach deren Ähnlichkeit die Welt gemacht worden ist. Und darin liegt der Begriff der göttlichen Idee. (I. 1. 15. 1.) Entitativ ist aber die urbildliche Idee in Gott das Resultat seines Denkens, also das geistige Wort. (II, 217.) 2) In jeder Wirkung

ist der letzte Zweck dasjenige, was eigentlich von dem als Hauptursache wirkenden Princip beabsichtigt wurde, wie z. B. die Anordnung des Heeres vom Feldherrn. Dasjenige, was in der realen Welt die Bedeutung des Besten hat, ist das Gute der allgemeinen Ordnung. Die Ordnung der Welt ist daher eigentlich von Gott beabsichtigt und nicht nur das zufällige Resultat, das sich aus einer Reihenfolge von thätigen Principien herleitet. Gott muss also die vorbildliche Idee der Weltordnung haben. Der Begriff eines Ganzen kann aber ohne die besonderen Begriffe derjenigen Dinge, woraus das Ganze besteht, nicht verstanden werden; wie z. B. der Baumeister die Idee, d. h. den Plan eines Hauses nicht fassen kann, wenn er nicht eine Vorstellung aller Theile des Hauses besässe. So muss es auch im göttlichen Intellect eigene besondere Ideen von allen Dingen geben. Im göttlichen Verstande ist daher eine Vielheit von Ideen vorhanden. Dies widerspricht der Einfachheit Gottes nicht. Die Idee des Werkes ist nämlich im Verstande des Künstlers dasjenige, was erkannt wird, aber nicht das Mittel, wodurch er erkennt; denn das letztere ist diejenige Idee oder Form, die den Intellect erst wirklich erkennend macht. Eine solche instrumentale Idee gibt es, wie gezeigt, im göttlichen Erkennen gar nicht; Gott erkennt vielmehr alles, was er überhaupt erkennt, durch seine Wesenheit, weil in ihm Erkennen und Sein dasselbe ist. Dass Gott aber viele Gegenstände erkennt und somit eine Vielheit urbildlicher Ideen als das Erkannte in seinem Intellect besitzt, verstösst nicht gegen die Einfachheit seines Wesens; diese absolute Einfachheit wäre nur dadurch aufgehoben, dass sein Intellect durch verschiedene instrumentale Ideen informirt und verwirklicht würde. Die Vielheit von urbildlichen Ideen existirt also im göttlichen Verstande, insofern sie von ihm erkannt worden sind. Gott erkennt nämlich sein eigenes Wesen vollkommen; er erkennt es also in der Weise, in welcher es erkennbar ist. Das göttliche Wesen kann aber nicht nur insofern erkannt werden, als es in sich selbst ist, sondern auch sofern es in der Weise einer Verähnlichung an die geschaffenen Dinge ursächlich mittheilbar ist. Insoweit als Gott sein Wesen so erkennt, wie es von irgend einem geschaffenen Dinge im Sein des letzteren theilweise nachgeahmt wird, erkennt er sein eigenes göttliches Wesen als den besonderen Begriff und die urbildliche Idee dieses bestimmten Geschöpfes. So erkennt also Gott viele besondere Vorstellungen von den vielen Dingen, und so gibt es viele Ideen im göttlichen Intellect. (Th. 1. 15. 2.) 3) Diese vorbildlichen Ideen in Gott sind nicht die geschaffenen Dinge nach ihrem Gedachtsein oder Gedachtwordensein, wie Durandus annahm. Denn die Idee ist eine reale Form in Gott; die geschaffenen Dinge sind aber ihrem Sein nach als Gegenstände des Intellects, d. h. insofern sie nur erkannt oder gedacht sind, nicht etwas Reales, sondern nur ein Seiendes des Verstandes. Ferner ist die Idee reale Ursache des Dinges, dessen Urbild sie ist:

das Ding kann aber, insofern es gedacht ist, nicht die reale Ursache seiner selbst sein, insofern es real hervorgebracht ist. Endlich würde Gott an sich und nothwendig von dem Dinge in Bezug auf sein Wirken abhängig werden, wenn das Ding erst als etwas von Gott Erkanntes dem göttlichen Schaffen als Vorbild dienen würde. Die Ideen der realen Dinge, welche Gott erschaffen hat, sind in Gott real eins mit der göttlichen Wesenheit; denn im Verlaufe des göttlichen Erkennens gibt es gar keine reale Verschiedenheit zwischen der Erkenntnissart, dem Erkenntnissact, dem Resultat, welches ja als geistiges Wort die vorbildliche Idee ist, und dem erkennenden Wesen selbst. Es bleibt also nur noch übrig, zu bestimmen, in welcher Weise das göttliche Wesen als vorbildliche Ideenfülle dient. Das göttliche Wesen ist nicht die Idee der geschaffenen Dinge, weder insofern die göttliche Wesenheit als instrumentale Idee die Erkenntniss vermittelt, noch insofern sie selbst die Erkenntniss von diesen Dingen ist, noch insofern sie Wissenschaft oder Kunst ist, sondern nur insofern sie die objective Form, d. h. der Gegenstand des Erkennens für den göttlichen Intellect ist, und von ihm als etwas durch die geschaffenen Dinge Nachahmbares erkannt ist. In diesem Sinne ist die göttliche Wesenheit selbst das Urbild der geschaffenen Dinge, nicht blos bezüglich dessen, was seinem Begriffe nach in Gott und in den Dingen sich findet, wie z. B. Leben und Sein, sondern auch bezüglich dessen, was seinem Begriffe nach nur in den Dingen vorkommt, wie z. B. die Wesenheiten dieser Dinge selbst. Die göttliche Wesenheit ist nämlich die ausgesprochenste Ähnlichkeit aller dieser Vollkommenheiten und wird von den geschaffenen Dingen bezüglich aller dieser Vollkommenheiten nachgeahmt; denn jede Vollkommenheit eines geschaffenen Dinges ist eine gewisse Theilnahme an der göttlichen Wesenheit. 4) Das geistige Wort ist nur Erkenntnissgrund, insofern es nämlich die Sache offenbart; es ist also ein schlechthin speculativer Begriff. (II, 219.) Die vorbildliche Idee dagegen ist mehr als sie ist das geistige Wort mit Hinzufügung einer praktischen Beziehung, denn sie ist nicht bloss ein speculativer Erkenntnissgrund, sondern auch ein praktischer Begriff, nämlich der Grund des Wirkens: weil sie zugleich vorbildliche Ursache des Realen ist, was in ihr ideal enthalten ist. Versteht man daher unter Idee das Princip des Schaffens, so gibt es in Gott Ideen von allem, was im Sein hervorgebracht ist oder hervorgebracht werden wird. Versteht man aber unter Idee das Princip des Erkennens, so gibt es in Gott Ideen von allen möglichen Dingen. (D. Bannez in Th. 1. 15. 1 et 3.)

5. Viertens ist der Gegenstand des göttlichen Erkennens zu betrachten, und dieser ist ein doppelter. 1) Der erste und hauptsächliche Gegenstand ist die göttliche Wesenheit selbst. Gott ist reine Seinswirklichkeit im höchsten Grade der Erkennbarkeit, also ist sein Intellect selbst die durch sich selbst als Substanz existirende und rein

vollkommen subsistirende Erkenntnisskraft. Also ist sein Intellect immer wirklich in Thätigkeit: daher muss Gott, weil er keiner besonderen Idee mehr als Werkzeug bedarf, sich selbst erkennen; denn der göttliche Intellect dient sich selbst als Idee. Gott erkennt sich also durch sich selbst. (Th. 1. 14. 2.) Jedes Ding ist aber soweit erkennbar, als es wirklich ist. Die Kraft Gottes im Erkennen ist daher so gross, wie seine Kraft im Sein der Existenz; denn dadurch, dass er wirklich ist, ist er selbst erkennbar. Also erkennt er sich selbst soweit, als er ist, d. h. als er erkennbar ist. Er gelangt also an das Ende der Erkenntniss von sich selbst. Also begreift Gott sich selbst vollkommen. (Th. 1. 14. 3.) 2) Gott erkennt aber auch die Dinge, die von ihm verschieden sind, mit Nothwendigkeit. Das Sein Gottes ist selbst das Erkennen Gottes. Weil er aber das vollkommenste Sein hat, so muss er auch sich selbst vollkommen erkennen. Dazu gehört aber, dass er auch seine Kraft vollkommen erkennt; und dies geschieht nur dadurch, dass er alles das erkennt, worauf seine Kraft sich erstreckt. Gott ist aber die erste bewirkende Ursache alles Seienden, also muss er alles Seiende erkennen: und zwar erkennt er es, insofern die Wirkung in ihm als der ersten Ursache vorausexistirt; und das ist der Fall, indem alles Seiende in Gott schon in intelligibiler Weise vorausexistirt. Gott schaut sich also selbst in sich selbst, denn er schaut sich durch seine eigene Wesenheit. Die von ihm verschiedenen Dinge aber schaut er nicht direct in diesen Dingen, sondern ebenfalls in sich selbst, sofern nämlich sein Wesen die Ähnlichkeit aller von ihm verschiedenen Dinge enthält. Sein Wesen ist daher gewissermassen der Spiegel alles Seins. (Th. 1. 14. 4.) Gott erkennt seine eigene Wesenheit und seine Kraft so, dass er sie völlig begreift; also erkennt er auch vollkommen und in distincter Weise alle möglichen Wirkungen der göttlichen Kraft bezüglich aller Gründe dieser Wirkungen und zwar so, dass er alles dieses völlig begreift. Gott erkennt also die geschaffenen Dinge nach dem Sein, was sie in sich selbst haben, nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar dadurch, dass er seine eigene Wesenheit erkennt. Daher haben die geschaffenen Dinge die Bedeutung des secundären und mittelbaren Erkenntnissgegenstandes. (Th. 1. 14. 6.) 3) Näherhin ist der Gegenstand des göttlichen Erkennens in folgender Weise zu unterscheiden. Erstens erkennt Gott alle einzelnen Dinge. Die Erkenntniss des Einzelnen ist wenigstens für uns eine Vollkommenheit, also muss sie auch für das göttliche Erkennen behauptet werden. Weil aber die Vollkommenheiten der niederen Wesen in Gott schlechthin und einheitlich existiren, so kann Gott nicht durch verschiedene Kräfte das Allgemeine und Immaterielle einerseits und das Besondere und Materielle andererseits erkennen, sondern er erkennt beides durch seinen einfachen Intellect. Dies geschieht aber nicht durch Erkenntniss der allgemeinen Ursachen der besonderen Dinge, weil dadurch ihre Individualität nicht erkannt würde; sondern

weil Gott nicht nur Ursache der Seinsformen, sondern auch des Stoffes ist, woraus alle Individuation folgt (I, 68—70); so ist seine Wesenheit welche das Urbild aller Dinge ist, das hinreichende Princip, um nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im Besondern alles das zu erkennen was von seiner Wesenheit als von der bewirkenden Ursache hervorgebracht wird. (Th. 1. 14. 11.) Zweitens erkennt Gott unendlich viele Gegenstände. Er erkennt nämlich nicht nur die Dinge, welche der Wirklichkeit nach ein Sein besitzen, sondern auch diejenigen, die nur der Möglichkeit nach ein Sein haben, die von ihm selbst und von den geschaffenen Dingen hervorgebracht werden können: und deren gibt es unendlich viele. Darin liegt kein Widerspruch; denn er erkennt alle Gegenstände auf einmal und ohne Reihenfolge, also nicht in der Weise des Unendlichen, wonach es eine Vielheit von Theilen ist, die nach einander erkannt würden. Begreifen heisst nämlich eine solche Erkenntniss von einem Gegenstande, bei welcher gar nichts mehr, was am Gegenstande vorhanden ist, unerkannt bleibt, sondern wobei das Sein des Gegenstandes in intelligibiler Weise im erkennenden Subjecte existirt. Und so kann man das, was an sich unendlich ist, mit Bezug auf das göttliche Erkennen endlich nennen, insofern es vom göttlichen Intellect adäquat begriffen wird. So ist das Wissen Gottes zwar nicht das quantitative Maass des Unendlichen, wohl aber das Maass seines Wesens und seiner Wahrheit. (Th. 1. 14. 12.) Drittens erkennt Gott alle Dinge, die in irgend einer Weise ein Sein haben: also auch diejenigen Dinge, die nur in gewisser Hinsicht ein Sein besitzen. Es sind Dinge nämlich, die er selbst hervorbringen kann, oder die von den geschaffenen Wesen hervorgebracht oder gedacht oder gesprochen werden können, erkennt Gott auch dann, wenn sie noch nicht verwirklicht sind. Und in diesem Sinne erkennt Gott auch das Nichtseiende. (Th. 1. 14. 9.) Viertens erkennt Gott auch das Übel und zwar jedes Übel; denn jedes Ding ist insofern erkennbar, als es wirklich ist: das Übel ist aber nur ein Mangel des Guten, welches in einem andern Guten naturgemäss existiren müsste. Also erkennt Gott dadurch, dass er das Gute als ein Seiendes erkennt, auch darin seinen Mangel, nämlich das Übel, was überhaupt nicht in sich selbst, sondern nur in seinem Gegensatze erkennbar ist. (Th. 1. 14. 10.) Fünftens erkennt Gott auch die für uns noch zukünftigen rein contingenten Dinge, wie z. B. die freien Willenshandlungen des Menschen; denn Gott erkennt nicht nur das, was der Wirklichkeit nach ist, sondern auch das, was es der Möglichkeit nach ist. (Th. 1. 14. 13.) Endlich erkennt Gott auch alle möglichen logischen Aussagen: weil er alles erkennt, was in der Kraft unseres urtheilenden Intellects der Möglichkeit nach enthalten ist. Das göttliche Wesen ist nämlich auch das Urbild des blossen Gedankenseins, d. h. des Seins, welches objectiv in einem urtheilenden Intellect sein kann. (Th. 1. 14. 14.)

6. Endlich ist das göttliche Wissen selbst zu bestimmen. Weil Gott die höchste Erkenntniss besitzt, so muss auch das Wissen Gottes am vollkommensten sein. 1) Wenn wir ihm aber ein Wissen oder eine Wissenschaft zusprechen, so müssen wir davon alles ausschliessen, was zu der unvollkommenen Weise gehört, die dem geschaffenen Intellect eigen ist. In Gott ist daher das Wissen keine Qualität oder kein Habitus, sondern selbst Substanz und reinste Seinswirklichkeit. Die einzige einfache Erkenntniss Gottes ist daher in vollkommenster Weise auf einmal das, was wir Intelligenz der Principien, Wissenschaft, Weisheit, Klugheit und Kunst nennen. (Th. 1. 14. 1.) 2) Schlechthin und im strengen Sinne ist das Wissen Gottes weder ein allgemeines noch ein besonderes, sondern vielmehr in höherem Sinne beides zugleich; denn die göttliche Wesenheit ist der erste Gegenstand seines Wissens, seine Wesenheit ist aber im höheren Sinne sowohl allgemein wie particulär, weil sie Erkenntnissgrund alles Seins ist. (Vgl. Bannez in Th. 1. 14. 1.) Ebensowenig ist es ein discursives Wissen. (Th. 1. 14. 7.) 3) Das Wissen Gottes ist selbst die Ursache der Gegenstände dieses Wissens. Das Wissen Gottes verhält sich nämlich zu allen geschaffenen Dingen so, wie sich das Wissen des Künstlers zu den Werken seiner Kunst verhält. Das Wissen des Künstlers ist aber die Ursache der Kunstwerke, und zwar deshalb, weil der Künstler gerade durch seinen Intellect schafft. Die Form des Intellects muss also das Princip seines Schaffens sein. Die intelligibile Form besagt aber kein Princip der Thätigkeit, insofern sie nur im Intellect vorhanden ist, ausgenommen dadurch, dass ein Streben nach der Wirkung sich mit ihr verbindet: und dieses Streben geht vom Willen aus. Denn die intelligibile Form würde aus sich selbst nie die bestimmte Wirkung hervorbringen, wenn sie nicht durch die Begehrungskraft auf einen einzigen Gegenstand hinbestimmt würde. (Arist. Met. 9, 10.) Das Sein Gottes ist selbst sein Erkennen: Gott ist aber durch sein Sein die erste Ursache aller Dinge; also verursacht er die Dinge durch seinen Intellect, d. h. durch seine Seinskraft, die ja nur sein Denken ist. Also muss sein Wissen die Ursache der Dinge sein, insofern nämlich mit dem Wissen der Wille verbunden ist. Daher pflegt man das Wissen Gottes, sofern er Ursache der Dinge ist, ein Wissen der Zustimmung (scientia approbationis) zu nennen. (Th. 1. 14. 8.) Der hier gemachte Unterschied zwischen Wissen und Wollen in Gott ist in ihm kein realer, sondern ist nur in unserer Auffassungsweise vorhanden. Aber auch nach unserer Auffassungsweise liegt das nächste Princip bei der Hervorbringung der geschaffenen Dinge mehr im Wissen als im Willen Gottes. In der Wirkung, die der Künstler schafft, ist nämlich nicht der Wille des Künstlers, sondern seine Kunst, die ein Habitus seines Intellects ist, das nächste Princip. (Bannez in Th. l. c.) 4) Das Wissen Gottes ist durchaus unveränderlich; denn es ist seine ganze Substanz, die durchaus

unveränderlich ist. Gott kann also auch nicht mehr Gegenstände wissen, als er wirklich weiss; sondern er erkennt nur die Veränderlichkeit der Dinge: Gott weiss nämlich in seiner Ewigkeit alles und jedes, was in irgend einer Zeit existirt oder existiren kann. (Th. 1. 14. 13.) 5) Das Wissen Gottes, wodurch er sich selbst erkennt, ist wegen des Gegenstandes ausschliesslich speculativ; denn Gott ist als Gegenstand seiner eigenen Selbsterkenntniss nicht so beschaffen, dass er sich selbst verursachen könnte. Von allen andern Dingen aber besitzt Gott sowohl ein speculatives wie ein praktisches Wissen. Speculativ ist es bezüglich der Weise; denn das, was wir in der realen Welt erkennen, weiss Gott alles viel vollkommener. Praktisch ist es bezüglich des Zweckes, insofern sein Wissen die Dinge der Wirklichkeit nach verursacht, die in irgend einer Zeit entstehen; speculativ dagegen bezüglich des Zweckes, insofern sein Wissen auch diejenigen Dinge umfasst, die er schaffen kann und doch niemals schafft. (Th. 1. 14. 16.)

7. Bezüglich der Weise, wie Gott erkennt und ein Wissen von den Dingen besitzt, was wahre Allwissenheit genannt werden muss, ist eine Unterscheidung zwischen dem Princip und dem Gegenstand des Wissens zu machen. Betrachtet man den Erkenntnissgrund, der im erkennenden Princip liegt, so erkennt Gott sich selbst und die Dinge aus ein und demselben Grunde; denn in beiden Fällen ist der Erkennende, die Erkenntnissthat und das Erkenntnissmittel identisch. Also ist das Wissen Gottes, wenn wir es Seitens des erkennenden Princips betrachten, ein einziges und absolut einfaches. Betrachtet man dagegen den Erkenntnissgrund, der in der erkannten Sache liegt, so erkennt Gott sich selbst und die Dinge nicht aus ein und demselben Grunde; denn die Beziehung oder das Verhalten, welches Gott, und welches die Dinge zu dem haben, was die göttliche Erkenntniss vermittelt, d. h. wodurch Gott sich und die Dinge erkennt, ist in beiden Fällen nicht identisch. Gott selbst ist nämlich durch seine Wesenheit mit jenem Mittel identisch; die Dinge dagegen sind nur durch die von Gott in ihnen verursachte Verähnlichung dasselbe wie das Mittel. Darum erkennt Gott sich selbst durch seine Wesenheit; die Dinge dagegen erkennt er durch die Ähnlichkeit, die sie mit der göttlichen Wesenheit haben. Sofern aber die göttliche Wesenheit die geschaffenen Dinge ganz klar und distinct darstellt oder vorstellt, ist das Mittel der göttlichen Erkenntniss, — nämlich das, was seine Wesenheit, und was das Urbild der Dinge ist, — ein und dasselbe. (Th. Q. disp. de ver. q. 3 a. 3 ad 6, ad 9.) Seitens der erkannten Sache lässt also das göttliche Wissen eine Eintheilung und Unterscheidung zu. Das göttliche Wissen ist nämlich bezüglich des zweiten Gegenstandes, d. h. der Dinge, zweifach, speculativ und praktisch. Insofern sich das göttliche Wissen auf die rein möglichen Dinge erstreckt, die niemals eine wirkliche Existenz erhalten werden, ist es ein speculatives Wissen, was man auch

ı Wissen des blossen Erkennens genannt hat. Insofern sich das ttliche Wissen auf Gegenstände erstreckt, die zu irgend einer Zeit, . es in der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft existiren, ist es ı praktisches Wissen, weil Gott durch sein Wissen diese Gegenstände irgend einer Zeit hervorbringt, und heisst deshalb auch ein Wissen s Schauens. Bezüglich der zukünftigen Dinge ist dieses Wissen herhin zu bestimmen, weil dasselbe besondere Schwierigkeiten für ıser Verständniss darbietet. 1) Alle Dinge, die gewesen sind oder ıd oder sein werden, coexistiren jetzt in der Ewigkeit. Unter Ewig- ːit verstehen wir das absolut einfache Maass der göttlichen Existenz ıd des göttlichen Wirkens, d. h. der göttlichen Lebensthätigkeit. Diese wigkeit umfasst jede Zeit, sowohl die Vergangenheit wie die Zukunft: so existiren alle Dinge, welche in Bezug auf ihre Seinsdauer von gend einem Zeitunterschied der Vergangenheit oder Zukunft bemessen erden, schon in der Ewigkeit. Und dies gilt gerade von demjenigen ːin, welches die zukünftigen Dinge in sich selbst haben, also ausser- ılb ihrer Ursachen. Zum richtigen Verständniss ist aber der Ausdruck ːtzt zu unterscheiden: er bedeutet entweder das Jetzt der Zeit, den ːgenwärtigen Moment, oder den ebenfalls untheilbaren Moment der ıwigkeit, welche jede Reihenfolge ausschliesst. In erster Hinsicht ist ɜ durchaus wahr, dass in dem Moment der Gegenwart, in diesem ıugenblick, alle zukünftigen Dinge in der Ewigkeit gegenwärtig sind; agegen ist es durchaus falsch zu sagen, dass die wirkliche Existenz er zukünftigen Dinge durch diesen Augenblick der Gegenwart gemessen ird. In zweiter Hinsicht ist es durchaus wahr, dass die zukünftigen)inge im untheilbaren Augenblick der Ewigkeit gegenwärtig sind; denn ieser Augenblick ist zwar im formalen Sinne absolut untheilbar, weil s keine Reihenfolge im Ewigsein gibt, aber er begreift alle Zeitunter- chiede unter sich. Dasselbe muss daher auch für alle contingenten ıukünftigen Dinge gelten, worunter wir diejenigen Wirkungen verstehen, velche irgend einmal thatsächlich existiren werden, aber dennoch inner- ich so beschaffen sind, dass sie auch nicht existiren könnten. Wir)egreifen darunter auch die Wirkungen, die von einer mit Willens- reiheit begabten Ursache, also z. B. vom freien Willen des Menschen ıervorgebracht werden. Auch diese zukünftigen freien Thatsachen exi- ɜtiren im untheilbaren Moment der Ewigkeit und sind daher dem gött- lichen Erkennen in seiner Ewigkeit gegenwärtig. 2) Das Wissen Gottes ɛrstreckt sich auf die zukünftigen contingenten Dinge; denn Gott er- kennt sowohl alles, was in seiner eigenen Macht, wie alles, was in der Macht der geschaffenen Dinge liegt. Gott hat ferner eine sichere ge- wisse und unfehlbare Erkenntniss von den zukünftigen contingenten Dingen. Die Erkenntniss Gottes wird nämlich durch seine Ewigkeit gemessen, welche in ihrer ganzen Fülle auf einmal existirt und so alle Zeit umfasst. Gott erkennt aber alle zukünftigen contingenten Dinge,

nicht nur sofern sie in ihren Ursachen ein Sein der Anlage nach hab
sondern auch insofern sie in sich selbst ein Sein haben. In sich
können diese Dinge mit sicherer und unfehlbarer Erkenntniss erka
werden. Insofern sie ein Sein nur in ihren Ursachen haben, k
sie nur gemuthmasst oder mit Wahrscheinlichkeit erkannt werden: d
die Ursache selbst, welche die contingente Wirkung hervorbringt,
hält sich indifferent zu zwei Gegensätzen, nämlich zur wirklichen Ex
und zur Nichtexistenz der rein contingenten Wirkung. 3) Die Un
barkeit und Gewissheit der göttlichen Erkenntniss bezüglich der
künftigen contingenten Dinge ist daraus abzuleiten, dass Gott
zukünftigen contingenten Dinge in diesen selbst, wie sie ein Sein au
halb ihrer Ursachen haben, klar anschaut, insofern diese Dinge ih
der ganzen Ewigkeit gegenwärtig sind. Das Erkennen ist nämlich
Vollkommenheit Gottes, die zu seinem Wesen gehört. Eine so
innerliche Vollkommenheit kann daher nicht von den geschaffe
Dingen abhängen. Also kann die Unfehlbarkeit und Gewissheit
göttlichen Erkenntniss bezüglich der zukünftigen contingenten D
auch nicht von einem äusseren Gegenstande, sondern einzig von
göttlichen Wesenheit selbst abgeleitet werden. Die zukünftigen c
tingenten Dinge werden von Gott nicht erkannt, insofern sie ein
in ihren noch undeterminirten und deshalb auch noch der Verhinder
unterliegenden Ursachen haben; denn eine solche Erkenntniss wäre
noch reine Muthmassung, fehlbar und ungewiss. Gott erkennt viel
die zukünftigen contingenten Dinge in ihren eigenen Ursachen, ins
diese letzteren schon determinirt und vollständig sind. Gott erk
nämlich alle Dinge nach der besonderen Weise, die ihnen eige
also auch die zukünftigen contingenten Dinge in der Weise, die s
ihren Ursachen haben; denn er erkennt alle geschaffenen Dinge d
seine Wesenheit, insofern er die erste Ursache jedes Seins ist, welche
andern Ursachen nicht nur das Sein, sondern auch die Kraft und
Determination zur Thätigkeit gibt. Wegen des erkennenden Pri
und wegen des ersten Gegenstandes seiner Erkenntniss erblickt
die zukünftigen contingenten Dinge in den Ursachen derselben, so
sie schon determinirt und bezüglich der Ausübung der Ursächlichk
nicht gehindert sind. Wegen des zweiten Gegenstandes erkennt er
zukünftigen contingenten Dinge selbst, insofern sie in ihren Urs
enthalten werden, die noch nicht determinirt und unvollständig
und der möglichen Verhinderung unterliegen. Die Unfehlbarkeit
Gewissheit der göttlichen Erkenntniss bezüglich der zukünftigen co
genten Dinge ist also nicht blos daraus abzuleiten, dass sie von
erkannt werden, insofern sie in der Ewigkeit gegenwärtig sind, so
auch daraus, dass sie in ihren Ursachen erkannt werden, die s
determinirt und vollständig sind. (Vgl. Bannez in Th. 1. 14. 13.

§ 4. Der göttliche Wille.

1. Jedes Ding hat das Sein der Wirklichkeit nach durch seine
insform, denn sie ist die Seinsverwirklichung. So wird auch der
ellect erst durch eine intelligibile Seinsform, die wir Idee nennen,
klich erkennend. Die intelligibile Seinsform ist daher die Vollkommen-
t der intellectuellen Natur als einer solchen und deshalb das Gute
ser Natur. Daher findet sich in der intellectuellen Natur nothwendig
e Beziehung, ein solches Verhalten zu dem durch die intelligibile
insform wahrgenommenen Guten, wonach diese Natur, wenn sie jenes
te hat, darin ruht, wenn sie es aber nicht hat, darnach strebt. Dieses
turnothwendige Verhalten ist aber nichts anderes als das intellectuelle
gehrungsvermögen, das wir Wille nennen. (Vgl. II, 225.) In jedem
esen, welches einen Intellect besitzt, muss es daher auch einen Willen
ben. Gott ist aber seinem ganzen Wesen nach intellectuell, also
sitzt er auch einen Willen. Und so, wie das Erkennen Gottes sein
nzes Sein ist, so ist auch sein Wollen sein ganzes Sein. (Th. 1. 19. 1.)

2. Gott ist daher seinem Wesen nach Wille. Sein Wille erlaubt
ine Anlage und Entfaltung, sondern verlangt seinem Begriffe nach
göttlicher Wille die höchste Seinsvollkommenheit in der ganzen
dnung des Begehrungsvermögens, also ein reinstes einfachstes ewiges
rkliches Wollen. Im göttlichen Wesen kann also der Wille nicht
mal im Zustande der Möglichkeit zu seiner Bethätigung gedacht
rden, so dass zwischen dem Willen und dem wirklichen Wollen in
ott auch keine virtuelle Unterscheidung angenommen werden kann.
ie kann aber in Gott überhaupt ein Wille gedacht werden, insofern
r darunter ein Begehrungsvermögen verstehen? Zur Begehrungskraft
hört nicht bloss das Begehren des Guten, was der Begehrende nicht
t, sondern auch die Bethätigung des Begehrens in Bezug auf das Gute,
s der Begehrende besitzt, nämlich Liebe und Genuss desselben. Und
letzterer Hinsicht ist ein Wille in Gott anzunehmen. Weil nämlich
r göttliche Wille das Wesen Gottes selbst ist, so besitzt er immer
s Gute, was Gegenstand des Wollens ist. Der Gegenstand des
ttlichen Willens, d. h. dasjenige, worauf der Wille als solcher gerichtet
, und worauf er zuerst, an sich und nothwendig geht, und unter
ssen Gesichtspuncte er alles Übrige erfasst, ist derjenige Gegenstand,
lcher auch der erste und an sich nothwendige Gegenstand für das
ttliche Erkennen ist. Das Erkennen Gottes erfasst nämlich zuerst,
sich und nothwendig die göttliche Wesenheit unter dem Begriffe
s Wahren. Also muss auch der Wille, der dem Intellect nothwendig
lgt, denselben Gegenstand unter dem eigenthümlichen Gesichtspuncte
s Willens zuerst erfassen, nämlich unter dem Begriffe des Guten. Also
t der erste an sich nothwendige adäquate Gegenstand des göttlichen

Willens die Wesenheit Gottes selbst unter dem Begriffe des Guten d. h. als das höchste Gut.

3. Dadurch, dass Gott seine eigene Wesenheit begreift, erkennt er alle Dinge; denn alle Dinge haben ihr Sein von ihm, insofern sie eine Ähnlichkeit oder ein Abbild seiner Wahrheit sind. Ebenso erstreckt sich das göttliche Wollen dadurch, dass Gott seine Wesenheit will, auch auf alle Dinge, die ihr Sein von ihm haben, insofern sie in ihrem eigenen Sein eine Ähnlichkeit mit seiner Güte besitzen. Das also, was zuerst von Gott gewollt ist, kann nur seine eigene Güte sein. Alle anderen Dinge will er aber in Beziehung auf seine eigene Güte: jedoch nicht so, dass er durch diese Dinge irgend ein Gut erwürbe. Wir erlangen dagegen eine metaphysische Güte, indem wir unsere Wirksamkeit auf andere Dinge in vollkommener Weise ausüben, so dass etwas von unserer eigenen Güte empfangen; dennoch ist auch bei der Freigebigkeit gewissermassen das Eigenthum des Freigebigen, der nicht durch seine That nicht selbst etwas Gutes verschaffen, sondern nur seine eigene Güte anderen mittheilen will. (Th. 1. D. 45. q. 1. a. 2.) Der Wille geht zuerst und hauptsächlich auf den Zweck, welcher der Grund ist, weshalb alles andere gewollt wird. In zweiter Linie geht der Wille aber auch auf die Dinge, welche sich auf den Zweck beziehen, also Mittel zum Zwecke sind und wegen des Zweckes von uns gewollt werden. Der Wille hat aber zu dem secundär Gewollten nicht diese Beziehung zur Ursache, sondern nur zu dem zuerst Gewollten; und das ist eben der Zweck, der durch seine Güte den Willen bewegt, so dass das Gewolltwerden die vom Zwecke hervorgebrachte Wirkung ist. Der Wille und das Gewollte sind zuweilen real unterschieden: und darin verhält sich das Gewollte zum Willen sachlich so, dass das Gewollte die Bedeutung der Zweckursache hat. Wenn aber der Wille und das Gewollte nur in unserem Verstande unterschieden werden, dann ist das Gewollte nicht wirklich, sondern nur in der Weise der Bezeichnung die Zweckursache, welche den Willen bewegt. Der göttliche Wille wird also auf seine Güte wie auf seinen Zweck bezogen, indem seine Güte sachlich mit seinem Willen identisch und nur durch eine Verstandesunterscheidung von ihm verschieden ist. Es kann also sachlich für keine Ursache für den göttlichen Willen geben, sondern höchstens nach unserer Ausdrucksweise. Die geschaffenen Dinge, die von Gott gewollt werden, verhalten sich aber nicht wie Zwecke des göttlichen Willens, sondern wie das, was zum Zwecke hingeordnet ist. Gott will, dass es geschaffene Dinge gibt, um wenigstens ein Abbild seiner eigenen Güte, deren Wesen keine Mittheilung erlaubt, in den Dingen zu vervielfältigen. (Th. Q. 23 de verit. a. 1 ad 3.) Es gehört aber zur Vollkommenheit des Willens, der als solcher nach dem metaphysisch Guten und nach seinem Zwecke hinstrebt und von diesem Zwecke zur Thätigkeit gereizt wird, dass jemand das Gute, was er selbst besitzt, auch andern

ein Wissen des blossen Erkennens genannt hat. Insofern sich das göttliche Wissen auf Gegenstände erstreckt, die zu irgend einer Zeit, sei es in der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft existiren, ist es ein praktisches Wissen, weil Gott durch sein Wissen diese Gegenstände in irgend einer Zeit hervorbringt, und heisst deshalb auch ein Wissen des Schauens. Bezüglich der zukünftigen Dinge ist dieses Wissen näherhin zu bestimmen, weil dasselbe besondere Schwierigkeiten für unser Verständniss darbietet. 1) Alle Dinge, die gewesen sind oder sind oder sein werden, coexistiren jetzt in der Ewigkeit. Unter Ewigkeit verstehen wir das absolut einfache Maass der göttlichen Existenz und des göttlichen Wirkens, d. h. der göttlichen Lebensthätigkeit. Diese Ewigkeit umfasst jede Zeit, sowohl die Vergangenheit wie die Zukunft: also existiren alle Dinge, welche in Bezug auf ihre Seinsdauer von irgend einem Zeitunterschied der Vergangenheit oder Zukunft bemessen werden, schon in der Ewigkeit. Und dies gilt gerade von demjenigen Sein, welches die zukünftigen Dinge in sich selbst haben, also ausserhalb ihrer Ursachen. Zum richtigen Verständniss ist aber der Ausdruck Jetzt zu unterscheiden: er bedeutet entweder das Jetzt der Zeit, den gegenwärtigen Moment, oder den ebenfalls untheilbaren Moment der Ewigkeit, welche jede Reihenfolge ausschliesst. In erster Hinsicht ist es durchaus wahr, dass in dem Moment der Gegenwart, in diesem Augenblick, alle zukünftigen Dinge in der Ewigkeit gegenwärtig sind; dagegen ist es durchaus falsch zu sagen, dass die wirkliche Existenz der zukünftigen Dinge durch diesen Augenblick der Gegenwart gemessen wird. In zweiter Hinsicht ist es durchaus wahr, dass die zukünftigen Dinge im untheilbaren Augenblick der Ewigkeit gegenwärtig sind; denn dieser Augenblick ist zwar im formalen Sinne absolut untheilbar, weil es keine Reihenfolge im Ewigsein gibt, aber er begreift alle Zeitunterschiede unter sich. Dasselbe muss daher auch für alle contingenten zukünftigen Dinge gelten, worunter wir diejenigen Wirkungen verstehen, welche irgend einmal thatsächlich existiren werden, aber dennoch innerlich so beschaffen sind, dass sie auch nicht existiren könnten. Wir begreifen darunter auch die Wirkungen, die von einer mit Willensfreiheit begabten Ursache, also z. B. vom freien Willen des Menschen hervorgebracht werden. Auch diese zukünftigen freien Thatsachen existiren im untheilbaren Moment der Ewigkeit und sind daher dem göttlichen Erkennen in seiner Ewigkeit gegenwärtig. 2) Das Wissen Gottes erstreckt sich auf die zukünftigen contingenten Dinge; denn Gott erkennt sowohl alles, was in seiner eigenen Macht, wie alles, was in der Macht der geschaffenen Dinge liegt. Gott hat ferner eine sichere gewisse und unfehlbare Erkenntniss von den zukünftigen contingenten Dingen. Die Erkenntniss Gottes wird nämlich durch seine Ewigkeit gemessen, welche in ihrer ganzen Fülle auf einmal existirt und so alle Zeit umfasst. Gott erkennt aber alle zukünftigen contingenten Dinge,

nicht nur sofern sie in ihren Ursachen ein Sein der Anlage nach haben, sondern auch insofern sie in sich selbst ein Sein haben. In sich selbst können diese Dinge mit sicherer und unfehlbarer Erkenntniss erkannt werden. Insofern sie ein Sein nur in ihren Ursachen haben, können sie nur gemuthmasst oder mit Wahrscheinlichkeit erkannt werden: entweder die Ursache selbst, welche die contingente Wirkung hervorbringt, verhält sich indifferent zu zwei Gegensätzen, nämlich zur wirklichen Existenz und zur Nichtexistenz der rein contingenten Wirkung. 3) Die Unfehlbarkeit und Gewissheit der göttlichen Erkenntniss bezüglich der zukünftigen contingenten Dinge ist daraus abzuleiten, dass Gott die zukünftigen contingenten Dinge in diesen selbst, wie sie ein Sein ausserhalb ihrer Ursachen haben, klar anschaut, insofern diese Dinge ihm in der ganzen Ewigkeit gegenwärtig sind. Das Erkennen ist nämlich eine Vollkommenheit Gottes, die zu seinem Wesen gehört. Eine solche innerliche Vollkommenheit kann daher nicht von den geschaffenen Dingen abhängen. Also kann die Unfehlbarkeit und Gewissheit der göttlichen Erkenntniss bezüglich der zukünftigen contingenten Dinge auch nicht von einem äusseren Gegenstande, sondern einzig von der göttlichen Wesenheit selbst abgeleitet werden. Die zukünftigen contingenten Dinge werden von Gott nicht erkannt, insofern sie ein Sein in ihren noch undeterminirten und deshalb auch noch der Verhinderung unterliegenden Ursachen haben; denn eine solche Erkenntniss wäre noch reine Muthmassung, fehlbar und ungewiss. Gott erkennt vielmehr die zukünftigen contingenten Dinge in ihren eigenen Ursachen, insofern diese letzteren schon determinirt und vollständig sind. Gott erkennt nämlich alle Dinge nach der besonderen Weise, die ihnen eigen ist; also auch die zukünftigen contingenten Dinge in der Weise, die sie in ihren Ursachen haben; denn er erkennt alle geschaffenen Dinge durch seine Wesenheit, insofern er die erste Ursache jedes Seins ist, welche allen andern Ursachen nicht nur das Sein, sondern auch die Kraft und Determination zur Thätigkeit gibt. Wegen des erkennenden Prinzips und wegen des ersten Gegenstandes seiner Erkenntniss erblickt Gott die zukünftigen contingenten Dinge in den Ursachen derselben, sofern sie schon determinirt und bezüglich der Ausübung der Ursächlichkeit nicht gehindert sind. Wegen des zweiten Gegenstandes erkennt er die zukünftigen contingenten Dinge selbst, insofern sie in ihren Ursachen enthalten werden, die noch nicht determinirt und unvollständig sind und der möglichen Verhinderung unterliegen. Die Unfehlbarkeit und Gewissheit der göttlichen Erkenntniss bezüglich der zukünftigen contingenten Dinge ist also nicht blos daraus abzuleiten, dass sie von Gott erkannt werden, insofern sie in der Ewigkeit gegenwärtig sind, sondern auch daraus, dass sie in ihren Ursachen erkannt werden, die schon determinirt und vollständig sind. (Vgl. Bannez in Th. 1. 14. 13.)

§ 4. Der göttliche Wille.

1. Jedes Ding hat das Sein der Wirklichkeit nach durch seine Seinsform, denn sie ist die Seinsverwirklichung. So wird auch der Intellect erst durch eine intelligibile Seinsform, die wir Idee nennen, wirklich erkennend. Die intelligibile Seinsform ist daher die Vollkommenheit der intellectuellen Natur als einer solchen und deshalb das Gute dieser Natur. Daher findet sich in der intellectuellen Natur nothwendig eine Beziehung, ein solches Verhalten zu dem durch die intelligibile Seinsform wahrgenommenen Guten, wonach diese Natur, wenn sie jenes Gute hat, darin ruht, wenn sie es aber nicht hat, darnach strebt. Dieses naturnothwendige Verhalten ist aber nichts anderes als das intellectuelle Begehrungsvermögen, das wir Wille nennen. (Vgl. II, 225.) In jedem Wesen, welches einen Intellect besitzt, muss es daher auch einen Willen geben. Gott ist aber seinem ganzen Wesen nach intellectuell, also besitzt er auch einen Willen. Und so, wie das Erkennen Gottes sein ganzes Sein ist, so ist auch sein Wollen sein ganzes Sein. (Th. 1. 19. 1.)

2. Gott ist daher seinem Wesen nach Wille. Sein Wille erlaubt keine Anlage und Entfaltung, sondern verlangt seinem Begriffe nach als göttlicher Wille die höchste Seinsvollkommenheit in der ganzen Ordnung des Begehrungsvermögens, also ein reinstes einfachstes ewiges wirkliches Wollen. Im göttlichen Wesen kann also der Wille nicht einmal im Zustande der Möglichkeit zu seiner Bethätigung gedacht werden, so dass zwischen dem Willen und dem wirklichen Wollen in Gott auch keine virtuelle Unterscheidung angenommen werden kann. Wie kann aber in Gott überhaupt ein Wille gedacht werden, insofern wir darunter ein Begehrungsvermögen verstehen? Zur Begehrungskraft gehört nicht bloss das Begehren des Guten, was der Begehrende nicht hat, sondern auch die Bethätigung des Begehrens in Bezug auf das Gute, was der Begehrende besitzt, nämlich Liebe und Genuss desselben. Und in letzterer Hinsicht ist ein Wille in Gott anzunehmen. Weil nämlich der göttliche Wille das Wesen Gottes selbst ist, so besitzt er immer das Gute, was Gegenstand des Wollens ist. Der Gegenstand des göttlichen Willens, d. h. dasjenige, worauf der Wille als solcher gerichtet ist, und worauf er zuerst, an sich und nothwendig geht, und unter dessen Gesichtspuncte er alles Übrige erfasst, ist derjenige Gegenstand, welcher auch der erste und an sich nothwendige Gegenstand für das göttliche Erkennen ist. Das Erkennen Gottes erfasst nämlich zuerst, an sich und nothwendig die göttliche Wesenheit unter dem Begriffe des Wahren. Also muss auch der Wille, der dem Intellect nothwendig folgt, denselben Gegenstand unter dem eigenthümlichen Gesichtspuncte des Willens zuerst erfassen, nämlich unter dem Begriffe des Guten. Also ist der erste an sich nothwendige adäquate Gegenstand des göttlichen

Willens die Wesenheit Gottes selbst unter dem Begriffe des Gute d. h. als das höchste Gut.

3. Dadurch, dass Gott seine eigene Wesenheit begreift, erken er alle Dinge; denn alle Dinge haben ihr Sein von ihm, insofern eine Ähnlichkeit oder ein Abbild seiner Wahrheit sind. Ebenso erstreckt sich das göttliche Wollen dadurch, dass Gott seine Wesenheit auch auf alle Dinge, die ihr Sein von ihm haben, insofern sie in ihr eigenen Sein eine Ähnlichkeit mit seiner Güte besitzen. Das also, was zuerst von Gott gewollt ist, kann nur seine eigene Güte sein. Die anderen Dinge will er aber in Beziehung auf seine eigene Güte: jedoch nicht so, dass er durch diese Dinge irgend ein Gut erwürbe. Wir erlangen dagegen eine metaphysische Güte, indem wir unsere Wirksamkeit auf andere Dinge in vollkommener Weise ausüben, so dass wir etwas von unserer eigenen Güte empfangen; dennoch ist auch bei der Freigebigkeit gewissermassen das Eigenthum des Freigebigen, der sich durch seine That nicht selbst etwas Gutes verschaffen, sondern nur seine eigene Güte anderen mittheilen will. (Th. 1. D. 45. q. 1. a. 4.) Der Wille geht zuerst und hauptsächlich auf den Zweck, welcher der Grund ist, weshalb alles andere gewollt wird. In zweiter Linie geht der Wille aber auch auf die Dinge, welche sich auf den Zweck beziehen, also Mittel zum Zwecke sind und wegen des Zweckes von uns gewollt werden. Der Wille hat aber zu dem secundär Gewollten nicht diese Beziehung zur Ursache, sondern nur zu dem zuerst Gewollten; und das ist eben der Zweck, der durch seine Güte den Willen bewegt, so dass das Gewolltwerden die vom Zwecke hervorgebrachte Wirkung ist. Der Wille und das Gewollte sind zuweilen real unterschieden: und da verhält sich das Gewollte zum Willen sachlich so, dass das Gewollte die Bedeutung der Zweckursache hat. Wenn aber der Wille und das Gewollte nur in unserem Verstande unterschieden werden, dann ist das Gewollte nicht wirklich, sondern nur in der Weise der Bezeichnung die Zweckursache, welche den Willen bewegt. Der göttliche Wille wird also auf seine Güte wie auf seinen Zweck bezogen, indem seine Güte sachlich mit seinem Willen identisch und nur durch eine Verstandesunterscheidung von ihm verschieden ist. Es kann also sachlich für keine Ursache für den göttlichen Willen geben, sondern höchstens nach unserer Ausdrucksweise. Die geschaffenen Dinge, die von Gott gewollt werden, verhalten sich aber nicht wie Zwecke des göttlichen Willens, sondern wie das, was zum Zwecke hingeordnet ist. Gott will, dass es geschaffene Dinge gibt, um wenigstens ein Abbild seiner eigenen Güte, deren Wesen keine Mittheilung erlaubt, in den Dingen zu vervielfältigen. (Th. Q. 23 de verit. a. 1 ad 3.) Es gehört aber zur Vollkommenheit des Willens, der als solcher nach dem metaphysisch Guten und nach seinem Zwecke hinstrebt und von diesem Zwecke zur Thätigkeit gereizt wird, dass jemand das Gute, was er selbst besitzt, auch ander

mittheilt, soweit es überhaupt möglich ist. Also muss diese Vollkommenheit auch dem göttlichen Willen zugesprochen werden, aus dem ja alle Vollkommenheit entspringt, wodurch die Dinge eine Ähnlichkeit mit Gott haben. Gott will also in ein und demselben einfachen Willensacte sowohl sich selbst als Zweck, nämlich wegen seiner unendlichen Güte, als auch die Dinge als Mittel zum Zwecke, insofern es nämlich der göttlichen Güte geziemt, dass auch andere Wesen an ihr Antheil haben. Alles andere will er also nur wegen seiner eigenen Güte; und so will er die Vielheit der Dinge nur durch die Einheit, nämlich seine eigene Güte. Es sind also nicht die Dinge, die seinen Willen reizen, wenn er sie will; sondern seine eigene Güte allein bewegt ihn, die Dinge zu wollen. (Th. 1. 19. 2.) Je weiter nämlich ein Ding seine Güte an andere mittheilt, in um so höherer Weise wird es selbst Ursache. (Th. contra gent. 3, 24.) Und so ist Gott die erste allgemeinste Ursache des ganzen Seins durch Mittheilung der Seinsgüte an alles Seiende.

4. Das Verhalten des göttlichen Willens zur göttlichen Güte, die ja den besonderen Gegenstand des ersteren bildet, ist ein absolut nothwendiges. Gott will also seine eigene Güte mit Nothwendigkeit, ebenso wie es zum Begriffe eines jeden Vermögens gehört, dass es nach seinem eigenthümlichen und hauptsächlichen Gegenstande strebt. (Vgl. II, 188.) Weil aber die göttliche Güte auch ohne die geschaffenen Dinge vollkommen ist und vollkommen sein kann, da sie von den Dingen keinen Zuwachs an Vollkommenheit empfängt, so folgt, dass Gott die Dinge nicht mit absoluter Nothwendigkeit will, sondern nur mit der Nothwendigkeit, die aus einer Voraussetzung entspringt: vorausgesetzt nämlich, dass Gott die Dinge will, kann er sie nicht zugleich nicht wollen, weil sein Wille sich nicht ändern kann. (Th. 1. 19. 3.)

5. 1) Der Wille Gottes verursacht die Dinge. Gott bethätigt sich nämlich durch seinen Intellect und seinen Willen, die beide sein Wesen sind; so ist er das Erste in der ganzen Reihe der thätigen Ursachen, indem sein Denken oder Wissen durch seinen Willen zum Schaffen determinirt wird. Das Wissen Gottes ist also die Ursache der geschaffenen Dinge, insofern das Wollen sich mit diesem Wissen verbindet: sachlich ist aber beides eins in Gott. (Th. 1. 19. 4.) 2) Der Wille Gottes selbst hat keine Ursache. Sowie Gott durch eine einzige Erkenntnissthat alle Dinge in seiner eigenen Wesenheit schaut, so will er auch alle Dinge durch eine einzige Willensbethätigung in seiner eigenen Güte. Das Erkennen seines Wesens als Ursache der Dinge verursacht nicht erst sein Erkennen der Wirkungen, sondern er erkennt die Wirkungen selbst in ihrer Ursache. Ebenso ist in ihm das Wollen des Zweckes nicht die Ursache für das Wollen der Mittel, sondern er will die Mittel nur zum Zwecke hinordnen. Gott hat also keine von ihm selbst verschiedene Ursache seines Wollens. Er will also, dass ein

bestimmtes Ding wegen eines anderen Dinges sei, aber er will überhaupt nicht wegen eines anderen Dinges. (Th. 1. 19. 5.)

6. Der Wille Gottes, schlechthin und absolut als Wille gedacht, muss nothwendig immer erfüllt werden. Eine allgemeine Ursache erstreckt sich auf jede Wirkung immer so, dass es überhaupt keine Wirkung gibt, die aus der Ordnung der allgemeinen Ursache herausgeht. Die Wirkung wird nämlich ihrem thätigen Principe durch die Seinsform gleichförmig; daher findet dasselbe Verhältniss bei den thätigen wie bei den formalen Ursachen statt. Bei den formalen Ursachen finden wir, dass nichts von der allgemeinen Form abweichen kann, obwohl etwas von einer besonderen Form abweichen kann. Es kann z. B. ein Wesen nicht Mensch sein; es kann aber niemals etwas geben, was nicht ein Seiendes ist. Also kann auch in ähnlicher Weise in den thätigen, d. h. bewirkenden Ursachen ein besonderes thätiges Princip einmal ohne die Wirkung bleiben, die seiner besonderen Form verähnlicht wird; aber unmöglich kann das allgemeine thätige Princip in Bezug auf seine Wirkung fehlen, die der Form dieses Principes entspricht. Der göttliche Wille ist aber die allgemeine Ursache. Also geht der Wille Gottes immer in Erfüllung, d. h. immer bewirkt Gott das, was er will. (Vgl. Bannez in Th. 1. 19. 6.)

7. Der Wille Gottes ist ganz und gar unveränderlich. Die göttliche Substanz und das göttliche Wissen sind unveränderlich; also muss auch der göttliche Wille, den wir als das intellectuelle Begehrungsvermögen der göttlichen Substanz auffassen, nothwendig unveränderlich sein. In Bezug hierauf ist aber zu beachten, dass ein Verändern des Willens etwas ganz anderes ist als das auf die Veränderung gewisser Dinge gerichtete Wollen selbst. Es kann nämlich jemand, während sein Wille unbeweglich fortdauert, wollen, dass jetzt dies geschieht, und dass nachher das Gegentheil geschieht. Der Wille selbst wird nur dann verändert werden, wenn jemand anfinge, das zu wollen, was er vorher nicht wollte; oder wenn er aufhörte, das zu wollen, was er bis dahin wollte. Das kann nur unter der Voraussetzung geschehen, dass entweder von Seiten der Erkenntniss oder bezüglich der Disposition des wollenden Subjects selbst eine Veränderung eingetreten ist. Da der Gegenstand des Willens das Gute ist, so kann jemand auf doppelte Weise anfangen, etwas von Neuem zu wollen. Einmal so, dass etwas von Neuem anfängt, ein Gut für ihn zu sein; und das geschieht nicht ohne Veränderung des wollenden Subjects: z. B. wenn es kalt wird, so fängt es wieder an gut zu sein, dass man am Kaminfeuer sitzt, was während der Sommerhitze kein Gut war. Zweitens so, dass jemand von Neuem erkennt, etwas ist gut für ihn, was er früher gar nicht gewusst hatte. (Th. 1. 19. 7.)

8. Die Wirksamkeit des göttlichen Willens hebt die Freiheit der freien geschaffenen Ursachen nicht auf. Gott will, dass einige

nothwendig geschieht, anderes aber nur in contingenter Weise, damit eine Ordnung in der Welt sei, die zur Vollendung der Einheit der Welt führt. 1) Der göttliche Wille legt zwar gewissen Gegenständen seines Wollens eine Nothwendigkeit auf, aber nicht allen. Der göttliche Wille ist durchaus wirksam; und die Wirkung folgt ihm gerade in der Weise, wie Gott will, dass die Wirkung geschieht. Gott will aber, was er will, damit eine Ordnung in der Welt zu Stande kommt. Die von Gott gewollten Wirkungen entstehen also im letzten Grunde nicht deshalb in contingenter Weise, weil ihre nächsten Ursachen contingent sind; sondern deshalb, weil Gott wollte, dass sie auf contingente Weise entstehen, hat er ihre Ursachen selbst contingent gemacht. Der göttliche Wille legt ferner den gewollten Gegenständen eine bedingte Nothwendigkeit auf, insofern dieser Bedingungssatz wahr ist: wenn Gott dieses will, so muss es nothwendig sein. 2) Daraus, dass Gott von Ewigkeit alles Zukünftige weiss oder will, folgt nicht, dass es mit absoluter Nothwendigkeit so werden oder sein muss; z. B. die contingenten Wirkungen in der Natur oder die freien Handlungen der Menschen geschehen nicht aus Nothwendigkeit im absoluten Sinne. Die contingenten oder freien Wirkungen sind, wenn man sie mit dem Wissen oder dem Willen Gottes vergleicht, in gewisser Hinsicht nothwendig, nämlich unter einer Voraussetzung; und das ist eine bedingte Nothwendigkeit oder vielmehr eine Nothwendigkeit der Folge, nicht des Gefolgerten: z. B. Gott will, dass etwas geschieht, also geschieht es so, wie und wann er will, dass es geschieht; Gott hat dieses zukünftige Ereigniss vorausgesehen, also wird es eintreten. Vorausgesetzt nämlich, dass das Antecedens dieser Sätze wahr ist, so muss auch zugleich das, was daraus richtig gefolgert wird, wahr sein. Keine Wirkung ist oder heisst contingent im formalen Sinne durch ihre Beziehung auf den Willen Gottes, sondern durch ihre formale Beziehung auf ihre nächsten oder besonderen und mangelhaften Ursachen. Denn jede Wirkung kommt in Beziehung auf Gott unfehlbar zu Stande und kann nicht verhindert werden: also ist sie formal durch jene Beziehung auf Gott gar nicht contingent. Die freien Handlungen der Menschen, insofern sie formal frei sind, werden nicht blos auf ihre unmittelbare Ursache bezogen, nämlich auf das Vermögen der geschaffenen Wahlfreiheit, sondern auch auf die erste freie Ursache; denn die freie Handlung enthält, insofern sie frei ist, eine transcendentale Beziehung der Abhängigkeit von dem, was in der ganzen Reihe der Willensfreiheitsbethätigung das Erste und Höchste ist. Jede contingente Wirkung wird hauptsächlich auf den göttlichen Willen wie auf die eigenthümliche und erste bewirkende Ursache der ganzen Contingenz selbst bezogen. Keine Wirkung, deren Ursache Gott allein ist, kann aber contingent sein; denn als contingent enthält sie innerlich und formal eine Hinordnung auf eine Ursache, die in ihrem Wirken verhindert werden kann. (Vgl. Bannez in Th. 1. 19. 8.)

9. Gott besitzt Wahlfreiheit, er hat freien Willen; denn die Wahlfreiheit ist eine Vollkommenheit schlechthin. Weil Gott seine eigene Güte mit Nothwendigkeit will, die anderen Dinge dagegen nicht nothwendig, so erstreckt sich seine Wahlfreiheit nur auf die letzteren. Gott ist daher auch das erste freie und am meisten freie Sein in der ganzen Reihe des Willensfreien. Da in der Psychologie (III, 236), wo von der Freiheit des Willens die Rede war, sich leider ein sinnstörender Druckfehler eingeschlichen hat, so sei hier nochmals bemerkt, dass zur Willensfreiheit nur die Indifferenz zur Thätigkeit und zur Nichtausübung derselben verlangt, also nur eine Indifferenz des contradictorischen Gegensatzes; denn diese letztere genügt zur Wahl. In Bezug auf die geschaffenen Dinge als Gegenstand des göttlichen Willens ist aber diese Indifferenz vorhanden, weil Gott nur seine eigene Güte mit Nothwendigkeit will und deshalb die geschaffenen Dinge, nämlich das ganze contingente Sein, auch gar nicht zum Gegenstand seines Willens zu machen brauchte. Denn kein geschaffenes Sein hat einen nothwendigen Zusammenhang mit dem letzten Zwecke, der absoluten Güte, worin der eigenthümliche Gegenstand des göttlichen Willens liegt.

10. In der menschlichen Seele sind die Leidenschaften im Begehrungsvermögens auch als reine Thätigkeiten des Willens vorhanden ohne wahre Leidenschaften zu sein. (II, 232.) Daher müssen diese Thätigkeiten, ohne die Unvollkommenheiten, die noch in ihrem Begriff liegen, auch dem göttlichen Willen zugesprochen werden, der sich durch ein absolut einfaches unendliches ewiges Wollen bethätigt, welches wiederum nur das ganze göttliche Wesen selbst ist. 1) Die dem Willen eigene erste Bewegung und die erste Kraftäusserung des Begehrungsvermögens ist aber die Liebe. (II, 194. Vg. Th. I. 20.) Die Liebe bezieht sich auf das Gute im Allgemeinen und ist deshalb das Princip aller übrigen Willensbethätigungen. Es kann daher keinen Willen geben, der nicht zuerst das Gute liebt. Also muss auch Gott lieben. Die Liebe ist also nebst den übrigen Willensthätigkeiten, daraus entspringen, also mit der Freude, in Gott, soweit sie reine Vollkommenheiten sind. So muss Gott auch als moralisches Wesen als höchste moralische Person betrachtet werden, und ihm die höchste Freude an seiner eigenen Güte und Schönheit, also das seligste Leben zukommen. 2) Die Liebe ist die erste Willensthätigkeit. Also richtet sich der erste göttliche Willensact der Liebe zuerst und nothwendig auf seine eigene Güte und darin in zweiter Hinsicht und in freier Weise auf die geschaffenen Dinge. Gott liebt also alle existirende Dinge; denn alles, was existirt, ist gut, insoweit es ein Sein hat. Denn das Sein eines jeden Dinges ist selbst etwas Gutes, und in ähnlicher Weise jede Vollkommenheit desselben. Der Wille Gottes ist aber die Ursache aller Dinge (S. 9); daher muss jedes Ding soweit ein Sein oder irgend eine Güte haben, als es von Gott gewollt ist. Gott will also für jedes existirende Ding

etwas Gutes. Lieben ist aber nichts anderes als das Wollen, was auf ein Gut gerichtet ist, und zwar auf etwas, was ein Gut für ein Subject ist; daher ist es offenbar, dass Gott alles, was ist, liebt, aber nicht auf dieselbe Weise, wie wir. Unser Wille ist nicht Ursache der Güte in den Dingen, sondern wird von ihrer Güte wie von seinem Gegenstande bewegt. Also ist auch unsere Liebe, wodurch wir einem Dinge etwas Gutes wollen, nicht Ursache der Güte des geliebten Gegenstandes; sondern umgekehrt, seine Güte, mag sie eine wahre oder nur eine scheinbare Güte sein, ruft unsere Liebe hervor, wodurch wir wollen, dass ihm das Gut, was er besitzt, erhalten, und das Gut, was er nicht besitzt, mitgetheilt werde. Die Liebe Gottes dagegen ist so beschaffen, dass sie die Güte in die Dinge ergiesst und erst in ihnen schafft. (Th. 1. 20. 2.) 3) Ein Gegenstand kann aus zweifachem Grunde mehr oder weniger geliebt werden. Einmal wegen des Willensactes selbst, insofern er mehr oder weniger intensiv ist. Weil Gott alles in der einen und einfachen That seines Willens liebt, und weil diese Willensthat sich immer auf dieselbe Weise verhält, so findet kein Unterschied der Intensität in seinem Lieben selbst statt. Gott liebt also ein Ding nicht mehr als ein anderes. Andererseits kommt das Gute selbst in Betracht, was jemand für seinen Geliebten will. So lieben wir den einen mehr als den anderen, wenn wir für den einen ein grösseres Gut wollen, obwohl unser Wille keine grössere Intensität besitzt. Und auf diese Weise liebt Gott einige Dinge mehr als andere. Denn da die Liebe Gottes die Ursache der Güte der Dinge ist, so wäre ein Ding nicht besser als ein anderes, wenn Gott für das eine nicht ein grösseres Gut als für das andere wollte. Hiernach liebt Gott das mehr, was besser ist. (Th. 1. 20. 2—3.)

§ 5. Die göttliche Allmacht.

1. Auf die Betrachtung der immanenten Thätigkeiten des göttlichen Seins folgt die Betrachtung der nicht immanenten Thätigkeiten, die zwar Lebensfunctionen des göttlichen Wesens sind, aber ausserhalb desselben, nämlich in den durch sie erst verursachten Dingen, ihr Ziel und Ende finden, ohne jedoch real von diesem ihrem Ende abhängig zu sein, da sie vielmehr selbst das ganze Sein der Dinge erst verursachen. Diese Thätigkeiten betreffen also die Ursächlichkeit des göttlichen Seins und haben in unserer Auffassung ihr nächstes Princip in der Allmacht, wodurch Gott das Sein der Dinge hervorbringt. 1) Eine Potenz im passiven Sinne besagt immer eine Unvollkommenheit, kann also in Gott gar nicht gedacht werden. Wohl aber kommt ihm die Potenz im activen Sinne im höchsten Grade zu. Insofern ein jedes Ding der Wirklichkeit nach ist und Vollkommenheit besitzt, ist es auch eine active Potenz, d. h. ein Vermögen, etwas hervorzubringen oder sich ursächlich zu bethätigen.

Ein Leiden findet aber statt, insofern etwas mangelhaft und unvollkommen ist. Gott ist reinste Seinswirklichkeit und schlechthin und allgemein vollkommen, es kann keine Unvollkommenheit in ihm geben. Also kommt es ihm am meisten zu, thätiges Princip zu sein und auf keine Weise zu leiden. Die Bedeutung eines thätigen Princips kommt aber der activen Potenz zu; denn diese ist das Princip des Thätigseins, das sich auf ein anderes Subject erstreckt; während die passive Potenz das Princip des Leidens ist, was von einem Subjecte ausgeht, welches nicht das Leidende selbst ist. 2) Die thätige Potenz bildet keinen Gegensatz zum Wirklichsein, sondern gründet sich vielmehr darauf. Denn jedes Ding ist nur insofern thätig oder wirksam, als es selbst verwirklicht ist. Daher widerspricht die Annahme eines thätigen Vermögens in Gott seiner Einfachheit nicht, insofern sachlich in ihm die Seinswirklichkeit selbst das thätige Princip ist. Ebensowenig ist seine Thätigkeit von seiner thätigen Potenz sachlich verschieden, sondern beides ist die göttliche Wesenheit. Sachlich ist auch kein Unterschied in Gott zwischen der Potenz und seinem Wissen und Willen, sondern nur begrifflich; insofern nämlich die Potenz die Bedeutung eines Princips hat, welches das ausführt, was der Wille befiehlt, und wozu das Wissen hinleitet. (Th. 1. 25. 1.) 3) Die Intensität der göttlichen Potenz oder Macht hat keine Grenzen, ist also unendlich. Je vollkommener die Seinsform ist, wodurch ein wirkendes Princip thätig wird, um so grösser ist auch seine Macht im Thun. Da aber das göttliche Wesen, wodurch Gott wirkt, unendlich ist, so folgt, dass auch seine Macht unendlich sein muss.

2. Der Begriff der Potenz umfasst die ganze Ordnung der Dinge, welche aus der Thätigkeit dieser Potenz hervorgehen können. Die Potenz als solche wird also immer auf die möglichen Dinge bezogen; denn das, was werden kann, ist, bevor es wird, ein mögliches Sein. Das Mögliche wird aber in doppeltem Sinne gebraucht. Einmal in Bezug auf ein Vermögen, wie z. B. dasjenige, was dem menschlichen Vermögen unterliegt, das dem Menschen Mögliche genannt wird. Obwohl also Gott alles Mögliche vermag, so kann er dennoch in diesem Sinne nicht allmächtig genannt werden, dass er alles kann, was den geschaffenen Dingen möglich ist, weil seine Allmacht sich auf mehr Gegenstände erstreckt. Andererseits heisst etwas möglich im absoluten Sinne, oder wegen des Verhaltens der Begriffe, wonach etwas absolut möglich oder unmöglich genannt wird. Möglich in diesem Sinne ist etwas, weil sein Prädicat dem Subjecte nicht widerspricht, z. B. dass ein bestimmter Mensch, Robert, sitzt oder steht. Unmöglich ist dagegen etwas, wenn das Prädicat dem Subjecte widerspricht: z. B. dass ein wirklich existirender Mensch ein wirklicher Esel ist. Jedes thätige Princip bringt durch sein Thun etwas hervor, was ihm ähnlich ist. Daher entspricht jedem thätigen Vermögen das Mögliche als sein eigenthümlicher Gegenstand.

gemäss der Natur desjenigen Wirklichseins, worauf sich das thätige Vermögen gründet: so bezieht sich z. B. das Erwärmungsvermögen auf alles Erwärmbare wie auf seinen eigenthümlichen Gegenstand. Die göttliche Macht gründet sich auf das göttliche Sein, welches das unendliche und nicht auf eine gewisse Seinsgattung begrenzte Sein ist, sondern in sich die Vollkommenheit des ganzen Seins vorausbesitzt. Alles, was die Bedeutung eines Seienden hat oder haben kann, gehört daher zu dem, was absolut möglich ist, und in Bezug worauf Gott allmächtig genannt wird. Nichts ist aber dem Begriff des Seienden entgegengesetzt als das Nichtseiende. Dies widerspricht also dem Begriffe des absolut Möglichen, was der göttlichen Allmacht unterliegt, nämlich alles, dessen gleichzeitiges Sein und Nichtsein einen Widerspruch in sich enthält. Dies unterliegt nämlich der Allmacht nicht; nicht wegen eines Mangels der göttlichen Macht, sondern weil es nicht die Bedeutung des Ausführbaren und Möglichen hat. Besser sagt man daher, dass so etwas nicht werden kann, als dass Gott es nicht thun kann. Dass z. B. etwas, was vergangen ist, nicht gewesen ist, oder was geworden ist, nicht geworden ist, enthält einen Widerspruch. (Th. 1. 25. 3—4.).

3. Da Gott nur wegen seiner eigenen Güte nach aussen hin thätig ist, und diese alles, was von ihr hervorgebracht wird, ohne alles Verhältniss übertrifft, so ist Gott bei seinem Schaffen in keiner Hinsicht auf eine bestimmte Ordnung von Dingen beschränkt, sondern er kann nicht nur mehr, sondern auch grössere Dinge hervorbringen, als er wirklich schafft. Ein und dieselbe Sache kann aber in Bezug auf ihre Wesensgüte von Gott nicht besser hervorgebracht werden, als sie ist: wohl aber kann er ein anderes besseres Wesen hervorbringen. Ebenso kann er die rein accidentelle Güte der Dinge vermehren. Schlechthin kann Gott also ein Sein hervorbringen, welches besser ist als jedes von ihm hervorgebrachte Sein. (Th. 1. 25. 5—6.)

§ 6. Die göttliche Ursächlichkeit.

1. Auf die Erklärung des Princips für die göttliche Thätigkeit deren Gegenstand das ausserhalb des göttlichen Wesens von ihm hervorgebrachte Sein ist, folgt die weitere Betrachtung dieser Thätigkeit in Bezug auf ihre Ursächlichkeit. Die göttliche Ursächlichkeit erstreckt sich sowohl auf das Sein der Dinge wie auf ihr Thätigsein. In erster Hinsicht bewirkt die göttliche Ursächlichkeit sowohl die Entstehung wie die Erhaltung der Dinge, da sie das Princip des Seins und der Dauer im Sein für die Dinge ist. In zweiter Hinsicht, wonach die Vollkommenheit des verursachten Seins in seiner Bethätigung besteht, muss die göttliche Ursächlichkeit sowohl im Allgemeinen als Ursache der secundären Ursachen, wie im Besonderen als Zweckursache für die Thätigkeit der secundären Ursachen betrachten werden.

2. Gott ist die erste Ursache alles Seienden. 1) Alles, was irgendwie ein Sein hat, muss es von Gott empfangen haben. Wenn sich etwas in einem Subjecte in der Weise des Theilhabens findet, so muss es nothwendig in diesem Subjecte von demjenigen Princip verursacht worden sein, dem es wesentlich zukommt, wie das Eisen durch Wärme selbst warm wird. Gott ist aber das durch sich selbst subsistirende Sein, und dieses kann nur eins sein, weil es von nichts anderem aufgenommen und so vervielfältigt werden kann. Also ist alles andere was nicht Gott selbst ist, auch nicht selbst sein eigenes Sein, sondern nimmt nur Theil am Sein. Daher müssen alle Dinge, die nach der verschiedenen Theilnahme am Sein sich so unterscheiden, dass sie mehr oder weniger vollkommen sind, von einem ersten Seienden verursacht werden, welches am vollkommensten das Seiende ist. Gott ist also schon durch seine Wesenheit dasjenige Sein, was die vollständige Natur des Seienden nach seiner ganzen Breite und Ausdehnung umfasst. Also ist jedes Seiende ausser Gott virtuell und in höherer Weise in Gott selbst enthalten; denn sonst würde Gott nicht die ganze Seinsfülle in sich begreifen. Also wird jedes Seiende ausserhalb Gottes von Gott effectiv verursacht; denn wenn es ein Seiendes gebe, das nicht effectiv von Gott verursacht wäre, so wäre es nicht in Gott virtuell und in höherer Weise enthalten. 2) Dasjenige, was Ursache der Dinge ist, insofern sie alle ein Seiendes sind, muss ferner Ursache dieser Dinge sein, nicht nur insofern sie durch accidentale Seinsformen so beschaffen sind oder ein So-Sein besitzen, und insofern sie durch ihre substantialen Seinsformen diese bestimmten Individuen werden, sondern überhaupt bezüglich alles dessen, was irgendwie zum ganzen Sein jener Dinge gehört. So muss selbst der Urstoff von der allgemeinen Seinsursache mitgeschaffen sein. (Vgl. II, 30. 60.) 3) Gott ist ferner die erste urbildliche Ursache aller Dinge. Zur Hervorbringung einer Sache ist ein Urbild nothwendig, damit die Wirkung ihre im Sein genau bestimmte Form erhält. Offenbar erhalten aber die Dinge, die auf natürliche Weise werden, bestimmte Seinsformen. Diese Determination der Seinsformen muss aber auf die göttliche Weisheit als das erste Princip zurückgeführt werden; denn diese göttliche Weisheit hat die Ordnung der Welt erdacht, welche Ordnung eben in der Unterscheidung der Dinge besteht. In der göttlichen Weisheit müssen also die Gründe aller Dinge liegen, nämlich die urbildlichen Ideen (S. 82), vorbildliche Formen, die im göttlichen Verstande existiren. Obwohl diese Ideen mit Rücksicht auf die Dinge vielfältig sind, so sind sie dennoch von der göttlichen Wesenheit nicht real verschieden, sofern die vielen verschiedenen Dinge in ihrem besondern Sein auf verschiedene Weise die eine göttliche Wesenheit nachahmen und ihr ähnlich werden. So ist daher Gott selbst das erste Urbild aller Dinge. 4) Gott ist endlich die Zweckursache aller Dinge. Jedes thätige Princip bethätigt sich wegen eines Zweckes; denn sonst

würde an sich aus der Thätigkeit der Ursachen die eine Wirkung nicht mehr als die andere folgen, sondern höchstens durch Zufall, der ja keinen Erklärungsgrund abgibt. Ein und dasselbe ist aber Zweck des Thätigen und des Leidenden, insofern das letztere die Thätigkeit in sich aufnimmt: aber in verschiedener Beziehung. Ein und dasselbe ist es, was das Thätige in das Leidende einzuprägen, und was das Leidende in sich aufzunehmen strebt. Die unvollkommenen thätigen Ursachen sind zugleich thätig und leidend: und ihnen kommt es zu, dass sie auch durch ihr Thätigsein etwas zu erlangen streben. Der ersten thätigen Ursache dagegen, die nur thätig ist, kommt es nicht zu, wegen der Erreichung eines Zweckes thätig zu sein; sondern sie strebt nur darnach, ihre Vollkommenheit mitzutheilen, nämlich ihre Güte: und jedes geschaffene Ding strebt darnach, seine eigene Vollkommenheit zu erreichen, nämlich die Ähnlichkeit mit der göttlichen Vollkommenheit und Güte. So ist die göttliche Güte der letzte Zweck aller Dinge. Die Offenbarmachung und Mittheilung der göttlichen Güte kann dagegen nicht der hauptsächliche Zweck der immanenten göttlichen Thätigkeit sein, denn die Offenbarmachung oder das Kundwerden der göttlichen Güte ist selbst etwas Geschaffenes. (Th. 1. 44. 1—4. Vgl. c. gent. 3, 17.)

3. Die Weise, in welcher die Dinge aus dem ersten Principe entspringen, heisst Schöpfung aus Nichts. Da nämlich das ganze Sein der Dinge durch einen allgemeinen Ausfluss (I, 155) aus dem ersten Princip ursächlich hervorgeht, so kann unmöglich irgend ein Seiendes vorausgesetzt werden; was also geschaffen wird, entsteht oder wird aus Nichts. (II, 27 f.). Hier ist die Schöpfung der Welt noch besonders zu betrachten, insofern sie die Äusserung der göttlichen Ursächlichkeit ist. Während in der Naturphilosophie das Geschaffenwerden betrachtet wurde, ist hier das Erschaffen, also die Thätigkeit selbst zu untersuchen. 1) Gott kann nicht nur etwas erschaffen, sondern es ist nothwendig, dass alle Dinge von Gott erschaffen sind. Es gibt nämlich nichts in den Dingen, was nicht von Gott verursacht ist; also bringt er das ganze Sein der Dinge aus Nichts hervor: und darin liegt der Begriff der Schöpfung. (Th. c. gent. 2, 15. 16. Vgl. F. Brentano, Von dem Wirken des Aristotelischen Gottes: Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867, S. 234 f.). Mittelbar oder unmittelbar hat Gott alle Dinge aus Nichts hervorgebracht; denn alle Dinge sind entweder gleich aus Nichts durch Schöpfung hervorgebracht oder durch die Thätigkeit der Naturkräfte aus dem Stoffe entstanden, der auch von Gott durch Schöpfung verursacht ist. Also hat jedes existirende Ding das Sein durch Schöpfung empfangen, wenigstens bezüglich eines seiner Wesensbestandtheile, nämlich des Stoffes. (Vgl. Johannes a S. Thoma, Philosophia naturalis P. 2 q. 1 a. 5, Parisiis 1883, vol. 2 p. 534 sq.) 2) Die Schöpfung im passiven Sinne bedeutet in den geschaffenen Dingen nur eine Relation der ganzen Seinsabhängigkeit. Im activen Sinne bedeutet sie die göttliche Thätigkeit,

die selbst das Wesen Gottes ist und zugleich eine Verstandesrelation zu den geschaffenen Dingen einschliesst. Die active Schöpfung ist keine Thätigkeit Gottes, die selbst ein Sein in den geschaffenen Dingen hätte denn dann wäre sie eine Thätigkeit, die in der Mitte zwischen Gott und den geschaffenen Dingen stände. Jede nicht immanente Thätigkeit die im Leidenden als ihrem Subjecte ist, muss nämlich etwas Mittleres zwischen dem Thätigen und Leidenden sein, weil das Thätige ja vermittelst dieser Thätigkeit die Wirkung im Leidenden hervorbringt. Ferner ist die nicht immanente Thätigkeit eine Verwirklichung und Ergänzung des activen Vermögens des Wirkenden: es ist aber unmöglich, dass das thätige Vermögen Gottes seine Seinswirklichkeit und Ergänzung in den geschaffenen Dingen habe. (Vgl. Th. c. gent. 2, 13 et 25.) Die Schöpfung ist auch nicht eine solche nicht immanente Thätigkeit Gottes, die mit der Macht Gottes identisch wäre. Sie ist vielmehr wesentlich und formal eine immanente Thätigkeit Gottes; sie hat jedoch die Weise einer nicht immanenten Thätigkeit und kann deshalb auch eine virtuell aus Gott hervorgehende Thätigkeit heissen. Die Schöpfung ist nämlich eine Thätigkeit Gottes, die nicht in den geschaffenen Dingen als in ihrem Subjecte ihr eigenthümliches Sein hat: also ist sie eine immanente Thätigkeit, nämlich eine von innen heraus erfolgende praktische Lebensthätigkeit des göttlichen Intellects, also ein Befehlen des göttlichen Intellects. Insofern aber diese immanente Thätigkeit auf eine Wirkung ausserhalb ihres eigenen Vermögens sich erstreckt, hat sie die Weise einer nicht immanenten Thätigkeit. Sie ist also formal, d. h. ihrem Begriffe nach, immanent: aus ihrer Kraft aber hat sie die Eigenschaft ihre eigenthümliche Wirkung ausserhalb des göttlichen Wesens real hervorzubringen. Sachlich betrachtet, ist sie daher eine ewige Lebensthat Gottes. 3) Die Schöpfung ist eine Gott allein zukommende Thätigkeit. Sie ist die Hervorbringung eines ganzen Seienden als solchen aus dem absolut Nichtseienden; das Seiende als solches, dem Sein nach, ist aber die eigenthümliche Wirkung der ersten und allgemeinsten Ursache. Kein geschaffenes Ding kann zur Schöpfungsthat mitwirken, weder durch eigene Kraft noch als Werkzeug Gottes. Denn kein geschaffenes Ding kann so wirken, dass es die Wirkung des schaffenden Gottes disponirt: also kann auch kein geschaffenes Ding instrumentale Ursache für die Schöpfung sein. Und dies gilt noch im Besonderen für die körperlichen Dinge. Kein Körper bethätigt sich, ausser durch Berührung und örtliche Bewegung. (II, 89.) Also erfordert jeder Körper für seine Thätigkeit etwas Vorausexistirendes, was berührt und bewegt werden kann: eine solche Voraussetzung widerstreitet aber dem Begriffe der Schöpfung aus Nichts. (Vgl. Bannez in Th. 1. 45. 1—5.)

4. Die göttliche Ursächlichkeit erstreckt sich auch auf die Dauer des ganzen hervorgebrachten Seins. 1) Die geschaffenen Dinge werden von Gott im Sein erhalten. Die Erhaltung eines Dinges in seinem Sein

urch ein anderes kann aber doppelt verstanden werden. Einmal ıdirect und nur zufällig: in diesem Sinne erhält derjenige ein Ding, elcher das entfernt, wodurch das Ding zerstört werden kann: z. B. er ein Kind behütet, dass es nicht ins Wasser fällt, erhält das Leben es Kindes. Und so erhält auch Gott einige Dinge, jedoch nicht alle; enn es gibt Dinge, z. B. der Stoff und die intellectuelle Seele, die ar keine zerstörenden Principien haben, deren Entfernung zur Erhaltung ieser Dinge nothwendig wäre. Zweitens findet direct an sich eine Erıltung statt, insofern das, was erhalten wird, von dem Erhaltenden o abhängt, dass das erstere nicht ohne das letztere sein kann: und uf diese Weise bedürfen alle geschaffenen Dinge der göttlichen Erhalung. Es hängt nämlich das Sein jeder Sache so von Gott ab, dass ie auch nicht in einem untheilbaren Augenblicke subsistiren könnte, ondern ins Nichts zurückfiele, wenn sie nicht durch das Wirken der ;öttlichen Kraft im Sein erhalten würde. Jede Wirkung hängt von ihrer Jrsache ab, insofern sie nämlich Ursache derselben ist. Ein thätiges Principip kann aber nur in Bezug auf das Werden der Wirkung und ıicht direct in Bezug auf das Sein der Wirkung Ursache derselben ein. Offenbar entspricht nämlich das Sein eines Hauses der Form des Hauses; die Form eines Hauses ist aber seine Zusammensetzung und Anordnung: und eine solche Form entspricht der natürlichen Kraft, die gewissen Dingen eigen ist. So wie nämlich der Koch die Speisen kocht, indem er eine active Naturkraft dazu anwendet, nämlich des Feuers, so macht der Baumeister das Haus, indem er Mörtel, Steine und Holz anwendet, welche im Stande sind, eine solche Zusammensetzung und Anordnung aufzunehmen und zu bewahren. Darum hängt das Sein des Hauses von den Naturen dieser Dinge ab, so wie das Werden des Hauses von der Thätigkeit des Erbauers abhängt. Ähnlich verhält es sich mit den natürlichen Dingen; denn wenn ein thätiges Princip nicht Ursache einer Form als solchen ist, so ist es auch nicht an sich Ursache des Seins, welches auf eine solche Form folgt, sondern es ist nur bezüglich des Werdens der Wirkung Ursache derselben. Wenn zwei Dinge zu ein und derselben Art gehören, so ist offenbar das eine nicht an sich Ursache der Form des anderen, insofern letzteres eine solche Form ist; denn so wäre es Ursache seiner eigenen Form, da ja die Natur beider dieselbe ist. Wohl aber kann es Ursache dieser Form sein, sofern sie im Stoffe ist, nämlich so, dass dieser Stoff diese Form aufnimmt: und das heisst Ursache bezüglich des Werdens sein, wie z. B. ein Mensch einen anderen Menschen erzeugt. Überall, wo die natürliche Wirkung dazu bestimmt ist, den Eindruck des thätigen Principes in sich aufzunehmen, nach derselben Natur, nach welcher er im thätigen Principe ist, hängt das Werden der Wirkung vom thätigen Principe ab, aber nicht das Sein der Wirkung. Die Wirkung ist aber nicht immer dazu bestimmt, den Eindruck des thätigen Principes nach derselben

Natur aufzunehmen, wonach er im thätigen Principe ist: dieser Fall tritt bei allen thätigen Principien ein, welche in ihren Wirkungen keine specifische Ähnlichkeit mit ihrer eigenen Natur hervorbringen. Ein solches thätiges Princip kann Ursache der Form bezüglich der Natur einer solchen Form sein, und nicht blos insofern sie in diesem Stoffe aufgenommen wird; darum ist es nicht nur Ursache des Werdens sondern auch des Seins. So wie also das Werden einer Sache nicht mehr fortdauern kann, wenn die Thätigkeit des thätigen Principes aufhört, welches Ursache der Wirkung dem Werden nach ist; so kann auch das Sein der Sache nicht fortdauern, wenn die Thätigkeit des thätigen Principes aufhört, welches Ursache der Wirkung nicht blos dem Werden nach, sondern auch dem Sein nach war. Gott allein ist durch sein Wesen das Seiende, weil sein Wesen sein ganzes Sein ist. Jedes geschaffene Ding ist aber nur durch Theilhaben am Sein ein Seiendes und sein Sein ist nicht selbst sein Wesen. Daher bedarf das geschaffene Ding in soweit der Erhaltung durch Gott, als das Sein und nicht blos das Werden der Wirkung von der Ursache des Seins abhängt. (Th. 1. 104. 1.) Wenn daher dieser erhaltende göttliche Einfluss auch nur für einen Augenblick aufhörte, so würde auch das ganze Wesen und die ganze Natur der Dinge aufhören zu sein. (Aug. super genes. ad lit. 4, 12; 8, 12.) 2) Die Erhaltung der Dinge im Sein geschieht aber nicht durch eine neue Thätigkeit Gottes, sondern durch Fortsetzung derjenigen Thätigkeit, wodurch er das Sein verursacht. Diese Thätigkeit vollzieht sich ohne Bewegung und Zeit. Der Sache nach ist also die Schöpfung und Erhaltung der Dinge eine und dieselbe göttliche Thätigkeit. Im formalen Sinne darf man jedoch nicht sagen, die Schöpfung ist selbst die Erhaltung oder umgekehrt; denn die Schöpfung besagt in dem geschaffenen Dinge die Neuheit und den Anfang des Seins, die Erhaltung dagegen besagt die Fortsetzung des vorausexistirenden Seins. 3) Zur Allmacht Gottes gehört nicht, dass er machen kann, dass zwei contradictorische Gegensätze zugleich sind. Wenn aber Gott etwas machen könnte, was seines erhaltenden Einflusses nicht bedürfte, so wäre ein Widerspruch vorhanden. Denn etwas, was der Erhaltung durch Gott nicht bedarf, ist etwas nicht von Gott Geschaffenes; und alles, was Gott macht, ist eben von ihm geschaffen. Jede Wirkung wird aber von ihrer eigenthümlichen Ursache, von der sie abhängt, auch erhalten. So wie es daher keiner Wirkung verliehen werden kann, Ursache ihrer selbst zu sein, sondern nur Ursache von etwas anderem zu werden; so kann es auch keiner Wirkung verliehen werden, sich selbst zu erhalten, wohl aber etwas anderes zu erhalten; vorausgesetzt, dass die erste Erhaltung von Gott selbst ausgeht. (Th. Q. de pot. q. 5. a. 2; 1. 104. 2 ad 2.) 4) So wie Gott den Dingen, ehe sie überhaupt waren, das Sein nicht mitzutheilen und so sie nicht zu erschaffen brauchte, ebenso kann er auch, nachdem sie schon geschaffen sind

ihnen das Sein nicht weiter einflössen, und dann würden sie aufhören zu sein: d. h. er kann sie vernichten. Dass aber Gott nichts vernichtet, obwohl er die Macht dazu besitzt, schliessen wir aus der Natur der geschaffenen Dinge, die entweder ganz immaterial sind und dann keine reale Anlage zum Nichtsein haben, oder materiell, und so wenigstens immer dem Stoffe nach bleiben, der unvergänglich ist. (Th. 1. 104. 3 et 4. Vgl. II, 60.)

5. Die ursächliche göttliche Thätigkeit erstreckt sich auf alle geschaffenen Ursachen, indem sie in den letzteren die Ursächlichkeit erst hervorbringt, womit diese Ursachen in der ihnen eigenthümlichen Weise überhaupt selbstthätig ihre Wirkungen hervorbringen können. Ohne dieses reale Einwirken Gottes auf die eigene begrenzte Ursächlichkeit der geschaffenen Dinge wäre die Realität ihrer Ursächlichkeit gar nicht möglich. Wenn also diese Realität durchaus behauptet werden muss, so wird damit auch ihr absoluter und unendlicher Unterschied von der göttlichen Ursächlichkeit behauptet: und nur in der Verbindung beider Ursächlichkeiten, wie sie jetzt näherhin zu begründen ist, bleibt die Realität der Welt von jeder pantheistischen Auffassung bewahrt; während die Leugnung des realen Einflusses der göttlichen Ursächlichkeit auf das Sein der Wirksamkeit, welche die geschaffenen Dinge selbst als Ursachen ausüben, früher oder später zu einer Vergötterung der Welt führen muss. Der Einfluss der göttlichen Thätigkeit als der ersten Ursächlichkeit auf die geschaffenen Dinge ist ein mehrfacher, insofern nämlich überhaupt ein realer Einfluss von einem äusseren Princip auf die Ursächlichkeit eines anderen Subjectes ausgeübt werden kann. 1) Ein Ding ist Ursache der Thätigkeit eines anderen real verschiedenen Subjectes, weil das erstere dem letzteren die Kraft zur Bethätigung und somit zum Wirken verleiht. In dieser Weise verursacht Gott alle Thätigkeiten der Natur, weil er den natürlichen Dingen Kräfte gegeben hat, wodurch sie ursächlich wirken können. 2) Das erhaltende Princip, welches macht, dass eine Kraft als solche in ihrem Sein beharrt, verursacht in einem anderen Sinne die Thätigkeit dieser Kraft; so sind z. B. die Heilmittel, welche die Sehkraft des kranken Auges erhalten, selbst Ursache des Sehens. Ebenso ist Gott die Ursache einer von ihm verliehenen Kraft nicht blos in Bezug auf das Werden dieser Kraft, sondern auch in Bezug auf das Sein; und so verursacht er die Thätigkeit der Natur, insofern er die Naturkräfte verursacht und in ihrem Sein erhält. 3) Ein Ding ist ferner Ursache der Thätigkeit eines anderen Subjects, insofern es dieses Subject erst zum Thätigsein bewegt. In diesem Falle handelt es sich nicht um die Hervorbringung oder Erhaltung der activen Kraft in jenem Subject, sondern um die Anwendung dieser Kraft zu ihrer Thätigkeit; so ist der Mensch deshalb Ursache des Einschnittes, den das Messer in das Holz macht, weil er die Schärfe des Messers zum Einschneiden anwendet, indem er das

Messer in Bewegung setzt. So ist Gott Ursache der Thätigkeit eines jeden Dinges in der ganzen Natur, insofern er die Kraft zum Thätigsein erst in Bewegung setzt und anwendet. 4) Endlich entspricht notwendig die Ordnung der Wirkungen der Ordnung der Ursachen, wegen der Ähnlichkeit zwischen Wirkung und Ursache. Die zweite Ursache vermag durch ihre eigene Kraft nichts über die Wirkung der ersten Ursache, obwohl sie das Werkzeug der ersten Ursache bezüglich jener Wirkung ist. Das Werkzeug ist nämlich gewissermassen Ursache der von der Hauptursache ausgehenden Wirkung, aber nicht durch seine eigene Seinsform oder Kraft, sondern insofern es einen Antheil an der Kraft der Hauptursache hat und zwar durch die von der Hauptursache empfangene Bewegung. Daher ist ein Ding auch Ursache der Thätigkeit eines anderen, so wie die Hauptursache die Thätigkeit des Werkzeuges verursacht. Und so ist Gottt Ursache jeder Thätigkeit aller Dinge in der ganzen Naturordnung. Je mehr nämlich etwas Ursache ist, desto allgemeiner und wirksamer ist es; und je wirksamer es ist, um so tiefer greift es in die Wirkung ein und verwirklicht die letztere aus einer um so entfernteren Seinsmöglichkeit. Gott ist also Ursache jeder Thätigkeit der geschaffenen Dinge, insofern er erstens die Kraft des Thätigseins gibt, zweitens insofern er diese Kraft erhält, drittens insofern er sie zur Thätigkeit anwendet, und viertens insofern durch seine Kraft jede andere reale Kraft erst thätig wird. Weil aber Gott selbst seine eigene Kraft ist, und weil er im Innern jedes Dinges existirt, nicht als Theil der Wesenheit des Dinges, sondern insofern er das ganze Ding im Sein hält; so folgt, dass Gott in jedem Subjecte, welches selbst thätig und wirksam wird, unmittelbar selbst thätig und wirksam ist, ohne jedoch die Selbstthätigkeit des Willens und der äusseren Natur dadurch auszuschliessen. (Th. Q. disp. de pot. q. 3 a. 7.)

6. Alle Kräfte der secundären Ursachen werden daher nicht nur von Gott hervorgebracht und erhalten, und er wirkt nicht blos auch mit ihnen mit, wenn sie selbst sich bethätigen; sondern er wendet sie auch zu ihrem eigenen Thätigsein an, indem er sie selbst zu ihrem eigenen Thätigsein erst wirklich und entitativ in Bewegung setzt. Somit Gott als erstes Seiendes fortwährend allen Dingen das Sein einflösst, welches die letzte Verwirklichung in der ganzen Reihe des Seins ist, und zwar durch einen, der Natur nach, diesem Sein der Dinge vorausgehenden und realen Einfluss, den die Dinge in ihre eigene Natur aufnehmen, und wodurch Gott die Existenz der Dinge verursacht; ebenso flösst Gott als allererste Ursache allen anderen Dingen, insofern sie überhaupt Ursachen sind, das Thätigsein selbst ein, was die letzte Seinsverwirklichung in der ganzen Reihe des Thätigseins ist, indem er die Kräfte, wodurch sie thätig sein können, erst zu ihrer Bethätigung activ anwendet oder in Bewegung setzt, und zwar in Gemässheit ihrer besonderen Natur und Bedingung dieser Dinge; so dass die Bewegung

die in der Welt stattfindet, d. h. jede Veränderung und die Summe aller Veränderungen, von Gott selbst ausgeht. Gott ist daher das belebende Princip alles Lebens, der Beweger, Lenker und die Kraft der Welt oder alles Seins. (Vgl. Th. opusc. 2 c. 146.) Es gibt also keine Ursache, die nicht als Ursache in der Ausübung ihrer eigenen Ursächlichkeit von Gott zu ihrer Thätigkeit in Bewegung gesetzt wird. (Ib. 1. 2^{ae} 109. 1.) So kann überhaupt kein geschaffenes Seiendes irgend eine Thätigkeit ausüben, ausser in Kraft der ihm von Gott mitgetheilten Bewegung. (Ib. a. 9.) Wenn also eine Vielheit von einander untergeordneten Ursachen gegeben ist, so ist immer das zweite thätige Princip in Kraft des ersten thätig; denn das erste thätige Princip bewegt das zweite zu seiner Thätigkeit. Demgemäss sind alle Dinge durch die Kraft Gottes selbst thätig. (Arist. phys. 8, 5. Th. 1. 105. 5.) Die Bewegung des Bewegenden geht aber der Bewegung des Beweglichen der Natur und Ursächlichkeit nach voraus. (Th. c. gent. 3, 140.) Die Ergänzung und Vervollständigung des secundären thätigen Princips als solchen kommt nur aus der Kraft der ersten Ursache. (Ib. 3, 66.) In den einander untergeordneten Ursachen geht die Thätigkeit der ersten Ursache im Bewegen voraus; denn die Thätigkeiten aller zweiten Ursachen gründen sich auf die Thätigkeit der ersten Ursache; und da diese nur eine ist, die alle anderen bestärkt, so empfängt ihre Wirkung die ihr zukommende specifische Natur in diesem oder jenem Subjecte eben nach dem Bedürfniss des Subjectes. (Th. 3 D. 23 q. 3 a. 1.) Diese Bewegung, die von Gott ausgeht, und von der hier die Rede ist, wird aber nicht in die Wirkung der zweiten Ursache, sondern in die zweite Ursache selbst aufgenommen und hat darin ein Sein, so dass wir sie eine Qualität der zweiten Ursache nennen müssen. Die Kraft der ersten Ursache wird also in der zweiten Ursache nach der Weise der zweiten Ursache aufgenommen. (Th. 1. D. 28 q. 1 a. 5; Q. 3 de pot. a. 7.) Diese von Gott ausgehende Bewegung erstreckt sich ebenso auf die freien Ursachen, also auf den freien Willen des Menschen, den Gott zu allen menschlichen Willenshandlungen durch Wirksamkeit seines eigenen göttlichen Willens in Bewegung setzt. (Th. Q. 6 de malo a. 2.) Wenn Gott also unseren Willen zu etwas bewegt, so ist es unmöglich, dass unser Wille dazu nicht in Bewegung gesetzt wird. (Th. 1. 2^{ae} 10. 4.)

7. Diese von Gott ausgehende Vorausbewegung aller geschaffenen Ursachen, in Kraft deren sie ihre Wirkungen hervorbringen, ergibt sich aus folgenden Gründen. (Goudin, Metaph. disp. 2 q. 3 a. 4 §. 8.) 1) Gott ist der Urheber aller Bewegung und Veränderung; er ist der erste Beweger. Alle zweiten Ursachen sind nur thätig, insofern sie von Gott bewegt und angewendet werden. Alle zweiten Ursachen sind Gott untergeordnet; denn er ist der erste Beweger, der selbst unbeweglich, d. h. absolut unveränderlich bleibt und alles andere durch seine Kraft

in Bewegung setzt: von ihm kommt alles Sein als solches, also auch das Sein der Bewegung und Veränderung in den Dingen. In der Reihe der bewegenden und thätigen Principien, die einander untergeordnet sind, — und das ist in der Naturordnung der realen, materiellen wie immateriellen Dinge der Fall, — ist die zweite Ursache nur thätig insofern sie von der ersten bewegt und angewendet wird. Denn wäre die zweite Ursache thätig wäre, ohne von der ersten bewegt zu sein, so würde sie sich soweit selbst in Bewegung setzen und somit wenigstens für den Umfang dieser Selbstbewegung in der That erste Ursache sein und deshalb aus der Reihe der Unterordnung der Ursachen wenigstens insoweit ganz heraustreten. Damit aber ein Bewegtwerden der zweiten Ursache innerhalb der ursächlichen Ordnung überhaupt möglich sei, muss die zweite Ursache, ehe sie bewegt ist, die Bewegung von der ersten empfangen: also muss das Bewegtwerden der zweiten Ursache wenigstens in der logischen Ordnung dem Bewegtsein und somit dem weiteren Bewegen vorausgehen. 2) Alle zweiten Ursachen, d. h. alle Ursachen ausser Gott, sind Werkzeuge Gottes. Gott ist ebenso der Erste in der Reihe der intelligenten und wollenden Wesen; denn sind alle intelligenten und wollenden Wesen als solche ihm untergeordnet und dienen ihm, wie die Werkzeuge der Hauptursache, wenn eben Gott selbst ist. Das Werkzeug ist nämlich zur Wirkung der Hauptursache nur insofern thätig, als es angewendet und somit von der Hauptursache gebraucht und in Bewegung gesetzt wird; und diese passive Bewegung im Werkzeug muss der eigenen Bewegung desselben vorausgehen, weil sonst das Werkzeug selbst gar nicht als das wirken könnte, was es ist, nämlich als wahres Werkzeug. Alle geschaffenen Dinge sind aber in ihrem Wirken für die Gott allein eigenthümliche Wirkung thätig; denn das Sein als solches ist als allgemeinste Wirkung gerade die der allgemeinsten Ursache eigenthümliche Wirkung. Die allgemeinste Ursache ist aber Gott, und jedes geschaffene Ding bewegt in seiner Thätigkeit als Ziel etwas Seiendes; denn das Sein ist in jeder realen Wirkung, soweit sie wahre Wirkung ist, innerlich enthalten, da jede Wirkung als solche ein etwas ist und also ein Sein hat. 3) Gott ist Ursache des von der zweiten Ursache ausgehenden Einflusses. Jedes Seiende und jeder Seinsunterschied kommt von Gott her. Dass ein Ding, was vorher nur die Anlange zur Thätigkeit besass, jetzt wirklich thätig ist und somit einen realen Einfluss auf seine Wirkung ausübt, ist sicherlich eine Realität, also selbst ein eigenthümliches Sein: muss also in soweit von der ersten Ursache hervorgebracht sein, wenn zwar logisch eher, als dieser Einfluss in der Wirkung selbst realisiert wird. 4) Gott berücksichtigt den Zweck der ganzen Welt als ein Ganzen: wer aber den letzten Zweck der Welt beabsichtigt, muss da alle Ursachen in der Welt in ihrer Ursächlichkeit fassen und zu diesem Zwecke bewegen; denn er kann den Zweck als solchen nicht realisie-

ohne alle Ursachen zu lenken; und er kann sie nicht lenken, ohne sie in Anwendung zu bringen und in Bewegung zu setzen. 5) Jede geschaffene Ursache ist aus sich nur in Bezug anf ihre erste Seinsverwirklichung activ, aber noch nicht in ihrer ferneren Vollendung und in der Verwirklichung der realen Thätigkeit, wofür sie aus sich nur die Seinsanlage besitzt. Dasjenige Subject nämlich, was ein Princip zum Thätigsein nur habituell besitzt, ist noch nicht der Wirklichkeit nach thätig. Es muss also, damit es sich wirklich bethätigen kann, als thätiges Princip verwirklicht und vervollständigt werden. Etwas, was nicht reinste Seinswirklichkeit ist, sondern noch eine Anlange in sich trägt, ist aber noch nicht alles das, was es sein kann. Die active Kraft der Dinge ist aber, weil eben das Sein dieser Dinge begrenzt und somit besondert und aufgenommen ist, nicht ohne eine Seinsanlage, sondern immer nur die erste Seinswirklichkeit des Thätigseins, die als solche stets in der Möglichkeit zu einer letzten Verwirklichung in Bezug auf das Thätigsein besteht. Aus sich selbst kann eine Anlage sich aber nicht verwirklichen, sonst wäre sie nicht blosse Anlage. Also bedarf jede active Kraft der Dinge zu ihrer letzten Verwirklichung, d. h. zur wirklichen Ausübung ihrer Ursächlichkeit, ausser ihrem Sein und der Erhaltung desselben, eine weitere Seinsverwirklichung, die als solche nur von der ersten Ursache, die immer der Wirklichkeit nach ist, herkommen kann. Darin besteht der von Gott ausgehende Einfluss auf alle Ursachen, welcher der wirklichen Bethätigung und Ausübung ihrer Ursächlichkeit logisch und der Natur der Sache nach durchaus voraufgehen muss. 6) Wird dieser Einfluss, wie er hier beschrieben ist, aber geleugnet, so wird eine reale ursächliche Thätigkeit der geschaffenen Dinge behauptet, welche wenigstens in ihrer beschränkten Entität nicht von Gott ausgeht, aber dennoch als etwas Reales eine irgendwie reale Wirkung hervorbringt, also ein Sein schafft, was vorher als solches nicht ein Sein war. Also könnte ein Ding, welches nicht unendlich ist, ein ganzes wirkliches Sein, wenn auch von noch so geringer Intensität, aus dem Nichtsein dieses geringen Seins hervorbringen, d. h. aus Nichts schaffen; das setzte aber eine durchaus grenzenlose active oder göttliche Kraft voraus und somit eine wahrhaft göttliche Natur in den Dingen, die deshalb nicht mehr real von Gott verschieden sein könnten, sondern vielmehr ihrem letzten Wesen nach der eine wirkende Gott wären. Was aber hier allgemein für die zweiten Ursachen gesagt ist, muss auch für die freien Ursachen, also für den freien Willen des Menschen gelten: allein die Anwendung darauf kann erst in der Ethik ihre Stelle finden. (Vgl. Zigliara, Summa Phil., Theol. lib. 3. c. 4. a. 3; ed. Rom. vol. 3 p. 382—395. Johannes a S. Thoma, Cursus phil. vol. 3 p. 537—543.) Ferreira Tavares in der Zeitschrift Divus Thom. 1883 Nov. p. 142 sq.

§ 7. Die göttliche Vorsehung.

1. Das Wissen Gottes besagt nur die Erkenntniss, die er von den Dingen hat. Anordnung fügt zum Wissen noch den Begriff einer künftigen Ordnung in den Dingen bezüglich ihrer selbst und untereinander hinzu. Vorsehung fügt weiter zum Begriff der Anordnung noch eine Beziehung auf den letzten Zweck hinzu. Regierung endlich ist die Ausführung der Anordnung und Vorsehung. Vorsehung ist also ein Begriff, der sich aus dem Intellect und Willen ergibt. Also gehört daher die Betrachtung der göttlichen Vorsehung zur Betrachtung des göttlichen Willens: und nur insofern sie in der Regierung der Welt eine Wirkung ausserhalb des göttlichen Wesens hat, betrachten wir sie als göttliche Ursächlichkeit und zwar wegen des in ihr enthaltenen Zweckbegriffes an besonderer Stelle, weil die Zweckursache unter allen Arten der Ursächlichkeit die erhabenste und allgemeinste ist. (I, 22.) Daher ist die göttliche Vorsehung in Bezug auf ihre Wirklichkeit, ihren Umfang, ihre Weise und ihre Folgen zu bestimmen.

2. Die Annahme einer Vorsehung in Gott ist nothwendig. Alles Gute, was sich in den Dingen findet, ist von Gott geschaffen. In den geschaffenen Dingen findet sich aber das Gute nicht nur in Bezug auf die Substanz der Dinge, sondern auch in Bezug auf die Hinordnung der Dinge zum Zwecke, und zwar vorzüglich zum letzten Zwecke, welcher die göttliche Güte selbst ist. Dieses Gute der Ordnung, welches in den geschaffenen Dingen existirt, ist daher von Gott geschaffen. Da aber Gott durch seinen Intellect Ursache der Dinge ist, so muss auch der Begriff oder Plan jeder einzelnen Wirkung in ihm selbst vorexistiren: also muss auch der Begriff der Hinordnung der Dinge zum Zwecke im göttlichen Verstande vorausexistiren. Die Vorsehung erstreckt sich nur auf die geschaffenen Dinge; denn Gott selbst ist nicht beschaffen, dass er einer Hinordnung auf einen Zweck fähig sein könnte. Die Vorsehung ist im göttlichen Intellect, setzt aber den auf den Zweck gerichteten Willen voraus. So wenigstens fassen wir den Begriff; denn in Gott selbst ist freilich die That des Willens mit der That des Intellectes identisch, und zwar sowohl in Bezug auf die Mittel wie auf den Zweck. Fasst man den Begriff der Vorsehung in der ganzen darin liegenden Vollkommenheit, wie er nur Gott, nicht aber dem Menschen zukommt, so schliesst er innerlich nicht nur den Begriff der für den Zweck tauglichen Mittel ein, sondern auch den Begriff einer bestimmten Wirksamkeit oder eines Erfolges der Mittel zur Erreichung des Zweckes. Die Vorsehung ist der Plan der Mittel, die auf den letzten Zweck hinzuordnen sind: die Erreichung des Zweckes ist aber selbst etwas, das zum letzten Zwecke, nämlich zur göttlichen Güte, hingeordnet wird. Also ist die göttliche Vorsehung in ihrer Wirkung unfehlbar.

3. Alles unterliegt der göttlichen Vorsehung, nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen. Erstlich erstreckt sich die Ursächlichkeit Gottes auf alle Dinge ohne Ausnahme. Weil aber jede Ursache um eines Zweckes willen thätig ist, so muss auch in der ersten Ursache der Grund oder Plan der Ordnung aller Dinge, die zum Zwecke der ersten Ursache gehören, vorhanden sein. Diesen Plan nennen wir aber die Vorsehung Gottes. Zweitens erkennt Gott alle Dinge. Seine Erkenntniss verhält sich aber zu den Dingen, wie die Kenntniss der Kunst sich zu den Werken der Kunst verhält. So wie also alle Werke der Kunst der Ordnung der Kunst unterliegen, so unterliegen auch alle Dinge als Seiendes der göttlichen Ordnung, welche die Vorsehung ist. Zum Begriffe der Vorsehung gehört zweierlei: der Plan der Hinordnung der vorhergesehenen Dinge zum Zwecke, und die Ausführung dieser Ordnung, nämlich die Regierung oder Leitung dieser Dinge. In Bezug auf den Plan der Dinge erstreckt sich die göttliche Vorsehung unmittelbar auf alle Dinge, auch auf das geringste: weil Gott allein in seinem Intellect den Plan für alle Dinge entworfen hat. In Bezug auf die Ausführung dieser Ordnung dagegen, geht die göttliche Vorsehung nicht unmittelbar auf alle Dinge; denn Gott regiert die niederen Wesen durch höhere, nicht wegen eines Mangels seiner Kraft, sondern wegen des Ueberflusses seiner Güte, wonach er den geschaffenen Dingen sogar die Würde der Ursächlichkeit mittheilt. Die göttliche Vorsehung legt zwar einigen Dingen, aber nicht allen eine Nothwendigkeit auf. Die Vorsehung ordnet die Dinge zum Zwecke. Nach der göttlichen Güte, welche der von dem Sein der Dinge selbst unterschiedene Zweck ist, ist das hauptsächlichste Gut, was in den Dingen existirt, die Vollkommenheit des Weltganzen. Diese Vollkommenheit würde aber nicht vorhanden sein, wenn nicht alle Seinsgrade in den Dingen vorkämen. Darum gehört es mit zur göttlichen Vorsehung, alle Seinsgrade hervorzubringen. Und darum hat sie für einige Wirkungen nothwendige Ursachen vorbereitet, damit diese Wirkungen nothwendig zu Stande kämen; für andere dagegen contingente Ursachen, damit diese Wirkungen in contingenter Weise einträten und zwar nach der Bedingung ihrer nächsten Ursachen. (Th. 1. 22. 1—4; c. gent. 3, 77. Vgl. Zigliara, Propaedeutica 1884, lib. 1 c. 21, 3. 5. 7 *β*.)

4. In die Tiefen des Seins taucht der Verstand hinab, um die Perle der Wahrheit zu suchen. Das geistige Auge der Seele spiegelt die Schönheit der Welt; im Erkennen wird der Verstand mit dem endlos Erkannten Eins. Und dennoch ist die Noth der Armuth im Besitze dieses Reichthums gross; denn der rastlose Verstand, der nach dem Unendlichen trachtet, ruht nicht im Genusse der endlichen Wahrheit.

Alles fliesst, und in denselben Fluss tauchst du nicht zweimal hinab. Aber der rauschende Strom der Bewegung kündet in wechselnder Welle den ewig sprudelnden Quell. Das Bewegliche theilt nur die

Bewegung mit, die es selber empfangen. Gross ist der Strom, viel sind der Wellen, unendlich sind sie nicht. Dich trüge der Fluss nicht fort, wäre die Welle nicht aus der Quelle entsprungen. Von ausser empfing die Reihe des Beweglichen den ersten Anstoss: es gibt einen ersten unveränderlichen Ursprung aller Bewegung.

Alles um uns und in uns ist geworden. Das endliche Sein ist besondert; es ist nur das, was es ist, weil es hervorgebracht ist. Nichts bringt sich selbst hervor. Jede Wirkung weist auf ihre Ursache zurück, von der sie hervorgebracht wurde. Wäre keine erste bewirkende Ursache, so könnten die Dinge nicht wirken, was sie wirken; denn sie hätten die Kraft dazu nicht empfangen. In der Reihe der bewirkenden Ursachen gibt es eine, welche die erste ist und die andern bewirkt hat.

Alles, was in der Welt ist, kann sein und kann nicht sein. Was nichts sich selber hervorbringt, hat alles das Sein von etwas anderem empfangen. Wäre kein erstes nothwendiges Sein, was die Bestimmung zum Sein schon in sich selber besässe, so wären die Dinge auch niemals geworden. Es gibt ein Sein, das nicht anders sein kann.

Schön ist der Tag, schön ist die sterngeschmückte Nacht. Schöner ist die Fülle blühenden Lebens. Schöner ist die herrliche Gestalt des denkenden Menschen: Fürst der Natur ist er und Meister ihrer Kräfte. Dennoch ist seiner Schönheit Grenze bestimmt. Alles, was schön ist, besitzt nur endliche Schönheit und hat einen Antheil an jener Schönheit, die nichts ist als lautere Schönheit. Und alles, was da ist, erfreut sich seines kleinen Seins, weil es ihm aus der Fülle des Seins mitgetheilt ist. Eines allein ist das reinste Sein.

Einheit herrscht in der Vielheit, Ordnung schmücket das All. Alles dient allem, und jedes wirkt für die Einheit des Zweckes. Nur der Verstand, der die Einheit erkennt, vermag den Zweck zu erfassen. Nur der Verstand, der ihn kennt, kann ihn schaffen. Aller Ordnung Urgrund ist ein höchster Gedanke.

Der Bewegung ewiger Quell ist Born der bewirkenden Kraft. Die erste bewirkende Kraft ist das nothwendige Sein. Nur das nothwendige Sein ist selbst die Fülle des Seins. Fülle des Seins ist der höchste Gedanke. Beweger, Bewirker, Nothwendigkeit selbst, Seinsfülle, Gedanke sind alle in Wirklichkeit eins; und wir sagen: wahrhaftig, es gibt einen Gott.

Gott? was bedeutet er uns? Leichter ist es zu sagen, was er nicht ist; denn wir begreifen ihn nicht, vom unendlichen Glanze geblendet. Wir denken die Fülle des Seins und verneinen die Schwäche des Seins. Aus den Wirkungen ahnen wir die ursächliche Macht.

Was ist Gott? Hart an der Grenze des Nichts ruht der hülflose Stoff, ein Schatten des Seins: doch die Wesensform baut mit ihm den Fels, bildet das Krystall und verwandelt ihn in schöne Körpergebilde. Mehr vom Sein ward der Blume zu Theil. Mehr vom Sein offenbart das empfindende Thier. Denken ist die höchste Lebensthat. Gott ist

das höchste Sein, des erkennenden Lebens Vollkraft. Er ist ewige wirkliche schaffende Erkenntnissthat: heiliger unermesslicher Verstand, der alles Sein zugleich durchdringt, Sonne im Reiche der Geister.

Gott ist mehr als Substanz, er ist; denn er ist der Grund des substantialen Seins. Er ist reinstes Erkennen. Er ist vollkommenste Individualität im Vollbesitze des ganzen Seins. Gott ist persönlich, aber mehr als Person.

Gott ist Einheit; denn er ist einfach: Reinheit des Seins und die Wirklichkeit der Reinheit.

Sein Wesen ist sein Dasein; kein anderes Sein ist früher, kein anderes ist mehr. Er ist alles, was er sein kann; denn er ist selbst das, was in ihm ist; und er ist selbst alles, was er hat. Er ist ganz seine Natur, die Persönlichkeit selbst. Alles Sein ist in ihm vollendet und eins; und dennoch ist er das einzelste Sein, der einzige Gott. Ungeworden und unvergänglich und immer derselbe; er wächst nicht, und er nimmt nicht ab. In keiner Gattung der Dinge ist er enthalten, die alle von ihm sind. Von der Welt durch sich selbst geschieden: erklären kannst du ihn nicht. In ihm ist nicht etwas, denn er ist übersubstantial. Alles trägt er im Sein und wird selbst von gar nichts getragen. Alles bedarf seiner Kraft, er selbst ist nicht bedürftig. In ihm ist kein Stoff, keine Wesensform: unendlich entfernt davon und vom begrenzten Sein ist er die reinste Wirklichkeit, die alle Grenzen des Seins überragt. Keine Möglichkeit ist in dem, der nichts empfangen kann. Kein Unterschied ist in ihm, von ihm kommt alle Unterscheidung.

Gott ist Wahrheit, er selbst ist die Fülle der Wahrheit.

Das Maass des Seins ist die ganze Seinswahrheit. Die Dinge sind nur, weil er sie gedacht hat. Die Dinge sind wahr, weil sie sind, wie er sie denkt. Alles ist wahr durch die eine göttliche Wahrheit: Gott selbst ist die ganze Wahrheit.

Gott ist Güte: er selbst ist das höchste Gut und alles Guten Güte.

Güte ist dem Sein selbst eigen. Gott ist allein schon durch sein Wesen gut. Alles andere ist gut durch göttliche Güte.

Gott ist helle Schönheit und aller Schönheit Grund, die Einheit alles Seins und reinstes geistiges Licht, die ewige Klarheit selbst. Seines Gedankens Spur ist die Schönheit der Welt, ein Siegel seiner Werke und der Abglanz seines Lichts.

Meer der Schönheit; Sonne, die nicht untergeht; uralte Schönheit, und dennoch ewig neu!

Gott ist vollkommen, und doch ist er nicht vollkommen geworden. Er ist das Sein selbst; und das Sein ist in allem die Wirklichkeit der Vollkommenheit. Alles Sein ist nur der Schatten göttlicher Vollkommenheit.

Er ist unendlich; grenzenlos ist sein Sein.

Unermesslich ist Gott, alles erfüllt er und wird von nichts umfasst.

Allgegenwärtig ist Gott: in allen Dingen ist er mit seiner thätigen Kraft, mit seinem Wissen, mit seinem ganzen Wesen. Wenn er Neues schafft, so nähert er sich nicht; nicht zieht er sich zurück, wenn er Alles vergehen liesse. Allgegenwärtig ist das geheimste Sein.

Unveränderlich ist Gott; denn er kann nicht anders werden, wo er nicht werden kann: und von ihm geht aller Wechsel aus.

Er ist die Ewigkeit, welche steht: die eilenden Jahrhunderte bewegen sie nicht. In ihm ist kein Anfang, kein Ende, keine Folge. Er ist sein ganzes Leben aufeinmal, und seine Ewigkeit umfasst alle Zeiten. Sie ziehen an ihm vorüber, er aber geht mit ihnen nicht vorüber.

Sein Gedanke ist sein ganzes Wesen. Ohne Mühe schaut er alles zumal. Sein Denken wandelt nicht, denn es sucht nicht mehr. Sein Gedanke ist die eine ewige That. Er schaut sich selbst und ergründet seiner Unendlichkeit Tiefe. In sich selbst erblickt er alles, was er schafft. In sich selbst sieht er die Dinge, weil er weiss, wie sie ihm ähnlich werden mögen. Das Vergangene kennt er, weil er es gemacht hat; das Zukünftige weiss er voraus, weil er es beschlossen hat. Gott ist der ungetrübte Spiegel des Seins. Das, was vergangen ist, und das was sein wird, ist alles gegenwärtig in diesem Spiegel, der untrüglich ist.

Er will; denn er ist gütiger Verstand, ganz Güte, die sich ihr mittheilt. Unwiderstehlich und siegreich ist sein Wille, der nur das Gute will. Er ist König und gibt, ohne zu bedürfen. Wissen und Lieben sind eins in ihm. Der Vater der Welt liebt alles, was er schafft mit mütterlicher Liebe.

Gott ist thätig in seiner Kraft, die allmächtig ist. Ursache des Seins und Erkennens und Wollens ist Gott. Er ist der Urgrund der Dinge, die er für sich aus Nichts erschaffen hat. Er ist das Ziel, wonach sie begehren. Der ihr ganzes Sein aus Nichts erschaffen hat, erhält es auch. Was er erhält, das begabt er mit Kräften und bewegt sie selbst, damit sie ihre Wirkung erreichen; sie wirken nur, weil er selbst in ihnen macht, dass sie wirken.

Der die Welt erdacht hat, lenkt sie auch. Alles ordnet er zu letzten Zwecke hin, der die göttliche Güte selber ist: und der Plan seiner Ordnung, der alles einschliesst, und dem auch das Kleinste nicht entfällt, ist unfehlbar in seiner Wirkung.

Was ist Gott? — Er hat uns geschaffen für sich; und ruhelos ist unser Herz, bis es ruht in ihm.

„Deum sempiternum immensum omniscium omnipotentem ergo gefactus a tergo transeuntem vidi et obstupui. Legi aliquot eius vestigia per creata rerum, in quibus omnibus, etiam in minimis ut in nullis, quae vis quanta sapientia quam inextricabilis perfectio.“ (Linné Systema naturae 1766 I, 10.)

FÜNFTES BUCH.

LOGIK.

„In my opinion logic is the superior science, the general basis of mathematics as well as of all other sciences .... Logic resembles algebra as the mould resembles that which is cast in it."

Jevons, Principles of science 1883, p. 156.

Der zweite Theil der philosophischen Wissenschaft, welche das Sein betrachtet, insofern es für den Intellect erkennbar ist, umfasst die Ordnung, welche unser Intellect durch sein Erkennen in den Dingen schafft. Deshalb wird dieser Theil Logik genannt, weil er das behandelt, was der griechische Name ausdrückt, nämlich die im Worte und Gedanken herrschende Ordnung. Diese Ordnung findet ihre Vollendung in derjenigen Thätigkeit des Denkens, wodurch wir die Wahrheit erschliessen, indem wir aus bekannten Wahrheiten eine neue herleiten oder folgern. Dazu dient aber sowohl die Thätigkeit des Urtheilens, worin wir unsere Gedanken verbinden, als auch die Thätigkeit des Begreifens, wodurch wir diese Gedanken bilden. Daher zerfällt das fünfte Buch in vier Capitel: 1. die logische Wissenschaft, 2. der Begriff, 3. das Urtheil 4. die Folgerung.

Erstes Capitel.

Die logische Wissenschaft.

„Haec docet docere, haec docet discere: in hac seipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire: sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest."

Augustinus, de ordine 2, 18.

„Aristote a fait la logique, et fondé la science de la pensée, de telle sorte, que depuis lui, comme le dit Kant, elle n'a fait ni un pas en avant ni en arrière."

Barthélemy Saint Hilaire, Diction. des sciences philos.

Im Fortschritte der philosophischen Erkenntniss folgt die Logik auf die Metaphysik; denn ausser der realen Welt, welche von unserem Denken unabhängig ist, finden wir in uns eine Welt des Gedankens, die wir ebenfalls der wissenschaftlichen Betrachtung unterwerfen. Um aber die logische Wissenschaft selbst zu bestimmen, muss man ihren Gegenstand und ihre Eigenschaften kennen. Zur Bestimmung ihres Gegenstandes ist es ferner nothwendig, zuvor das Sein des Gedankens nach der bereits in der Metaphysik gewonnenen Erkenntniss genauer zu betrachten. Daher zerfällt das erste Capitel in drei Paragraphen: 1. das Gedachtsein, 2. der Gegenstand der Logik, 3. die Eigenschaften der Logik.

§ 1. Das Gedachtsein.

1. In der metaphysischen Betrachtung des Seinsbegriffes, worin wir das Sein selbst erfassen, wird das reale Sein von dem blossen Sein des Gedankens, welches dem Gedankending zukommt, unterschieden und als ein blosses Gedachtwordensein bestimmt. (I, 36.) Das reale Sein ist in der allgemeinen Metaphysik betrachtet worden. Das Gedachtsein fällt in besonderer Weise der logischen Betrachtung anheim. Daher muss das Gedankending zunächst im Allgemeinen erklärt und darauf seine logische Beziehung besonders entwickelt werden. 1) Im weitesten

Sinne versteht man unter einem Gedankendinge dasjenige, was irgend... vom Verstande abhängt. Erstlich hängt etwas vom Verstande ab, insofern es von ihm bewirkt oder verursacht wird. Dies ist der Fall sowohl wenn der Verstand etwas wirklich hervorbringt, wie z. B. die Werke der Kunst, welche erdacht werden, als auch wenn etwas so vom Verstande ist, dass der Verstand das Subject und die materiale Ursache dafür ist, wie z. B. die Thätigkeiten des Intellects im Intellecte sein als neue accidentelle Seinsformen desselben ihr Subject haben. In beiden Fällen kommt aber ein reales Sein zu Stande, welches wirklich existirt, wenngleich in Abhängigkeit vom Intellecte. Zweitens hängt etwas vom Verstande ab, insofern es der Gegenstand des Intellects ist und ausserhalb desselben gar kein Sein hat. Dieses Letztere ist das Gedankending im engeren Sinne: ein Seiendes, welches nur ein Sein im denkenden Verstande als Object desselben besitzt, und dem ausserhalb des Verstandes in der realen Welt kein Sein entspricht. Wir sagen nämlich, etwas ist im Verstande, weil der Verstand sich damit beschäftigt, als ob es ein Seiendes wäre, indem er es bejaht oder verneint. (Th. Metaph. 4 lect. 1; 1. 16. 3 ad 2.) Die Thätigkeit des Intellects, wodurch ein reales Nichtsein unter dem Gesichtspuncte des Seins und nach der Weise des Seienden betrachtet wird, bildet erst das Gedankending als solches. Und darin besteht das objective Sein im Intellecte. 2) Das, was in dieser Weise nur in einem Intellecte sein Sein hat, also ein blosses Gedankending ist, kann nur von doppelter Art sein: eine Verneinung oder eine Relation; denn jede absolute Behauptung bezeichnet etwas, was in der realen Welt existirt. Die Verneinung ist entweder eine einfache Verneinung, dass etwas in einem dazu unfähigen Subjecte vorkommt, z. B. Blindheit in einem Steine, oder eine Privation, nämlich der Mangel einer Seinsform in einem dazu fähigen Subjecte, z. B. Blindheit im Menschen. Dass aber die Relation auch ein blosses Gedankending sein kann, folgt aus ihrer besonderen Natur, wonach sie in dem Hingeordnetsein zu etwas anderem besteht. (I, 142.) Bei jedem Gedankendinge können wir dreierlei betrachten: erstens das Subject, welchem das Gedankending von uns beigelegt wird; zweitens die Natur, welche von uns erfasst und einem anderen Dinge beigelegt wird; drittens dasjenige, nach dessen Bilde das Gedankending von uns aufgefasst und durch den Intellect wahrgenommen wird. Das wodurch das Gedankending als solches eigentlich gebildet wird, und worin seine Natur besteht, ist dasjenige, was nach der Weise eines realen Seienden so, als ob es selbst ein reales Seiendes wäre, für uns erkennbar ist, während es kein reales Sein besitzt. Daher wird das Gedankending vom Gesichtspuncte seiner Natur direct in Verneinung und Relation eingetheilt. Das Gedankending ist dasjenige, was unfähig ist real zu existiren, und das ist entweder positiv oder nicht: im letzteren Falle ist es eine Verneinung; im ersteren eine Relation, die als blosse

Relation nicht das Sein in etwas, also noch nicht etwas Reales, sondern nur das Sein für etwas anderes besagt, ohne dass dabei eine reale Existenz seiner selbst behauptet wird. Daher fassen wir das Gedankending, welches eine Relation ist, nur als das Bestimmtsein für etwas anderes auf und verneinen ausdrücklich die reale Existenz dieses Bestimmtseins in einem Subjecte ausserhalb des denkenden Intellects. Betrachten wir dagegen das Gedankending von Seiten des Subjectes, dem wir es zusprechen, so finden wir zuweilen in dem Subjecte einen sachlichen Grund für die Fiction eines Gedankendinges, z. B. für die Fiction des Menschen als eines thierischen Wesens; in anderen Fällen aber fehlt ein solcher sachlicher Grund. Ebenso können wir uns das Gedankending, wenn wir es Seitens des Bildes betrachten, wonach wir es auffassen, nach der Seinsweise aller Gattungen des Seins denken: wir können z. B. einen goldenen Berg als Substanz, den leeren Raum als eine Ausdehnung, die Finsterniss als eine Farbe fingiren.

2. Dasjenige Gedankending, für dessen Fiction kein sachlicher Grund vorhanden ist, sondern was in Folge willkürlicher oder rein natürlicher Vorgänge in der Phantasie vom Intellecte zu Stande gebracht wird, z. B. im Traume und im Wahnsinne, fällt nicht unter die logische Betrachtung; denn als eine wissenschaftliche Erkenntniss schafft die Logik ihren Gegenstand nicht, sondern empfängt ihn aus der realen Welt, weil sie ebenso wie jede andere Wissenschaft auf Erfahrung gegründet ist. Wir haben also nur von demjenigen Gedankendinge zu reden, welches wir in unserem Verstande auf einen sachlichen Grund hin bilden. (I, 37. 72.) Die Relation, die in dieser Weise als ein Gedankending zu Stande kommt, umfasst alle Beziehungen, die unser Verstand in den erkannten Gegenständen auffindet. Dieselben dienen entweder zur wissenschaftlichen Erkenntniss der Wahrheit oder zur Richtigkeit des sprachlichen Ausdruckes oder zur Vollendung der sprachlichen Mittheilung als eines Mittels zur Erreichung bestimmter Zwecke. Im ersten Falle sind sie logischer, im zweiten grammatischer, im dritten rhetorischer Natur. Die ersteren sind diejenigen Relationen, welche der Verstand in einer Sache auffindet, insofern sie von ihm erkannt ist, und folgen deshalb der Art und Weise des Erkennens, wie z. B. der Begriff von Gattung und Art: sie sind deshalb keine realen Seinsformen, sondern reine Gedankendinge, können aber selbst wieder als Grund für die Bildung neuer Gedankendinge dienen. Die Eintheilung der Gedankenrelationen richtet sich nach dem Grunde, wonach sie gebildet sind. Ihr Grund ist aber die erkannte Sache selbst, insofern und insoweit sie vom Intellecte wahrgenommen ist. Also bestimmt die Ordnung der intellectuellen Thätigkeit auch die Eintheilung der logischen Gedankenrelationen.

3. Die Gedankendinge entstehen durch die Thätigkeit des denkenden Subjectes. Weil aber weder der Wille noch die äusseren Sinne

den Gegenstand ihrer Bethätigung selbst verursachen, sondern sie als fertig gebildet voraussetzen, ehe sie sich bethätigen können. So können sie auch nicht das Sein der Gedankendinge hervorbringen. Ebensowenig können es die inneren Sinne; denn sie können überhaupt nicht das Seiende unter dem allgemeinen Gesichtspuncte des Seins auffassen, was nur der Intellect vermag: also können sie auch nicht das, was kein reales Sein ausserhalb der Seele hat, so auffassen, als ob es ein reales Sein besässe. Sie können dem Intellecte nur den Stoff für seine Thätigkeit darbieten, z. B. das Phantasiebild, worin das Gedankending intellectuell als ein Seiendes erfasst wird. Wenn z. B. die Phantasie einen goldenen Berg vorstellt, so kann sie die Beziehung desselben zum realen Nichtsein am Phantasiebilde nicht erfassen, also nicht zwischen Sein und Nichtsein unterscheiden. Der Intellect bedarf aber einer vergleichenden Thätigkeit, um das Gedankending zu bilden, wenn es die eigenthümliche Seinsweise als Gedankending oder Gedachtsein haben soll. (Th. in Arist. Periherm. 1 lect. 10.) Er vergleicht nämlich seine Gedanken mit den ausserhalb der Seele existirenden Dingen. Jedes Gedankending ist nämlich entweder eine Relation oder eine Verneinung. Als Relation muss es im Vergleich zu ihrer Grenze, wofür sie bestimmt ist, aufgefasst werden. Als Verneinung muss es ebenso in der Weise eines Seienden aufgefasst werden, was nicht ohne Vergleichung möglich ist. Die Erkenntniss, wodurch das Gedankending als solches gebildet wird, ist aber keine Reflexion über dasselbe, so als ob es der Gegenstand sei, welcher erkannt wird; sondern es ist jene directe Erkenntniss, welche das reale Nichtsein so auffasst, als ob es ein reales Sein besässe. (Th. opusc. 42 c. 2.)

§ 2. Der Gegenstand der Logik.

1. Das Material, woraus die Logik ihre Erkenntniss gewinnt, sind diejenigen Dinge, welche der Intellect bei seiner Thätigkeit zum Gegenstande hat; denn, wie schon der Name Logik besagt, die logische Betrachtung bezieht sich auf die Welt der Gedanken, die in unserem Verstande ist. Der materiale Gegenstand ist daher jedes reale Seiende, insofern es erkannt werden kann und somit intelligibel ist: und das sind offenbar alle Gegenstände, die wir erkannt haben, und soweit wir sie in unserem Intellecte erfassen oder vorstellen. Die erkannten Dinge sind daher das Material der realen Wissenschaften, z. B. der Mathematik und Metaphysik, insofern sie erkannt werden können; sie sind auch das Material der Logik, aber unter einem neuen Gesichtspuncte. Dass aber ein und dieselben Dinge, nämlich das reale Sein, zugleich das einzig mögliche Material abgeben, woraus auch die Logik ihre eigenthümliche Erkenntniss schöpft, folgt daraus, dass es eine wissenschaftliche Erkenntniss nur von dem geben kann, was real vorhanden

ist, und nur deshalb, weil es ein wirkliches Sein hat: denn unsere Erkenntniss ist von den Dingen abhängig, die Dinge hängen dagegen gar nicht von unserem Erkennen ab.

2. Der formale Gegenstand ist diejenige Seinsbestimmtheit, vermittelst welcher etwas von einem Vermögen erreicht wird. Jedes Vermögen ist, wenn es sich bethätigt, auf eine Sache gerichtet, und diese Sache wird von dem Vermögen in seiner Thätigkeit erreicht. Ferner gibt es immer einen Grund oder eine Bestimmtheit in einer solchen Sache, weswegen die Sache von ihrem Vermögen erfasst wird. Es können aber auch mehrere solche Bestimmtheiten erfordert werden, von denen eine die andere mehr bestimmt, damit eine Sache wirklich erst von dem suchenden Vermögen erreicht wird. Das Bestimmende heisst das, was eine Seinsform ausmacht. Dieser formale Grund oder diese Bestimmtheit an einer Sache ist der Grund, der in der Sache vom Vermögen erfasst wird. Wenn es der letzte Grund ist, der die übrigen Bestimmtheiten dieser Sache erst bildet und determinirt, so heisst er der Grund, unter welchem alle übrigen Bestimmtheiten enthalten sind, und unter welchem die Sache von ihrem Vermögen erst ganz erfasst wird. In Bezug auf die Sehkraft des Auges ist z. B. ein Stein der materiale Gegenstand, woran sich der Gesichtssinn bethätigt. Allein dies geschieht nur wegen der Farbe, welche der Grund ist, weshalb der Stein wirklich gesehen wird, während er aus anderen Gründen, z. B. wegen seiner Härte, von anderen Sinnen wahrgenommen wird. Die Farbe wird aber erst durch das Licht gebildet und in ihrem Sein bestimmt. Das Licht ist daher der letzte Grund, weswegen und woraufhin das Farbige des Steines und somit der Stein selbst sichtbar wird. Es frägt sich daher, unter welchem Gesichtspuncte die Logik ihr Material erfasst. 1) Es steht fest, dass die Logik es mit Gedanken zu thun hat, also mit gewissen Gedankendingen, die unser Intellect an den erkannten Gegenständen auffindet, wie z. B. das, was wir unter Prädicat und Subject eines Satzes verstehen. Ebenso ist klar, dass die Logik nicht jedes Gedankending betrachtet; denn blosse Negationen und ebenso die rein erdichteten Gedankendinge haben an sich keine logische Bedeutung, sondern nur diejenigen Gedankenrelationen, die einen sachlichen Grund haben. Die Erfahrung lehrt aber, dass es in der Welt eine mehrfache Ordnung gibt. Die Ordnung kann überhaupt auf vier verschiedene Weisen mit unserem erkennenden Verstande verglichen werden. Erstens gibt es eine Ordnung, die der Verstand nicht schafft, sondern nur betrachtet, wie z. B. die reale Naturordnung der wirklich existirenden Dinge. Zweitens gibt es eine Ordnung, welche der Verstand bei seinem Betrachten in seiner eigenen Thätigkeit schafft, wenn er z. B. seine Begriffe unter einander ordnet. Drittens gibt es eine Ordnung, welche der Verstand in den Willenshandlungen schafft, wenn er z. B. die Ergreifung der Mittel zu einem bestimmten Zwecke vorschreibt. Viertens

gibt es eine Ordnung, welche unser Verstand in den äusseren Dingen schafft, z. B. beim Bau eines Hauses, bei der Lenkung des Schiffes u. s. w. Diejenige Ordnung, die der Verstand betrachtet, aber nicht erst schafft, gehört zur metaphysischen Wissenschaft. Diejenige Ordnung, welche der Verstand durch sein Betrachten in seiner eigenen That, also im Denken, schafft, gehört zur Logik. Die Ordnung der Willenshandlungen gehört zur Ethik. Die Ordnung endlich, die der Verstand in den äusseren Dingen selbst hervorbringt, gehört zu den mechanischen Kunstthätigkeiten. (Th. Metaph. 4 lect. 4.) Der Verstand oder Intellect ist diejenige Kraft der menschlichen Seele, vermöge deren die Seele eine Erkenntniss von allen Dingen, also von allem Seienden gewinnt, insofern die Dinge überhaupt ein Sein ausserhalb des absoluten Nichtseins besitzen. Wenn also die Logik die Thätigkeiten des menschlichen Intellects betrifft, den wir wegen seiner Natur, wonach er eine Wahrheit aus der anderen findet, Verstand nennen, so muss sie sich auf alles erstrecken, was alle Dinge gemeinsam haben, und das sind die aus den einzelnen Dingen auf abstractivem Wege gewonnenen Verstandesbegriffe, vermöge deren wir uns alle Dinge geistig oder intellectuell vorstellen. (Th. in Arist. Poster. 1 lect. 20.) Diese Verstandesbegriffe sind eben das Seiende des Verstandes oder das Gedankending im eigentlichen Sinne, wie z. B. der Begriff von Gattung und Art; sie finden sich nicht direct als solche in der realen Welt der Dinge, sondern ergeben sich erst aus der Betrachtung des Verstandes: dieses Seiende des Verstandes ist daher der eigenthümliche Gegenstand der Logik. (Th. in Arist. Metaph. 4 lect. 4.)

3. Der materiale Gegenstand der logischen Wissenschaft, den sie sich unterwirft, und den sie regulirt, ist also etwas durchaus Reales, nämlich die Erkenntnissthätigkeiten selbst, die als Lebensfunctionen der Seele von den realen Dingen veranlasst werden. Der materiale Gegenstand der Logik, als die erkannte Sache, ist alles, was durch jene Verstandesthätigkeiten erkennbar ist, sei es etwas Reales oder nur ein Gedankending. Die Seinsform dagegen, worunter das Material der logischen Wissenschaft ausschliesslich von ihr erfasst wird, ist ein Seiendes des Verstandes, ein Gedankending, und zwar nicht eine blosse Fiction, sondern ein Gedankending, welches in der realen Welt eine Begründung hat. Alles reale Sein nämlich, was sich im Gegenstande der Logik finden kann, ist entweder eine Thätigkeit des Intellects, wonach man die Dinge erkannt oder gewusst nennt, oder es ist die erkannte und vorgestellte Sache selbst, oder etwas Reales, was zu den Begriffen aus der logischen Anordnung hinzukommt. Die Thätigkeit des Intellects als eine Lebensfunction und die erkannte Sache nach ihrem Sein ausserhalb des Intellects sind ihrem realen Sein nach besondere Gegenstände anderer Wissenschaften, z. B. der Metaphysik als Naturphilosophie und Psychologie, und können ihrem realen Sein nach

nur das Material für die Logik darbieten. Im formalen Sinne sind sie nur insofern der besondere Gegenstand der Logik, als der Verstand in ihnen eine Ordnung künstlich schafft. Dasjenige, was den Begriffen aus ihrer logischen Anordnung an Vollkommenheit zuwächst, nämlich die Kraft, Dinge vorzustellen, ist aber selbst wieder eine psychologische Seinsvollkommenheit der Erkenntnissfunctionen und somit des Intellects selbst. Der besondere oder formale Gegenstand der Logik ist daher nur das Gedankending, welches uns ein reales Sein vorstellt. Die Logik handelt also nur von den Gesetzen, welche über die psychologisch fertig gebildeten Gedanken herrschen. Sie werden gefunden durch ein erneuertes Denken, durch Reflexion über die Gedankendinge, die in unserem Intellecte ein Gedachtsein haben, aber aus den realen Dingen herstammen und somit in der realen Welt einen Grund und Ursprung besitzen. Darum ist die Logik die Wissenschaft von der Ordnung, welche unser Verstand in den Dingen bildet.

4. Der Gesichtspunct, worunter die Logik im Unterschiede von allen anderen Wissenschaften ihren Gegenstand betrachtet und erfasst, ist daher die Beziehung oder die Ordnung der Dinge zum erkennenden Intellecte. Dieser Grund, woraufhin die Logik ihren Gegenstand erfasst, wird, ebenso wie bei allen anderen wahren Wissenschaften, aus der Abstraction oder Befreiung vom Stoffe der Körperwelt hergenommen; denn dieses Absehen von der Materialität macht erst, dass eine Sache wirklich vom Intellecte erkannt werden kann. (II, 202 f., 214. I, 10 f.) Die Logik sieht aber erstens von den materiellen Bedingungen der Dinge ab, also von ihren zeitlich-räumlichen Bedingungen; zweitens von ihrem realen Sein an sich, sofern es erkennbar ist, und betrachtet nur ihre Beziehungen zum Intellecte, nachdem die Dinge bereits erkannt sind. Somit besitzt der besondere Gegenstand der Logik, nämlich das Gedankending, eine Abstraction, d. h. keinen Verlust an Realität, sondern nur eine solche Negation seines stofflichen Beschränktseins, welche der metaphysischen Abstraction ähnlich ist. Die metaphysische Betrachtung hat bereits von aller Materialität des Seienden abgesehen und nur das Reale, was rein intelligibel ist, erfasst. Die Logik kann daher nicht weiter von der Materialität des metaphysischen Gegenstandes absehen, weil dieser überhaupt schon von aller Materialität gereinigt ist. Also steht die Logik auf metaphysischem Boden und ist somit eine wahre philosophische Wissenschaft und gehört zur Classe der metaphysischen Wissenchaften im weiteren Sinne. Weil sie aber das intelligibile Sein nicht diesem Sein nach, sondern nur seiner Beziehung zum Intellecte nach erfasst, so abstrahirt sie zwar nicht in einem neuen Grade, wohl aber auf neue Weise von der Materialität: und diese besondere Abstractionsweise macht die Logik zu einer besonderen von der Metaphysik im engeren Sinne durchaus verschiedenen Wissenschaft.

5. Der besondere Gegenstand der Logik sind also nicht die Dinge selbst ihrem realen Sein nach. Sie ist daher von den physischen und mathematischen Wissenschaften durchaus verschieden. Es ist ebensowenig das Intelligibile in den Dingen als solches; denn das Seiende dem Sein nach als etwas Erkennbares erfasst, bildet den besonderen Gegenstand der Metaphysik. Diejenigen, welche mit Hegel die Logik mit der Metaphysik identificiren, wollten zwar die reale Grundlage der Begriffe in der Wirklichkeit der Dinge retten; allein sie irrten, wenn sie die Ordnung des realen Seins mit der Ordnung des Gedachtseins identificirten; denn das Denken ist zwar ein Sein, aber es ist nicht das Sein des Gedachten. Die Gesetze des Denkens sind deshalb, weil sie für das Denken gültig sind, noch nicht die Gesetze der realen Welt, die ausserhalb der denkenden Seele existirt. Der besondere Gegenstand der Logik ist ferner nicht das denkende Subject als solches, also weder das intellectuelle Erkenntnissvermögen der Seele noch seine Thätigkeiten, sondern nur seine Thätigkeiten, insofern sie ihren Gegenstand berühren und einschliessen. Diejenigen, welche mit Kant die Logik mit der Psychologie identificiren, bleiben im Idealen stehen und vermögen es nicht mit der Erfahrung der Wirklichkeit zu vermitteln. Wenn aber die Logik das Gedankending erfasst, welches eine reale Begründung hat, so ist sie nicht willkürlich, nicht abstract formal. Richtig erklärt daher Ueberweg die Logik als Lehre von den Gesetzen der Erkenntnissformen, als Wissenschaft von den normativen Gesetzen der menschlichen Erkenntniss: „die normativen Gesetze sind diejenigen allgemeinen Bestimmungen, denen die Erkenntnissthätigkeit sich um der Erreichung des Erkenntnisszweckes willen unterwerfen muss.“ (System der Logik. Bonn 1868, § 1 S. 1, § 3 S. 6.)

6. Die Logik behandelt also alle Dinge unter dem Gesichtspuncte der Ordnung, die sie zum Intellecte haben, und somit in Bezug auf ihre logische Wahrheit. (I, 76.) Diese Ordnung der Dinge zum erkennenden Intellecte ist aber eine dreifache: erstens die Beziehung des Dinges als Gegenstand der intellectuell vollzogenen Erkenntniss zum Intellecte: diese ist im Begriffe enthalten, den wir durch die Erkenntniss von dem Dinge gewinnen, und wird in der Definition des Dinges zu Stande gebracht; zweitens die Beziehung der Begriffe zu einander, die im logischen Urtheile zu Stande kommt; drittens die Beziehung der Urtheile zu einander, die im Schlusse zu Stande kommt und die Erfindung neuer Wahrheiten ermöglicht. Die höchste Thätigkeit der Logik ist daher die Ordnung, welche der Verstand in den Dingen zum Zwecke der vollkommenen Erkenntniss der Wahrheit herstellt. Diese Ordnung wird erst durch das Folgern im Schlusse vollendet, woraus die logische Wahrheit vollkommen hervorgeht. Daher ist die ganze Ordnung der Dinge zum erkennenden Intellecte auf dem obersten Principe gegründet, welches jeden Schluss beherrscht: und das ist die Erkenntniss des

Seins, wonach das Seiende als solches ist, also nicht zugleich ein Nichtseiendes ist, und das nennt man das Princip der Identität. Man kann also die Logik, wenn man ihren Zweck ins Auge fasst, auch die Lehre vom Schliessen nennen; denn im Zwecke sind die dazu nothwendigen Mittel, nämlich Begriff und Urtheil, gegeben. Die Logik ist daher eine wahre Wissenschaft: denn sie ist eine gewisse und evidente Erkenntniss, die durch Beweis im strengen Sinne, also aus der Erkenntniss der Ursachen ihres Gegenstandes, nämlich des aus der Erfahrung gewonnenen Gedankendinges, zu Stande kommt. Obwohl nämlich das Gedankending nur den Schatten des Seins hat, wenn wir es mit dem realen Sein ausserhalb des Intellects vergleichen, so ist dennoch diese geringste Intensität oder das Minimum des Seins ein wahres Sein ausserhalb des absoluten Nichtseins. Ähnlich, wie die Geometrie, wenn sie Linien und Flächen untersucht, sich mit einem Sein von sehr geringer Intensität beschäftigt, und dennoch, weil sie dasselbe aus evidenten Principien erkennt, die in ihrer Art höchste Gewissheit erreicht, so kann auch die Logik das schwache Sein des Gedankendinges aus evidenten Principien, nämlich aus dem Principe der Identität, mit voller Gewissheit erkennen; denn von jedem Sein kann der Intellect eine solche Erkenntniss gewinnen, die diesem Sein schlechthin gleichförmig ist und somit schlechthin formale Wahrheit gibt. Die Logik ist ferner eine besondere Wissenschaft, weil ihr besonderer Gegenstand, das in der realen Welt begründete Gedankending, als solches nur von ihr erfasst wird. Sie ist eine philosophische Wissenschaft weil sie sich des Grades der metaphysischen Abstraction von der Materialität bedient. Sie ist ein von der Metaphysik verschiedener besonderer Theil der Philosophie, weil sie ihren Gegenstand in einer neuen Weise desselben Grades der Abstraction betrachtet.

7. 1) Die Stellung der Logik im Systeme der Philosophie kann nur diejenige sein, welche ihr hier angewiesen wird. Der Unterschied der Wissenschaften kann nur darnach bestimmt werden, wie dieselben ihren besonderen Gegenstand wirklich ergreifen, also nach der geistigen Beleuchtung desselben. Diese Letztere ist aber bezüglich des logischen Gegenstandes so beschaffen, dass sie den Gegenstand der Metaphysik für unsere Erkenntniss schon voraussetzt, weil eben all unser Wissen sich auf die Erfahrung der wirklichen Dinge gründet und deshalb von Seiten des Gegenstandes durch den ihm eigenthümlichen Grad der Abstraction nothwendig bedingt wird. Für unsere Erkenntniss ist daher das Seiende des Verstandes, d. h. das Gedankending, später als das Seiende der Wirklichkeit, welches wir das reale Ding nennen. Die Ordnung des Wissens folgt also der Ordnung des Seins. Darum galt von jeher die Eintheilung der Philosophie in die stufenmässig fortschreitende Entwickelung der Physik, worunter man heute die Metaphysik versteht, der Logik und Ethik. (Augustinus de civ. Dei 11, 25;

8, 4; epist. 3. Th. in Arist. Eth. 1 lect. 1.) Auch Ueberweg sagt, dass die Logik in dem rein wissenschaftlich gegliederten Systeme der Philosophie keineswegs die erste Stelle einnimmt. (Logik § 7.) Aus praktischen Gründen kann man allerdings das Studium der Philosophie mit der Logik beginnen (Th. in Arist. Met. 2, 5 lect. 5.): allein dieses Erlernen der Logik ist nicht selbst das eigentliche Studium derselben insofern sie eine besondere Wissenschaft ist, sondern nur insofern sie eine Kunst ist, welche das Denken anleitet: in dieser letzten Beziehung ist aber eine gewisse Kenntniss von Logik auch für diejenigen Wissenschaften erfordert, welche der Philosophie selbst im Wege des Lernens vorausgehen, und wird in denselben, namentlich in der Mathematik durch Uebung ohne Reflexion erworben. Wer aber die Logik der Metaphysik im Systeme vorausgehen lässt, muss aus ihr bereits etwas vorausnehmen und zeigt dadurch an, dass er nicht systematisch verfährt. 2) Weil die Logik eine besondere Wissenschaft ist, unterscheidet sie sich von der Mathematik: daher sind alle Versuche, die Logik mathematisch zu behandeln, wie es z. B. Boole gethan hat, unberechtigt. (Vgl. Jevons, Principles of science p. 153—156.) Daher kann auch die Logik alle mathematischen Hülfsmittel der Darstellung, wie z. B. das logische Alphabet, die logische Tafel und Maschine, die Jevons erfunden hat, sehr gut entbehren. (Philosophical Transactions 1870 vol. 160 p. 497. Schröder, der Operationskreis des Logikkalkuls 1877.) 3) Aus demselben Grunde gehören die Untersuchungen über die Kriterien der Wahrheit nicht in das System der Logik, denn sie sind metaphysischer Natur und fallen deshalb der Psychologie anheim. 4) Die Unterscheidung der Logik in die niedere und höhere hat ihren Grund im Lehrzwecke, insofern gewisse Fragen für den Anfänger, welcher die Metaphysik noch nicht kennt, zu schwierig sind: sie hat daher keine Berechtigung mehr, sobald der Logik die richtige Stellung im Systeme der Philosophie eingeräumt wird.

§ 3. Die Eigenschaften der logischen Wissenschaft.

1. Die Beschaffenheit der logischen Wissenschaft kann in doppelter Weise betrachtet werden, sowohl an sich wie im Verhältnisse zu anderen Wissenschaften. An sich ist die Logik eine speculative Wissenschaft. 1) Der Unterschied zwischen speculativen und praktischen Wissenschaften wird nach ihrem Zwecke bestimmt, aber nicht allein nach dem Zwecke Seitens des wirklich erkennenden und schaffenden Subjects, sondern nach dem Zwecke, welcher erst in Folge und in Kraft der Principien und Gesetze, deren sich eine Wissenschaft bedient, beabsichtigt ist. Wenn nämlich die Principien, von denen eine Wissenschaft ausgeht, die Wahrheit nur offenbar machen und so die Unwissenheit entfernen, so gehen sie speculativ vor. Wenn sie aber die Wahrheit nicht nur offenbaren, sondern dazu anwenden, dass sie auch im realen Sein

ausserhalb des Intellects entsteht und besteht, so sind sie praktische Principien und ordnen den Gegenstand der praktischen Erkenntniss. Der speculative Gegenstand erfordert also entweder, dass das Material im realen Sein nicht ursächlich bewirkt werden kann, wie z. B. das unendliche oder göttliche Sein, der reine Geist u. s. w.; oder dass das Material, wenn es auch im realen Sein hervorgebracht werden kann, nicht in dieser Hinsicht, insofern es ein Sein hat, sondern nur als etwas Wissbares, und insofern es eine Wahrheit besitzt, von der Wissenschaft erfasst wird. (Vgl. Th. in Arist. Met. 2 lect. 2.) Ein und dieselbe Wissenschaft kann aber nicht zugleich speculativ und praktisch sein. Wissenschaft ist offenbar eine habituelle Beschaffenheit des erkennenden Intellects. Die Artunterscheidung der habituellen Qualität kann nur aus ihrem besonderen formalen Gegenstande genommen werden. Die formale Verschiedenheit der Gegenstände wird aber in den Wissenschaften auf ihre verschiedenen Principien zurückgeführt, woraus das Wissen zu Stande kommt. Das Speculative und Praktische wird eben durch verschiedene Principien erkannt; denn die praktischen Principien als solche betrachten die Ursachen einer Wahrheit nur concret und in ihrer Wirkung und sehen nicht von der Existenz ab, während die speculativen dagegen die Ursachen einer Wahrheit an sich und abstract betrachten. Daher ist der Unterschied zwischen den praktischen und speculativen Principien bezüglich der Erkenntniss und geistigen Beleuchtung, wozu sie dienen, viel grösser als der Unterschied zwischen zwei speculativen Principien, aus denen zwei verschiedene Arten des Wissens hervorgehen, wie z. B. Mathematik und Metaphysik. Also kann die Logik nicht zugleich speculativ und praktisch sein. 2) Die Principien, deren sich die Logik bedient, sind durchaus speculativ, und zwar so sehr speculativ, dass auch andere rein speculative Wissenschaften sich derselben Principien bedienen, woraus dann in diesen Wissenschaften rein speculative Folgerungen zu Stande kommen, wie z. B. die Gesetze der reinen Mathematik und der Metaphysik. Solche Principien sind z. B. diejenigen, welche die Bildung des Schlusses beherrschen, nämlich zwei Begriffe, die mit einem dritten identificirt werden, sind auch unter einander identisch, u. s. w. Ferner ist das Material, welches von der Logik geordnet und beherrscht wird, etwas Speculatives; denn der logische Gegenstand ist, insofern er erkannt wird, nicht praktisch und nicht durch irgend eine reale Thätigkeit ausführbar, und fällt nur dem Gedachtsein nach unter die logische Anordnung. Endlich beabsichtigt die Logik nur das Erkennen, um die Unwissenheit zu entfernen und das Wissen vor Irrthum zu bewahren, also um des Wissens selbst willen. Keine Wissenschaft, die das Wissen um seiner selbst willen erstrebt, ist aber praktisch. Also ist die Logik wesentlich und Kraft ihrer eigenen Principien schlechthin speculativ, obwohl sie in gewisser Hinsicht sich praktisch verhält, insofern sie nämlich Gesetze

für die Speculation selbst darbietet. (Vgl. Th. 1. 2^{ae} 57. 3 ad 3; 51. 2 ad 3; Metaph. 1. lect. 3. Scotus Metaph. 6. q. 1. Joannes a. S. Thoma, Cursus philosophicus, Log. P. 2 q. 1 a. 4; vol. 1 p. 201—209.)

2. Logik ist die Wissenschaft von dem Gedankendinge, welches die Thätigkeiten des Verstandes regulirt. Die Anwendung einer Sache zu der ihr entsprechenden Wirksamkeit heisst der Gebrauch, der von dieser Sache gemacht wird. (Th. 1. 2^{ae} 16. 1.) Hiernach kommt der Logik ein dreifacher Gebrauch zu. Erstens bietet sie den übrigen Wissenschaften die Weise ihres künstlichen Vorgehens durch das Schliessen dar; denn sie leitet alles Schliessen und überhaupt alle intellectuelle Thätigkeit zu dem Zwecke hin, den Irrthum bei der Erfindung der Wahrheit zu vermeiden. (Th. in Arist. Met. 2. lect. ult.; opusc. 70 q. 5 a. 1.) Zweitens wird die Logik als Lehre gebraucht, insofern sie den übrigen Wissenschaften Principien, z. B. die Begriffe von Gattung und Art, und nicht bloss die äussere Form des Schliessens darbietet, um ihre besonderen Beweise abzuleiten. Ebenso beweisen wir in der Psychologie, dass die Leidenschaften der Liebe und des Hasses zum concupiscibilen Begehrungsvermögen gehören, weil sie sich in Bezug auf ein und dasselbe, nämlich auf das Gute schlechthin, conträr verhalten: dieser Beweis wird aber durch ein von der Logik entlehntes Princip geführt, nämlich durch die Natur des conträren Gegensatzes. (Th. in Arist. Poster. 1 lect. 20. Vgl. II, 193.) Drittens kommt der Logik ein ihr eigenthümlicher Gebrauch zu, insofern sie es für die übrigen Wissenschaften und das Material derselben möglich macht, die Wahrscheinlichkeit zu bestimmen, ohne dabei streng beweisend zu verfahren und die Ergebnisse auf ihre letzten gewissen Principien zurückzuführen. In dieser dritten Hinsicht unterscheiden wir im strengen Sinne die Logik als Anwendung oder Gebrauch von der Logik als Lehre oder Beweisführung; denn wer einen strengen demonstrativen Beweis führt, bedient sich des Folgerns nicht so, dass er dabei stehen bleibt, sondern führt es auf die ersten Principien zurück, die durch Folgerung selbst nicht mehr beweisbar sind, sondern vielmehr das Ende der analytischen oder zurückführenden Bewegung bilden. Der Vorgang des wahrscheinlichen Folgerns dagegen erreicht nicht absolute Gewissheit, weil er seine Ergebnisse nicht auf die ersten Principien zurückführt: und somit wird die Logik dabei nur angewandt. (Th. opusc. 70. q. 6 a. 1.) Die erste und dritte Anwendung der Logik bildet hiernach keine Wissenschaft im strengen Sinne. (I, 7.) Die zweite Anwendung dagegen macht die Logik zur Lehre. Die Unterscheidung zwischen der Logik als Anwendung und Lehre macht aber die Logik selbst nicht verschieden: der habituelle Zustand des Intellects, nämlich die logische Wissenschaft in einem intellectuellen Subjecte, im menschlichen Verstande, ist ein und dasselbe. Die übrigen Wissenschaften besitzen nämlich in sich selbst noch nicht diejenigen Principien, wodurch die Folgerungen einer

Wissenschaft geordnet und geleitet werden, sondern entlehnen diese ordnenden Principien von der Logik: und diese letztere ist es, welche jene Principien erklärt. Also bringen die übrigen Wissenschaften ihre geordneten Folgerungen nur Kraft der Logik zu Stande. Somit dient die Logik den übrigen Wissenschaften, denen sie die Werkzeuge für ihre besondere Speculation liefert. Die Logik lehrt dagegen durch ein und denselben intellectuellen Habitus des Wissens die Weise des richtigen Denkens und gebraucht oder wendet diese Weise des richtigen Denkens selbst an. Daher gibt es nur eine einzige logische Wissenschaft, die sowohl als Lehre wie als Anwendung erscheint. (Th. in Arist. Met. 4 lect. 4.)

3. Die logische Wissenschaft ist zugleich auch eine Kunst. Unter Kunst verstehen wir den richtigen Plan von etwas, was gemacht werden soll. Dazu gehören auch Werke, die ausserhalb der Seele kein reales Sein haben, sondern ihr Sein in der Seele selbst erlangen. Das Material einer Kunst kann nicht etwas schon absolut im Sein Bestimmtes sein, sondern muss sich noch indifferent verhalten; denn sonst könnte es nicht der Regulirung unterliegen, wie z. B. die Thätigkeiten der Sinne als solche naturnothwendig bestimmt sind und deshalb nicht mehr Gegenstand der Kunst sein können. Ferner muss die Regulirung durch die Kunst auf bestimmte und sichere Weise geschehen. (Th. 2. 2^{ae} 47. 2 ad 3.) Dies alles leistet die Logik, welche unveränderliche Regeln für die richtige Bildung der Thätigkeiten des Verstandes, z. B. für das Schliessen und Urtheilen, vorschreibt: also hat sie auch die Natur einer speculativen Kunst, insofern sie zu etwas anleitet; und das widerspricht ihrer Natur als Wissenschaft durchaus nicht.

4. Im Vergleich mit anderen Wissenschaften besitzt die Logik zunächst die Eigenschaft, dass sie für die übrigen speculativen Wissenschaften nothwendig ist: aber nur für den vollkommenen Zustand und die Erhaltung dieser Wissenschaften. Diese Nothwendigkeit betrifft nur die speculativen Wissenschaften; denn die praktischen Wissenschaften berücksichtigen, insofern sie eben nur praktisch sind, das Auffinden der Wahrheit nicht an sich, sondern nur die Richtigkeit des auszuführenden Werkes: dazu bedarf es nur der Klugheit oder einer Kunst, nicht aber der Logik, die ja nur die Richtigkeit der Verstandesbewegung bezüglich der zu erkennenden Wahrheit ohne Rücksicht auf eine praktische Ausführung regulirt. Diese Nothwendigkeit ist zwar schlechthin mit Rücksicht auf den Zweck, nämlich die vollkommene Erkenntniss der Wahrheit, vorhanden; aber sie gilt nicht in jeder Hinsicht und nicht für jeden Zustand der Wissenschaften. Die Logik wird nämlich für die übrigen Wissenschaften nur als Kunst und Werkzeug zur Erwerbung dieser Wissenschaften erfordert. Es ist aber sehr wohl möglich, dass jemand eine Wissenschaft erlernt oder erfindet und somit sich in gewisser Weise schon wissenschaftlich bethätigt, ehe er sich den habituellen Zustand

des Wissens erworben hat, vermöge dessen er erst sein Wissen in vollkommener Weise bethätigt. Der menschliche Intellect besitzt aber schon von Natur ein Princip, welches ihn zur wissenschaftlichen Forschung bewegt: und so vermag er auch ohne Kunst schon einige Wirkungen der logischen Wissenskunst hervorzubringen, z. B. in Bezug auf die Erkenntniss von sehr leicht erkennbaren Wahrheiten, wozu die Elemente der Geometrie gehören. Also ist die Logik nicht zu jeder demonstrativen Beweisführung und Wissenschaft und für jeden Zustand und jede Weise des Wissens schlechthin nothwendig. Die Logik bezweckt, den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntniss leicht, schnell und ohne Irrthum herbeizuführen. Die Vermeidung des Irrthums ist aber für das Dasein der übrigen Wissenschaften schlechthin nothwendig. Der Intellect kann aus sich selbst, ohne Hülfe der Wissenskunst, nicht alle Irrthümer vermeiden und so den vollkommenen Wissenszustand erwerben, wodurch er seine Folgerungen weit auszudehnen vermag. Also ist die Logik für den vollkommenen Zustand der übrigen Wissenschaften und für die Erhaltung desselben schlechthin nothwendig.

5. Die Logik bietet allen übrigen Wissenschaften die Werkzeuge oder instrumentalen Ursachen des Wissens dar. (Th. opusc. 7: q. 5 a. 1,) Die wissenschaftliche Erkenntniss kommt erst als eine sichere und evidente durch die strenge Beweisführung zu Stande, die nur auf der strengen Schlussform ruht. Die übrigen Wissenschaften erleuchten und leiten aber den Intellect nicht in Bezug auf die Ordnung des Schliessens, weil diese Ordnung nicht unter ihren besonderen Gegenstand fällt. Also ist es die Logik allein, welche die Schlussform hervorbringt, indem sie allein diese Form als ein Gedankending erkennt; und somit kommt jede Beweisführung in Bezug auf die Form von der Logik her. Weil aber die Erkenntniss einer jeden Wissenschaft sich auf ihren besondern Gegenstand beschränkt, und weil der besondere Gegenstand der übrigen Wissenschaften von dem der Logik verschieden ist, so gehören die Beweise der übrigen Wissenschaften, bezüglich der Erkenntniss ihrer Gegenstände, nicht zur Logik. Ebenso ist die Zustimmung, welche der Verstand den Prämissen eines Schlusses gibt, und um deren willen er der Folgerung selbst zustimmt, bei dem Gegenstande der übrigen Wissenschaften keine Wirkung der Logik, sondern derjenigen Wissenschaft, wozu ein solcher Gegenstand gehört; denn jene Zustimmung ist selbst nur die wirkliche Erkenntniss des Gegenstandes jener Wissenschaften und diese ist eben nicht Sache der Logik.

ist, und nur deshalb, weil es ein wirkliches Sein hat: denn unsere Erkenntniss ist von den Dingen abhängig, die Dinge hängen dagegen gar nicht von unserem Erkennen ab.

2. Der formale Gegenstand ist diejenige Seinsbestimmtheit, vermittelst welcher etwas von einem Vermögen erreicht wird. Jedes Vermögen ist, wenn es sich bethätigt, auf eine Sache gerichtet, und diese Sache wird von dem Vermögen in seiner Thätigkeit erreicht. Ferner gibt es immer einen Grund oder eine Bestimmtheit in einer solchen Sache, weswegen die Sache von ihrem Vermögen erfasst wird. Es können aber auch mehrere solche Bestimmtheiten erfordert werden, von denen eine die andere mehr bestimmt, damit eine Sache wirklich erst von dem suchenden Vermögen erreicht wird. Das Bestimmende heisst das, was eine Seinsform ausmacht. Dieser formale Grund oder diese Bestimmtheit an einer Sache ist der Grund, der in der Sache vom Vermögen erfasst wird. Wenn es der letzte Grund ist, der die übrigen Bestimmtheiten dieser Sache erst bildet und determinirt, so heisst er der Grund, unter welchem alle übrigen Bestimmtheiten enthalten sind, und unter welchem die Sache von ihrem Vermögen erst ganz erfasst wird. In Bezug auf die Sehkraft des Auges ist z. B. ein Stein der materiale Gegenstand, woran sich der Gesichtssinn bethätigt. Allein dies geschieht nur wegen der Farbe, welche der Grund ist, weshalb der Stein wirklich gesehen wird, während er aus anderen Gründen, z. B. wegen seiner Härte, von anderen Sinnen wahrgenommen wird. Die Farbe wird aber erst durch das Licht gebildet und in ihrem Sein bestimmt. Das Licht ist daher der letzte Grund, weswegen und woraufhin das Farbige des Steines und somit der Stein selbst sichtbar wird. Es frägt sich daher, unter welchem Gesichtspuncte die Logik ihr Material erfasst. 1) Es steht fest, dass die Logik es mit Gedanken zu thun hat, also mit gewissen Gedankendingen, die unser Intellect an den erkannten Gegenständen auffindet, wie z. B. das, was wir unter Prädicat und Subject eines Satzes verstehen. Ebenso ist klar, dass die Logik nicht jedes Gedankending betrachtet; denn blosse Negationen und ebenso die rein erdichteten Gedankendinge haben an sich keine logische Bedeutung, sondern nur diejenigen Gedankenrelationen, die einen sachlichen Grund haben. Die Erfahrung lehrt aber, dass es in der Welt eine mehrfache Ordnung gibt. Die Ordnung kann überhaupt auf vier verschiedene Weisen mit unserem erkennenden Verstande verglichen werden. Erstens gibt es eine Ordnung, die der Verstand nicht schafft, sondern nur betrachtet, wie z. B. die reale Naturordnung der wirklich existirenden Dinge. Zweitens gibt es eine Ordnung, welche der Verstand bei seinem Betrachten in seiner eigenen Thätigkeit schafft, wenn er z. B. seine Begriffe unter einander ordnet. Drittens gibt es eine Ordnung, welche der Verstand in den Willenshandlungen schafft, wenn er z. B. die Ergreifung der Mittel zu einem bestimmten Zwecke vorschreibt. Viertens

intellectuelle Erkenntniss selbst ein geistiges Sehen oder Schauen heisst. (Th. c. gent. 3, 53.) Bei jeder Wahrnehmung ist zu unterscheiden das wahrnehmende Subject, der von diesem wahrgenommene Gegenstand und endlich das Mittel der Wahrnehmung, wodurch das Subject sich den Gegenstand aneignet und ihn wirklich wahrnimmt. Jenes Mittel ist bei der Sinneswahrnehmung der Eindruck, den der Gegenstand im Sinnesorgane hervorbringt, wie z. B. der Ton als Tonempfindung im Ohre, das Bild der gesehenen Sache im Auge. Hört die Sinnesempfindung in dem Sinnesorgane auf, so kann der Mensch durch die Thätigkeit der Einbildungskraft die sinnliche Vorstellung, die vorher im Sinnesorgane empfunden worden war, wieder von Neuem hervorrufen, aber nicht in jenem Organe, sondern in einer viel mehr innerlichen Weise. Das Mittel dazu ist das Phantasma oder die Phantasievorstellung, welche den Gegenstand der vorausgegangenen Sinneswahrnehmung in der Einbildungskraft vorstellt, abspiegelt oder abbildet. Hierauf beginnt erst die Arbeit des Intellects. Bei jeder intellectuellen Erkenntniss, die wirklich zu Stande kommt, wird ein Gegenstand wirklich vom Intellecte wahrgenommen. Diese einfache Wahrnehmung oder das einfache Erkennen ist die erste Thätigkeit des Intellects, die allen übrigen Thätigkeiten desselben zu Grunde liegt und ihnen vorausgehen muss. Sie ist eine Lebensbethätigung der intellectuellen Seele. Sie kommt aber erst durch eine Idee, nämlich durch das geistige Bild des erkannten Gegenstandes zu Stande und bringt dann diejenige andere Idee hervor, welche das geistige Wort oder der Abschluss des Erkennens und so wiederum das letzte Mittel zur Erkenntniss des ausserhalb der Seele existirenden Gegenstandes ist. Idee ist also, wie die Psychologie zeigt, die Form oder die geistige Ähnlichkeit und Abbildung eines Gegenstandes, welche nur ausserhalb dieses Gegenstandes ein Sein im wirklich erkennenden Geiste hat. Die Idee ist also eine geistige Wahrnehmung oder Vorstellung und somit erst das Resultat der Thätigkeit des intellectuellen Wahrnehmens oder Erkennens. Während die Thätigkeit des Erkennens selbst der psychologischen Betrachtung unterliegt, fällt die Idee, nämlich das Bild als Mittel des Erkenntnissvorganges und als geistiges Wort oder Mittel für die Erkenntniss des äusseren Gegenstandes, unter die Betrachtung der Logik, welche die Ordnung dieser Ideen untersucht. Daher wählen wir hier für die Idee den Ausdruck Begriff, um den rein logischen Gesichtspunct unserer Betrachtung von allem Psychologischen freizuhalten. Idee, intellectuelle Vorstellung, geistiges Bild, conceptus, species u. s. w. bedeuten sachlich alle dasselbe wie unser Ausdruck Begriff.

2. Der Begriff ist jenes Bild, welches wir in unserem Intellecte bilden, wenn wir etwas wirklich erkennen. Er ist also das intellectuelle Abbild des erkannten Gegenstandes; die Ähnlichkeit mit dem Gegenstande, welche im Intellecte zu Stande gekommen ist. Der Begriff hat

nur das Material für die Logik darbieten. Im formalen Sinne sind sie nur insofern der besondere Gegenstand der Logik, als der Verstand in ihnen eine Ordnung künstlich schafft. Dasjenige, was den Begriffen aus ihrer logischen Anordnung an Vollkommenheit zuwächst, nämlich die Kraft, Dinge vorzustellen, ist aber selbst wieder eine psychologische Seinsvollkommenheit der Erkenntnissfunctionen und somit des Intellects selbst. Der besondere oder formale Gegenstand der Logik ist daher nur das Gedankending, welches uns ein reales Sein vorstellt. Die Logik handelt also nur von den Gesetzen, welche über die psychologisch fertig gebildeten Gedanken herrschen. Sie werden gefunden durch ein erneuertes Denken, durch Reflexion über die Gedankendinge, die in unserem Intellecte ein Gedachtsein haben, aber aus den realen Dingen herstammen und somit in der realen Welt einen Grund und Ursprung besitzen. Darum ist die Logik die Wissenschaft von der Ordnung, welche unser Verstand in den Dingen bildet.

4. Der Gesichtspunct, worunter die Logik im Unterschiede von allen anderen Wissenschaften ihren Gegenstand betrachtet und erfasst, ist daher die Beziehung oder die Ordnung der Dinge zum erkennenden Intellecte. Dieser Grund, woraufhin die Logik ihren Gegenstand erfasst, wird, ebenso wie bei allen anderen wahren Wissenschaften, aus der Abstraction oder Befreiung vom Stoffe der Körperwelt hergenommen; denn dieses Absehen von der Materialität macht erst, dass eine Sache wirklich vom Intellecte erkannt werden kann. (II, 202 f., 214. I, 10 f.) Die Logik sieht aber erstens von den materiellen Bedingungen der Dinge ab, also von ihren zeitlich-räumlichen Bedingungen; zweitens von ihrem realen Sein an sich, sofern es erkennbar ist, und betrachtet nur ihre Beziehungen zum Intellecte, nachdem die Dinge bereits erkannt sind. Somit besitzt der besondere Gegenstand der Logik, nämlich das Gedankending, eine Abstraction, d. h. keinen Verlust an Realität, sondern nur eine solche Negation seines stofflichen Beschränktseins, welche der metaphysischen Abstraction ähnlich ist. Die metaphysische Betrachtung hat bereits von aller Materialität des Seienden abgesehen und nur das Reale, was rein intelligibel ist, erfasst. Die Logik kann daher nicht weiter von der Materialität des metaphysischen Gegenstandes absehen, weil dieser überhaupt schon von aller Materialität gereinigt ist. Also steht die Logik auf metaphysischem Boden und ist somit eine wahre philosophische Wissenschaft und gehört zur Classe der metaphysischen Wissenchaften im weiteren Sinne. Weil sie aber das intelligibile Sein nicht diesem Sein nach, sondern nur seiner Beziehung zum Intellecte nach erfasst, so abstrahirt sie zwar nicht in einem neuen Grade, wohl aber auf neue Weise von der Materialität: und diese besondere Abstractionsweise macht die Logik zu einer besonderen von der Metaphysik im engeren Sinne durchaus verschiedenen Wissenschaft.

intellectuelle Erkenntniss selbst ein ge... das geistige Bild des Wesens (Th. c. gent. 3, 53.) Bei jeder W... Geistesabbildung des objectiven das wahrnehmende Subject, der ... Ganzes gedacht wird. Wenn aber und endlich das Mittel der W... selbst kein einfaches Sein ist, sondern den Gegenstand aneignet ... zusammengesetzt ist, so erfassen wir ist bei der Sinneswahrneh... erkennen und so seinen Begriff als Sinnesorgane hervorbri... Ganzen dieses Begriffes die Darstellung Ohre, das Bild der ... Theilbestimmtheiten seines Gegenstandes empfindung in der ... wir im Stande, diese Begriffstheile wieder Thätigkeit der ... und so das Begriffsganze in seine Theile aufzulösen. im Sinnesorgan ...nen Seinseigenthümlichkeiten des Gegenstandes sind, aber nicht in ...griff enthält und uns vorstellt. Diese Vorstellungstheile, die Das Mittel, ... des Gegenstandes entsprechen, heissen die Merkmale des Ge... der das Ganze des Gegenstandes im Gedachtsein desselben bildu... ein Ganzes ausdrückt. Wie aber diese Begriffsbildung in die ... durch seine Thätigkeit zu Stande kommt, und was Seitens ... zur Begriffsbildung geschehen muss, ist eine psychologische Frage und gehört nicht mehr in die Logik. (Vgl. II, 213 f.)

§ 2. Die Arten des Begriffes.

1. Der logische Begriff ist das geistige Bild oder Abbild eines Erkenntnissgegenstandes. Es gibt also ebenso viele Begriffe, als es Gegenstände der Erkenntniss gibt. Die Verschiedenheit der Begriffe in Bezug auf ihre Anzahl hat keine logische Bedeutung, sondern nur psychologisches Interesse. Dagegen hat die Logik die Verschiedenheit der Begriffe in Bezug auf ihre Arten zu erforschen. Dazu muss man offenbar von der Natur oder dem Wesen des Begriffes selbst ausgehen und ihn in seiner wesentlichen Bedeutung als ein geistiges Abbild von etwas betrachten. Weil aber ein Bild im Intellecte ist und als Begriff nur ein Sein im Intellecte hat, so kann die Auffassung des Begriffes als Abbild von etwas nicht irre führen, so lange man nur die Bedeutung eines Bildes im Allgemeinen festhält und die besonderen Eigenthümlichkeiten des sinnlichen Bildes davon ausschliesst. 1) Das Wesen eines Bildes, insofern es das Bild von etwas ist, besteht in der Vorstellung des Gegenstandes. Daher richtet sich die Eintheilung der Bilder zunächst nach der wesentlichen Verschiedenheit ihrer Gegenstände, wodurch dasjenige Sein, was als ein Bild dient, erst wirklich zu einem bestimmten Bilde wird. Daher gibt es so viele Arten von Begriffen, als es Arten von Dingen gibt. Diese Eintheilung hat aber kein besonderes logisches Interesse, weil sie bereits durch die metaphysische Eintheilung des Seins gegeben ist und nicht direct das Gedachtsein als solches betrifft. Es lohnt daher nicht, diese in neuerer Zeit weiter ausgeführte Eintheilung zu verfolgen. 2) Das Bild kann ferner etwas vorstellen, was

Seins, wonach das Seiende als solches ist, also nicht zugleich ein Nichtseiendes ist, und das nennt man das Princip der Identität. Man kann also die Logik, wenn man ihren Zweck ins Auge fasst, auch die Lehre vom Schliessen nennen; denn im Zwecke sind die dazu nothwendigen Mittel, nämlich Begriff und Urtheil, gegeben. Die Logik ist daher eine wahre Wissenschaft: denn sie ist eine gewisse und evidente Erkenntniss, die durch Beweis im strengen Sinne, also aus der Erkenntniss der Ursachen ihres Gegenstandes, nämlich des aus der Erfahrung gewonnenen Gedankendinges, zu Stande kommt. Obwohl nämlich das Gedankending nur den Schatten des Seins hat, wenn wir es mit dem realen Sein ausserhalb des Intellects vergleichen, so ist dennoch diese geringste Intensität oder das Minimum des Seins ein wahres Sein ausserhalb des absoluten Nichtseins. Ähnlich, wie die Geometrie, wenn sie Linien und Flächen untersucht, sich mit einem Sein von sehr geringer Intensität beschäftigt, und dennoch, weil sie dasselbe aus evidenten Principien erkennt, die in ihrer Art höchste Gewissheit erreicht, so kann auch die Logik das schwache Sein des Gedankendinges aus evidenten Principien, nämlich aus dem Principe der Identität, mit voller Gewissheit erkennen; denn von jedem Sein kann der Intellect eine solche Erkenntniss gewinnen, die diesem Sein schlechthin gleichförmig ist und somit schlechthin formale Wahrheit gibt. Die Logik ist ferner eine besondere Wissenschaft, weil ihr besonderer Gegenstand, das in der realen Welt begründete Gedankending, als solches nur von ihr erfasst wird. Sie ist eine philosophische Wissenschaft weil sie sich des Grades der metaphysischen Abstraction von der Materialität bedient. Sie ist ein von der Metaphysik verschiedener besonderer Theil der Philosophie, weil sie ihren Gegenstand in einer neuen Weise desselben Grades der Abstraction betrachtet.

7. 1) Die Stellung der Logik im Systeme der Philosophie kann nur diejenige sein, welche ihr hier angewiesen wird. Der Unterschied der Wissenschaften kann nur darnach bestimmt werden, wie dieselben ihren besonderen Gegenstand wirklich ergreifen, also nach der geistigen Beleuchtung desselben. Diese Letztere ist aber bezüglich des logischen Gegenstandes so beschaffen, dass sie den Gegenstand der Metaphysik für unsere Erkenntniss schon voraussetzt, weil eben all unser Wissen sich auf die Erfahrung der wirklichen Dinge gründet und deshalb von Seiten des Gegenstandes durch den ihm eigenthümlichen Grad der Abstraction nothwendig bedingt wird. Für unsere Erkenntniss ist daher das Seiende des Verstandes, d. h. das Gedankending, später als das Seiende der Wirklichkeit, welches wir das reale Ding nennen. Die Ordnung des Wissens folgt also der Ordnung des Seins. Darum galt von jeher die Eintheilung der Philosophie in die stufenmässig fortschreitende Entwickelung der Physik, worunter man heute die Metaphysik versteht, der Logik und Ethik. (Augustinus de civ. Dei 11, 25;

nicht als intellectuell wahrnehmende Thätigkeit unterscheidet. Hiernach ist der abstracte Begriff derjenige, welcher eine Seinsbestimmtheit oder Seinsform für sich ohne das Subject, worin sie ihr Sein hat, erfasst: z. B. Schönheit, Menschheit; während derjenige Begriff, welcher die Seinsform als das erfasst, was ein Subject dem Sein nach vervollkommnet, beides als eine Einheit ausdrückt und deshalb concret genannt wird: z. B. das Schöne, der Mensch, nämlich das, was Schönheit hat, das Subject, worin die Menschheit existirt. Der abstracte Begriff muss natürlich immer ein abstractiver sein, denn er sieht eben von der realen Anwesenheit des Gegenstandes ab. Ebenso kann auch der concrete Begriff ein abstractiver sein; denn die Eintheilung in abstractive und intuitive Begriffe bezieht sich auf das Wesen des Begriffes, insofern er vorstellt, während die Eintheilung in abstracte und concrete Begriffe sich auf den in einer oder der anderen Weise vorgestellten Gegenstand selbst bezieht. 2) Adäquat nennen wir denjenigen Begriff, welcher den Gegenstand selbst nach seiner ganzen Erkennbarkeit ausdrückt. Nicht adäquat ist derjenige, der nicht das Ganze ausdrückt, was der Gegenstand im realen Sein enthält, und also seine ganze Erkennbarkeit nicht erschöpft. Der adäquate Begriff lässt also keine Gradunterschiede mehr zu: z. B. das Sein, die Wahrheit; denn beides kann seinem ganzen Inhalte nach erkannt werden. Inadäquat ist dagegen der Begriff der Accidenz; denn das, was nicht durch sich existirt, sondern nur in etwas anderem sein Sein hat, kann auch nicht in sich selbst ganz erkannt werden. (Vgl. Th. 1. 12. 7; Met. 7 lect. 1.) 3) Bezüglich der Theile oder Merkmale des erkannten Gegenstandes sind die Begriffe einfach und zusammengesetzt. Die erste Bethätigung des Intellects ist dasjenige Erkennen oder geistige Wahrnehmen, wodurch der Intellect das erfasst, was der zu erkennende Gegenstand ist, also die Natur oder das Wesen desselben. (Th. in Arist. Poster. 1 lect. 1.) Einfach ist daher der Begriff, der eine einzige Wesenheit ausdrückt, auch wenn diese Wesenheit erst aus Wesensbestandtheilen resultirt. Das Wesen des Menschen ist die Einheit von Seele und Körper, d. h. die Wesenseinheit des intellectuellen ersten Lebensprincipes und des von ihr zur Seinsverwirklichung erhobenen Stoffes. Der Begriff des Menschen bildet im Intellecte die Seinseinheit von Seele und Stoff auf geistige Weise ab: somit ist der Begriff selbst eine Einheit des Gedachtseins, also einfach: denn er stellt die Wesenstheile nicht als getrennt vor, sondern nur insofern sie vereinigt und somit ein einheitliches Seiendes sind. Die Wesenheit eines Dinges ist untheilbar, also ein Seiendes, welches an sich eins ist. In diesem Sinne hat auch Locke vollkommen Recht, wenn er denjenigen Begriff einfach nennt, der nicht mehr in verschiedene Begriffe unterschieden werden kann; denn sobald er unterschieden wird, hört er auf, dieser bestimmte Begriff zu sein, und statt des einen hätten wir zwei Begriffe von zwei Dingen. So lange also der Begriff ein einziger

Wesen ausdrückt, also selbst dann, wenn er etwas aus Gattung und Artunterschied Zusammengesetztes als ein Ganzes vorstellt, ist er einfach. (Th. Met. 7 lect. 12.) Zusammengesetzt ist dagegen der Begriff, dem eine vielfache Wesenheit entspricht, d. h. etwas, was nur zufällig oder in gewisser Hinsicht eins ist oder nur eine Einheit in gewisser Hinsicht besitzt.

3. (B) Betrachten wir die Begriffe in ihrem Verhältniss untereinander, insofern sie nämlich von unserem Intellecte mit einander verglichen und in eine Ordnung gebracht werden können, so finden wir erstens ein Verhältniss ihrer Merkmale, zweitens ein Verhältniss der Begriffe selbst, sei es der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach. 1) Begriffe, welche aus denselben Merkmalen zu Stande kommen, so dass einer für den anderen gebraucht werden kann, heissen identische Begriffe: z. B. Mensch und das mit Vernunft begabte Thier. Zwei Begriffe sind also insofern identisch, als sie ein und denselben Gegenstand vorstellen. Verschieden sind dagegen diejenigen Begriffe, welche nicht aus denselben Merkmalen zu Stande kommen. 2) Begriffe, welche nur durch eine unter ihnen stattfindende Ordnung verbunden sind, heissen associirte Begriffe: wenn nämlich die Ordnung so beschaffen ist, dass die Wahrnehmung des einen Begriffes die Wahrnehmung des anderen zur Folge hat. Associirte Begriffe sind aber keine Begriffszusammensetzung, sondern nur Begriffe, welche wechselseitige Relationen besitzen. Als relative Begriffe sind sie zugleich, sowohl in Bezug auf ihre Natur wie in Bezug auf unsere Erkenntniss. Sie sind als Relativa auch einander entgegengesetzt, schliessen sich daher gegenseitig aus und können deshalb zusammen nicht einen einzigen Begriff bilden. Da sie nur durch ihre gegenseitige Relation, also der Ordnung nach verbunden sind, so entstehen sie schon durch einfache Wahrnehmung; denn das Ordnen ist eine Thätigkeit des Intellects, insofern er wahrnimmt. (Th. 1. 85. 1 ad 3.) Die geistige Wahrnehmung selbst kann wieder durch Sensationen, Unterricht u. s. w. veranlasst sein. Die Art der Begriffsassociation wird daher durch die besondere Art der Relation in den Begriffen selbst bestimmt, hat also ihren letzten Grund in der Realität der Erkenntnissgegenstände selbst. Die Relationen in den Begriffen sind freilich auch als Relationen nur ein Gedachtsein, also Verstandesrelationen, haben aber in dem realen Gegenstande des Begriffes ihre Begründung: sie sind also nicht in jeder Hinsicht subjectiv und willkürlich. Die Gesetze, nach denen diese Begriffsassociation statt findet, folgen daher aus der realen Ordnung der Dinge. Je mehr Relationen ein Begriff hat, desto stärker ist seine Associationsfähigkeit. Die Ausführung der Gesetze der Association ist aber nicht Sache der Logik, sondern der empirischen Psychologie. 3) Solche Begriffe, welche in ein und demselben Subjecte vereinigt werden können, mögen etwa übereinstimmende Begriffe genannt werden. Aus ihnen kann ein zusammengesetzter Begriff

gebidet werden. Andere Begriffe dagegen können nicht zugleich in ein und demselben Subject bestehen und schliessen sich deshalb gegenseitig aus, wie z. B. die Begriffe Rund und Viereckig, Stoff und Gedanke. Diese Eigenschaft, wonach Begriffe nicht vereinigt werden können, heisst Gegensatz. Der Gegensatz ist ein vierfacher: er umfasst sowohl den Begriff der Sache wie die Sache selbst; denn er entspringt aus ihrer Beschaffenheit, insofern eben der Begriff die Sache dem Intellecte vorstellt und sie im Intellecte auf geistige Weise, nämlich dem blossen Gedachtsein nach, naturgetreu abbildet. Der Gegensatz ist erstens ein contradictorischer, nämlich zwischen der Sache und ihrer Verneinung; darnach sind die Begriffe von Stoff und Nicht-Stoff contradictorische Begriffe. Der Gegensatz ist zweitens ein privativer, nämlich zwischen einer Seinsbestimmtheit oder Seinsform und dem Mangel derselben in einem Subjecte, dessen Natur eben jene Seinsform erfordert: z. B. das Sehen und die Blindheit im Menschen. Der Gegensatz ist drittens ein conträrer, nämlich zwischen Begriffen und Gegenständen innerhalb ein und derselben Gattung, die deshalb in ein und demselben Subjecte nicht zugleich vorkommen können, z. B. Tugend und Laster in der Classe der habituellen Willenseigenschaft oder Willensqualität. Der Gegensatz ist viertens ein relativer, nämlich der Widerspruch zwischen mehreren Dingen, der aus ihrer gegenseitigen Hinordnung entsteht, z. B. Vater und Sohn, insofern der Vater als Vater dieses Sohnes nicht zugleich Sohn seines Sohn sein kann.

4. (II A) Der Begriff an sich, insofern er ein Bild ist und in Bezug auf die Weise des Denkens oder Wahrnehmens, wodurch das Bild entsteht, betrachtet wird, ist folgendermassen zu unterscheiden. 1) Er ist entweder intuitiv oder abstractiv. Die einfache intellectuelle Wahrnehmung einer für die Seele gegenwärtigen Sache heisst intuitive Wahrnehmung oder Anschauung; diejenige einer nicht gegenwärtigen Sache heisst abstractive Wahrnehmung. Jede Wahrnehmung, sei es eine sinnliche oder intellectuelle, kann nur dann zu Stande kommen, wenn das Wahrnehmungsvermögen mit dem Wahrnehmungsgegenstande vereinigt ist, oder wenn das Vermögen seinen Gegenstand erfasst hat. Irgendwie muss also der Gegenstand immer dem Vermögen, welches ihn erfasst, gegenwärtig sein. Insofern aber die Gegenwart und Abwesenheit auf den Gegenstand selbst bezogen wird, nämlich auf das Sein desselben was er ausserhalb des wahrnehmenden Vermögens hat, kann die Wahrnehmung selbst eine doppelte sein. Das Gegenwärtigsein bezieht sich nämlich auf eine Sache an sich, wie sie ausserhalb des Wahrnehmungsvermögens ist; das Vergegenwärtigtsein kommt dagegen einer Sache zu, insofern sie der Gegenstand eines Wahrnehmungsvermögens ist. Ein Gegenstand kann von einem Vermögen überhaupt auf doppelte Weise erkannt werden: einmal durch die eigene Form dieses Gegenstandes, so sieht z. B. das Auge den Stein durch das Bild des Steines, welches

im Auge hervorgebracht wird; zweitens durch die Form eines anderen Dinges, welches dem zu erkennenden Gegenstande ähnlich ist: so wird z. B. die Ursache durch ihre Ähnlichkeit mit der Wirkung erkannt, ein Mensch wird durch die Form seines Bildes, z. B. seiner Photographie erkannt. Durch seine eigene Form kann etwas wiederum in doppelter Weise erkannt werden: einmal durch diejenige Form, welche der zu erkennende Gegenstand selbst dem Sein nach ist: so erkennt Gott immer seine Wesenheit, die ihm als Idee oder als Form seines Intellects dient, und so erkennt auch der reine Geist sich selbst. (Vgl. oben S. 81. II, 257.) Zweitens kann etwas durch eine Form erkannt werden, die dem Sein nach von dem zu erkennenden Gegenstande verschieden ist: und eine solche Form kann von dem zu erkennenden Gegenstande abstrahirt sein, wenn nämlich die Form weniger materiell als der Gegenstand ist, so wird z. B. die Idee oder Form des Steines vom Steine abstrahirt; oder sie kann auch von dem Erkenntnissgegenstande dem erkennenden Intellecte eingeprägt werden, wenn der Erkenntnissgegenstand ein einfacheres Sein hat als die Ähnlichkeit, wodurch er vom Intellecte erkannt wird, z. B. wenn ein dem Sein nach einfacheres Wesen, der reine Geist, sich dem menschlichen Intellecte zu erkennen geben wollte; denn dann könnte die Idee des reinen Geistes unserem Intellecte vom reinen Geiste selbst eingedrückt werden, weil er ein an sich mehr intelligibiles Sein besitzt. (Th. op. 70 super Boet. de Trin. q. 1. a. 1.) Bei jeder intellectuellen Wahrnehmung muss also der Gegenstand dem Intellecte vergegenwärtigt sein, aber er muss nicht bei jeder Weise der Wahrnehmung auch seinem realen Sein nach im erkennenden Intellecte gegenwärtig sein. Intuitiv heisst daher derjenige Begriff, welcher unmittelbar von der realen Gegenwart des Erkenntnissgegenstandes hergenommen wird; abstractiv heisst dagegen der Begriff, welcher nicht unmittelbar von dem erkannten Gegenstande, sondern von einem anderen Dinge genommen wird, worin er zu Stande kommt. Die intuitive und abstractive Erkenntniss unterscheiden sich also dadurch, dass die erste die Anwesenheit des Gegenstandes als eine direct im Intellecte vergegenwärtigte und somit erkannte Anwesenheit erfasst, während die abstractive Erkenntniss sich ebenso auf die Vergegenwärtigung des Gegenstandes im Intellecte bezieht, ohne dass die Erkenntnissthätigkeit direct von dem realen Sein des Gegenstandes begrenzt und beendet wird, sondern vielmehr nur von der geistigen Ähnlichkeit desselben, welche eben der Begriff ist. Das eigentliche Princip der Erkennbarkeit wird also von dem intuitiven und abstractiven Gegenstande gar nicht betroffen; denn die Vergegenwärtigung des Gegenstandes im Intellecte ist in beiden Fällen das, worauf wirklich die Erkenntniss erfolgt. Die reale Anwesenheit und Abwesenheit des Gegenstandes ist also nur ein Zustand oder eine Weise der Erkennbarkeit und idealen Vergegenwärtigung des Gegenstandes. Daher ist die Erkenntniss selbst nur

zufällig und wegen jenes Zustandes, aber nicht wesentlich eine verschiedene, je nachdem sie durch intuitive oder abstractive Begriffe zu Stande kommt. 2) Der Begriff ist ferner ein letzter und ein mittlerer: insofern er nämlich die zu erkennende Sache selbst ausdrückt, ist er das Letzte der Erkenntniss; insofern er aber nur das ausdrückt, was den Gegenstand bezeichnet, ist er ein mittlerer, z. B. das sprachliche Wort für den Gegenstand. Auch diese Verschiedenheit ist keine wesentliche Verschiedenheit der Begriffe; denn sie rührt nicht von der Erkennbarkeit des Gegenstandes her, sondern betrifft nur die Hinordnung eines Begriffes zum anderen. 3) Der Begriff ist ein directer und reflexer. Direct heisst derjenige Begriff, wodurch wir einen Gegenstand ausserhalb unseres Begriffes erkennen, und wobei wir über unsere Erkenntnissthätigkeit nicht nachdenken; z. B. der Begriff des Steines, sobald wir erkennen, was ein Stein ist. Reflex heisst derjenige Begriff, wodurch wir erkennen, dass wir erkennen: er hat daher zu seinem Gegenstande den er uns vorstellt, eine Thätigkeit, einen Begriff oder ein Vermögen in uns selbst. Beide Begriffe sind wirklich verschieden, weil die Erkenntnissthätigkeit, wodurch wir einen Gegenstand ausserhalb unseres Intellects erkennen, z. B. den Stein, verschieden ist von derjenigen Erkenntnissthätigkeit, wodurch wir positiv erkennen, dass wir jetzt wirklich etwas Bestimmtes, z. B. den Stein, erkennen. Unser Erkennen und ebenso unser Begriff sind zwar dem Sein nach, was sie besitzen, dem Intellecte gegenwärtig, von dem sie ausgehen; aber sie sind, insofern sie dem Sein nach im Intellecte als Accidenzen vorkommen, deshalb noch nicht in demselben Intellecte als erkennbar vergegenwärtigt, weil sie ihrem Sein nach noch nicht die Bedingungen des intellectuellen Erkenntnissgegenstandes besitzen, wozu das Reflectiren des Intellects nöthig ist; denn dieser fasst alles, was er erkennt, in der Weise auf, in welcher er das Wesen der materiellen Dinge naturgemäss erfasst. (II, 219 f. Th. in 3 D. 32 q. 1 a. 2 ad 3; 1. 12. 9 ad 2.)

5. (B) Nach der Weise, wie der Begriff seinen Gegenstand mehr oder minder ähnlich ausdrückt und geistig abbildet, unterscheidet man klare von unklaren und distincte von confusen Begriffen. 1) Die Klarheit eines Begriffes besteht darin, dass wir durch einen solchen Begriff seinen Gegenstand sofort mit hinreichender Bestimmtheit von anderen Gegenständen unterscheiden. Das Sein ist z. B. ein klarer Begriff, weil wir es sofort vom Nichtsein unterscheiden; ebenso ist der Begriff von Körper ein klarer, weil wir einen Körper von allem, was nicht ein Körper ist, sofort unterscheiden. Der klare Begriff kann daher vorhanden sein, ohne dass er alle Merkmale des Gegenstandes ausdrückt. Unklar oder dunkel ist der Begriff, wodurch der wahrgenommene Gegenstand noch nicht hinlänglich von anderen Gegenständen unterschieden wird; z. B. der Begriff von Raum, Schönheit u. s. w. Ein und derselbe Intellect kann nicht gleichzeitig von demselben Gegenstande einen klaren und

dunkelen Begriff haben, wohl aber kann ein und derselbe Gegenstand in einem Intellecte von einem klaren, in einem anderen Intellecte dagegen von einem dunkelen Begriffe vorgestellt werden: so ist z. B. der Begriff Unsterblichkeit dem Nichtphilosophen unklar, dem Philosophen aber klar. 2) Distinct ist der Begriff, welcher die realen Merkmale, wodurch eine Sache das ist, was sie ist, und von allen anderen unterschieden wird, klar enthält: z. B. der Begriff von Geistigkeit, welcher die gänzliche subjective Unabhängigkeit der Thätigkeit und des Seins vom Stoffe ausdrückt; während der Begriff der Geistigkeit als Gegensatz zur Körperlichkeit ohne jene Merkmale zwar klar, aber noch nicht distinct ist. Der Begriff, welcher jene Merkmale nicht ausdrückt, heisst ein confuser. Jeder distincte Begriff ist auch klar, jeder dunkele ist confus; aber der klare Begriff kann noch confus, und der confuse Begriff dennoch klar sein. Dunkelheit und Confusität sind Verneinungen, die sich auf die Gegenstände beziehen. 3) Vollständig ist der Begriff, welcher alle diejenigen Merkmale klar enthält, worin die Hauptmerkmale des Gegenstandes, die ihn im Sein bilden und von anderen Gegenständen unterscheiden, aufgelöst werden. So ist der Begriff vom Menschen dann vollständig, wenn er alle Merkmale der Definition des Menschen klar zum Bewusstsein bringt. Unvollständig ist der Begriff, der jene Merkmale nicht auflöst. Der vollständige Begriff ist immer distinct; der unvollständige kann soweit distinct sein, als er Merkmale enthält, und soweit confus, als er die weiteren Merkmale jener ersten Merkmale noch nicht unterscheidet.

6. (III) Betrachtet man endlich die Begriffe als geistige Bilder ihres Gegenstandes mit Rücksicht auf das, was sie abbilden, so zerfallen sie in Einzelbegriffe und Allgemeinbegriffe. 1) Ein singulärer Begriff ist derjenige, der nur ein einziges Seiendes als ein Individuum und etwas Concretes ausdrückt. Der Gegenstand des Einzelbegriffes ist irgend ein Subject mit der ihm innewohnenden Seinsform, z. B. Plato, das königliche Schloss in Berlin, insofern wir es nicht in der Einbildungskraft vorstellen, sondern als das, was es abgesehen von seinen sinnfälligen Eigenschaften ist, mit dem Intellecte in Bezug auf seine Wesenheit erfassen; ferner die Seele Goethes, das göttliche Sein u. s. w. 2) Ein allgemeiner Begriff ist derjenige, welcher eine Einheit, etwas als Eins vorstellt, was sich in mehreren Subjecten wenigstens auf irgend eine Weise gemeinsam findet. Der sogenannte particuläre Begriff, z. B. irgend ein Mensch, ist ein wahrer allgemeiner Begriff, indem er in einer Mehrheit von individuellen Menschen das ihnen allen Gemeinsame, nämlich das Menschsein, bezeichnet und es nur in Bezug auf die Individualität vereinzelt, aber immer noch unbestimmt lässt, so dass es noch allgemein bleibt. Es ist also ein wahrer Allgemeinbegriff, der nur in Bezug auf seinen Umfang beschränkt ist. 3) Der Allgemeinbegriff an sich, ohne Beschränkung, zerfällt in den collectiven und den distributiven Allgemeinbegriff. Collectiv ist derjenige Begriff, welcher

etwas ausdrückt, was mehreren Dingen gemeinsam ist, insofern sie nicht einzeln für sich, sondern nur zusammen betrachtet werden. Er besagt also zweierlei: einmal eine Mehrheit von Individuen, und zwar in ihrer vollkommenen Existenzweise als Hypostasen (I, 128); und zweitens eine gewisse Einheit dieser Mehrheit, nämlich eine Einheit der Ordnung. (Th. 1. 31. 1 ad 2.) Ein solcher Collectivbegriff ist z. B. der Begriff Heer, worin wir eine geordnete Vielheit von Personen, nämlich in ihrer Eigenschaft als Soldaten vorstellen; ebenso der Begriff einer Stadt. Ein distributiver Begriff ist dagegen derjenige, welcher etwas ausdrückt, was mehreren Individuen gemeinsam ist, sowohl in ihrer Einzelheit wie in ihrer Zusammengehörigkeit: z. B. die menschliche Natur oder das Menschsein, was allen Menschen, sowohl jedem für sich wie allen zusammen, zukommt. Die hier vorgestellte Einheit ist eine Einheit der Natur, also des Seins an sich, während die Einheit des collectiven Begriffes nur eine Einheit der Ordnung, also eine Einheit des Seins in gewisser Hinsicht ist. 4) Der distributive Allgemeinbegriff wird weiter in den analogen und univoken Begriff eingetheilt. Das von dem Allgemeinbegriffe vorgestellte Allgemeine ist ein Sein, welches von mehreren Individuen genau in ein und demselben Sinne ausgesagt wird, also etwas schlechthin Einheitliches. Dieses ist das an sich Allgemeine im strengen und eigentlichen Sinne. Der Begriff desselben ist ein univoker, weil wir eben in ein und derselben Bedeutung den Begriff auf viele Individuen anwenden und von ihnen aussagen: z. B. Mensch, insofern wir von der Wesenheit des Menschen reden. Es kann aber auch das Allgemeine von vielen Individuen so verstanden werden, dass es von jedem nicht in ganz demselben Sinne gilt: der Gegenstand eines solchen Begriffes ist also nur eine gewisse Ähnlichkeit vieler Individuen, also etwas Allgemeines, was nur in gewissem Sinne das Allgemeine, also auch nur in gewissem Sinne Eins und ein Seiendes ist. Ein solcher Begriff ist daher nur ein allgemeiner der Ähnlichkeit nach und heisst deshalb analog. Jede Analogie gründet sich auf eine Einheit, nämlich auf eine reale Übereinstimmung von Dingen in dem Maasse ihres Seins oder in dem Verhältnisse einer Seinsintensität zu einer anderen verschiedenen Seinsintensität. Diese Analogie ist eine doppelte. Die Analogie des Verhältnisses, auch Analogie der Attribution genannt, ist eine solche, die aus der Messbarkeit mehrerer Dinge in Bezug auf ein Sein entspringt: ein solcher Begriff ist daher der Begriff einer Einheit bezüglich einer gemeinsamen Grenze, und zugleich einer Verschiedenheit bezüglich des Verhaltens dieser Dinge zu ihrer gemeinsamen Grenze. Das Gesunde z. B. drückt immer denselben Gegenstand, nämlich die Gesundheit aus, aber ein verschiedenes Verhalten des gesunden Thieres, der gesunden Medicin, der gesunden Speise, der gesunden Gesichtsfarbe u. s. w. Im Thiere ist das Gesunde die Gesundheit selbst, die zuerst und am Vollständigsten dem See-

nach im Thiere vorhanden ist. Alles andere, was gesund heisst, nennen wir so wegen seines Verhaltens zu dem Gesunden, was die Gesundheit des Thieres selbst ist: so ist die Medicin gesund, wodurch die Gesundheit des Thieres, wenn sie verloren war, wieder hergestellt wird; die Gesichtsfarbe ist eine gesunde, insofern sie eine Wirkung und ein Zeichen der im Thiere wirklich vorhandenen Gesundheit ist u. s. w. Eine andere Analogie ist die Analogie in Bezug auf das Sein selbst, sie wird auch Analogie der Proportionalität genannt. Sie ist eine Analogie, worin jedes der analogen Glieder eine Seinsbestimmtheit hat, die von den übrigen innerlich verschieden ist, aber doch auf gewisse Weise mit den übrigen eine Uebereinstimmung ihres Seinsmaasses besitzt, ohne dass innerhalb der ganzen analogen Reihe ein Glied das Maass der übrigen wäre; weil jenes Maass in jedem Gliede dem Sein nach schon vorkommt und sich somit nicht in einem Gliede ausschliesslich findet. Diese Analogie ist also nur eine Gleichheit des Verhaltens; eine solche ist z. B. die Analogie des Seinsbegriffes. (I, 59 f.) Diese Analogie der Proportionalität ist entweder eine eigentliche, wie z. B. der Begriff des Seins, oder nur eine übertragene, metaphorische, wenn nämlich nicht das Sein selbst, sondern nur das Sein als ein Gedachtsein bezeichnet wird; daher ist auch diese uneigentliche Analogie, wenn wir z. B. die Stärke eines Menschen als Stärke des Löwen denken und so einen Vergleich machen, keine eigentliche Art der Analogie mehr. (Vgl. Cajetanus, opusc. de analogia nominum. Joh. a S. Thoma, Log. P. 2 q. 13 a. 4; vol. I. p. 411 sq.)

§ 3. Die Allgemeinbegriffe.

1. Die distributiven univoken Allgemeinbegriffe sind diejenigen, welche im strengen und eigentlichen Sinne das Allgemeine vorstellen, was im Beginne der Metaphysik untersucht wurde und der besondere Erkenntnissgegenstand des Intellects ist. Ihre weitere Eintheilung ist daher in der logischen Wissenschaft unerlässlich; denn sie ist die Eintheilung des besonderen Erkenntnissgegenstandes nach seinem Gedachtsein, wonach er von der Logik erfasst wird, deren Aufgabe darin besteht, das Erkennen in dieser Beziehung zu leiten. Das Allgemeine, welches wir hier untersuchen, ist ein einheitliches Seiendes, welches an sich geeignet ist, in vielen Gegenständen zu sein. Die reale Welt der Dinge ist die Grundlage für die logische Bethätigung des Intellects. Daher gibt sie auch den Eintheilungsgrund für die durch einfaches intellectuelles Erkennen gebildeten Allgemeinbegriffe. Der logische Begriff folgt also dem realen Sein, und das reale Sein ist nicht vom logischen Begriffe abhängig. Wir haben aber das Allgemeine vom logischen Gesichtspuncte aus zu betrachten, also nach dem Gedachtsein

auf Grund des realen Seins, aber nicht nach dem realen Sein als solchen ohne Rücksicht auf das Gedachtsein. Daher theilen wir das metaphysische Allgemeine ein, insofern es die Grundlage für das logische Allgemeine abgibt, d. h. mit Rücksicht auf seine erst vom Intellect abstrahirte und noch nicht im realen Seins des Gegenstandes liegende Allgemeinheit. Der Allgemeinbegriff drückt das in dem realen Sein begründete Allgemeine, was mehreren Dingen gemeinsam ist, entweder wesentlich innerlich und nothwendig oder nur zufällig, äusserlich und contingent aus. Wenn er die Wesenheit von etwas ausdrückt, so bildet er entweder die ganze und vollständige Wesenheit des Erkenntnissgegenstandes ab, oder er stellt nur einen Theil der Wesenheit dar. Der Begriff welcher die ganze reale Wesenheit des Dinges geistig abbildet, heisst der specifische Begriff oder die Art. Drückt er nur einen Theil der Wesenheit aus, so bezeichnet er entweder den Theil, der als solcher Seinsanlage ist, oder denjenigen, der sich zum ersteren wie seine Seinsverwirklichung verhält. Der Begriff des potentialen und somit einer weiteren Bestimmung noch fähigen Theiles heisst Gattungsbegriff: er drückt somit das, was das Ding ist, unvollständig aus. Drückt er dagegen den actuellen Theil aus, der das bloss Bestimmbare wirklich bestimmt, so heisst er der Begriff des Unterschiedes, der die bestimmbare Gattung erst wirklich zu dieser Art bestimmt und verengt. Ist aber der Allgemeinbegriff das Bild von etwas, was nicht die Wesenheit des Dinges zu Stande bringt, so kann er entweder das ausdrücken was aus den eigenthümlichen Wesensprincipien des Dinges hervorgeht und mit ihnen nothwendig verbunden ist, und dann erhalten wir den Begriff der logischen Eigenschaft; oder er bezeichnet nur das, was aus äusseren Principien des Dinges hervorgeht, und so heisst er der Begriff des logischen Accidenz. Diese Eintheilung ist berechtigt, weil sie aus Gliedern besteht, die sich unmittelbar und contradictorisch entgegengesetzt sind. Es gibt also nur fünf höchste Allgemeinbegriffe, die sogenannten Praedicabilia, in welche der logische Allgemeinbegriff in Bezug auf seine Allgemeinheit zerfällt.

2. Die logische Gattung ist dasjenige, was in mehreren Dingen, die sich durch ihre besondere Art unterscheiden, gemeinsam sein und von ihnen ausgesagt werden kann, und dabei dasjenige in diesen Dingen nur unvollständig ausdrückt, was diese Dinge selbst sind, nämlich ihre Wesenheit. Der Gattungsbegriff kommt mit den übrigen univoken Allgemeinbegriffen darin überein, dass er eine Einheit, also ein Seiendes ausdrückt, was geeignet ist, in mehreren Dingen zu sein und von ihnen ausgesagt zu werden. Die Gattung drückt aber mehrere der Art nach unterschiedene Dinge aus; während die Art mehrere Dinge ausdrückt, die nur der Zahl nach als Individuen von einander verschieden sind. Die Gattung drückt die Wesenheit aus; während Unterschied, Eigenschaft und logisches Accidenz nur die Beschaffenheit oder ein So-Sein

im weitesten Sinne ausdrücken. Die Gattung drückt aber die Wesenheit nicht nach dem ganzen Umfange der letzteren aus, sondern nur theilweise, unvollständig und unvollkommen. Das Gattungs-Sein eines Dinges ist also derjenige intelligibile Wesenstheil eines Dinges, der durch den hinzukommenden Unterschied eine neue Seinsform empfängt und dadurch aus seiner blossen Anlage und Möglichkeit zu etwas im Sein Bestimmten gemacht und somit vervollkommnet und verwirklicht wird, indem er das Unterscheidende in sich aufnimmt. Die Gattung verhält sich daher zum Artunterschiede so, wie sich die Anlage oder der Stoff zur Verwirklichung oder zur Seinsform verhält. Auch in Bezug auf solche Dinge, die metaphysisch überhaupt nicht zu einer Gattung gehören, bleibt immer noch eine solche Analogie der fünf Allgemeinbegriffe, so dass man noch eine Quasidefinition, d. h. eine Erklärung von ihnen auf Grund jener Analogie geben kann. Bei der philosophischen Beschreibung, die wir z. B. vom unendlichen oder göttlichen Sein, vom Sein schlechthin und von seinen transcendentalen Eigenschaften machen, bedienen wir uns der Begriffe von Seinsanlage und Seinsmöglichkeit und umschreiben sie durch einen Vergleich mit Gattung und Artunterschied. Die Gattung, z. B. Thierheit, bezeichnet allerdings das Ganze der Wesenheit, z. B. eines Pferdes; aber sie erschöpft den Inhalt der Wesenheit nicht: sie bezeichnet das Ganze, insofern es noch vervollkommnet werden kann. Die Art dagegen bezeichnet ebenfalls das Ganze, aber von einem anderen Gesichtspuncte aus, nämlich als dasjenige, was fertig zu Stande gebracht und somit vollkommen da ist. Das Unterscheidende endlich bezeichnet das Ganze, insofern in dem Ganzen ein vollkommen machendes Princip liegt; wenn nämlich die Unterscheidung als solche aufhört, so bleibt auch die Substanz der Gattung nicht mehr ein und dieselbe Substanz der Zahl nach. Gattung und Unterschied sind nicht reale und physische Theile des Wesensganzen, sondern nur logische und metaphysische Bestandtheile. Sie sind nur verschiedene Fassungen und Abbildungen einer und derselben Sache, wodurch das mehr oder weniger Bestimmtsein in dieser Sache, d. h. ihre verschiedenen Grade des Seins, aus denen sie für unsere Erkenntniss resultirt, einzeln oder aufgelöst vorgestellt werden. (Vgl. Th. opusc. de ente et essentia c. 3.) Die Gattung als metaphysischer Theil oder Seinsgrad, woran wir das Wesensganze des realen Dinges unvollständig erkennen, ist also ein directes Bild des Dinges und seines Wesenganzen; während die physischen und somit dem Sein nach unterschiedenen realen Theile nicht das Bild des Ganzen, sondern nur seines Theiles in unserem Intellecte hervorbringen können. Die Gattung stellt als ein metaphysischer Wesenstheil das Ganze dar, aber nur unvollständig und unvollkommen. Die Gattung selbst, wie sie hier beschrieben worden, wird als etwas Concretes aufgefasst; das, was man eigentlich darunter versteht, ist aber der logische

Gattungsbegriff selbst; das Subject, welches diese Allgemeinheit besitzt, wird dagegen in der gegebenen Beschreibung nur mitbezeichnet. Will man die Gattung abstract auffassen, so ist eine Gattung diejenige Allgemeinheit einer noch nicht vollständig bestimmten potentialen Wesenheit, die sich in mehreren specifisch verschiedenen Dingen gemeinsam findet. (Cajetan. de ente et ess. c. 4.) Die Gattung als ein Allgemeines umfasst eine Vielheit von Dingen. Als Allgemeinbegriff hat die Gattung einen bestimmten Inhalt, der aus der Summe aller seiner Merkmale besteht. Sein Umfang ist dagegen seine Ausdehnung über die grössere oder geringere Anzahl von Gegenständen, die er vorstellt. Je grösser der Inhalt eines Begriffes ist, desto mehr Merkmale hat er und deswegen umfasst er um so weniger Gegenstände; denn durch die Fülle seines Inhalts wird er schon besondert, also weniger allgemein. Die Gattung ist also das Allgemeine einer Vielheit, kann aber selbst wieder das Besondere eines noch umfangreicheren Allgemeinen sein. Geht man daher in der Auflösung der Merkmale eines Begriffes bis auf seine einfachsten Elemente zurück, so wird die allgemeinste oder höchste und letzte Gattung diejenige sein, welche keine andere mehr über sich hat. Die unterste Gattung ist diejenige, welche keine andere mehr unter sich hat. Mittlere Gattung ist endlich eine solche, die sowohl über sich wie unter sich eine oder mehrere Gattungen hat.

3. Der zweite Allgemeinbegriff ist die Art. Sie ist das Correlativ der Gattung, von der sie ausgesagt wird, während sie selbst nur Individuen unter sich enthält. Sie besitzt daher eine doppelte Beziehung: die Beziehung auf die Gattung, der sie untergeordnet ist, und die Beziehung auf die Individuen, denen sie übergeordnet ist. Als wechselseitige Correlativa können Gattung und Art nicht ohne ihre gegenseitige Beziehung erklärt werden. Insofern sie untergeordnet ist, versteht man daher unter specifischer Art diejenige Allgemeinheit, die unter einer bestimmten Gattung enthalten ist, und von der die Gattung selbst wesentlich ausgesagt wird. Insofern die Art aber selbst einen Umfang hat, ist sie diejenige Allgemeinheit, die von mehreren der Anzahl nach verschiedenen Individuen in Bezug auf die Wesenheit derselben ausgesagt wird. 1) Dasjenige, was innerlich und wesentlich die Art als solche im Gegensatz zu den übrigen vier Allgemeinbegriffen ausmacht, ist die Allgemeinheit, welche eine Beziehung und Aussagemöglichkeit zu mehreren nur der Zahl nach verschiedenen Individuen ausdrückt. Die Art ist nämlich ein Allgemeinbegriff, insofern sie die Bedeutung der Allgemeinheit hat; sie kann also nur dadurch zu Stande kommen, dass sie etwas mehreren Dingen Gemeinsames ausdrückt, also nur durch ihre Beziehung zu den unter ihr enthaltenen Dingen. Ihre Unterordnung entspringt dagegen nicht aus ihrer Allgemeinheit, wenn wir diese Allgemeinheit für sich fassen; sondern das erste und wesentlichere Merkmal des Artbegriffes ist eine begrenzte und beschränkte

Allgemeinheit: und insofern diese Allgemeinheit so begrenzt und modificirt ist, entsteht erst daraus ihre unmittelbare Unterordnung unter eine Gattung. 2) Die Art ist das Allgemeine, welches einer Gattung unmittelbar untergeordnet ist und nicht blos die Wesenheit des Dinges als etwas Ganzes vorstellt, sondern dieselbe auch vollständig und vollkommen ausdrückt. 3) Das Allgemeine der Gattung drückt wesentlich etwas noch in der Möglichkeit oder Anlage Seiendes und zugleich vielen Dingen Gemeinsames aus: es kann also gar nicht ohne eine unter ihm enthaltene Vielheit erfasst werden. Darum ist überhaupt eine Gattung unmöglich, wenn sie nicht wenigstens zwei Arten besitzt. (Arist. Top. 4, 3.) Die Gattung wird nämlich in ihre Arten durch Unterschiede getheilt, die durch sich selbst verschieden, also einander ganz entgegengesetzt sind. Wenn aber eines von zwei wirklich entgegengesetzten Dingen sich in der realen Welt findet, so ist es eben so beschaffen, dass es das Entgegengesetzte des anderen ist: also muss auch das andere real vorhanden sein, denn sonst würde das Entgegengesetztsein des ersteren gar nicht als etwas Wirkliches erkannt worden sein. Die Art wird dagegen dadurch in ihre verschiedenen Individuen getheilt, dass das, was sie ausdrückt, nämlich die Wesenseinheit, von einem realen Princip der Vielheit und Theilung in sich aufgenommen ist: und dieses Princip ist nur der Stoff. Die Art als solche drückt das Wesen vollständig aus als die Verwirklichung und fertig zu Stande gekommene Wirklichkeit der in der Gattung enthaltenen Anlage. Als eine Wirklichkeit kann daher die Art offenbar für sich erfasst werden, ohne dass etwas anderes dabei mitgedacht wird. Die Art als Wesensform besagt freilich eine Mittheilbarkeit an mehrere Subjecte, die sich zu ihr wie der aufnehmende und zu gestaltende Stoff verhalten. Allein für den Artbegriff selbst, insofern er eine Verwirklichung ausdrückt, ist die wirkliche Mittheilung an die stofflichen Subjecte nicht nothwendig. Eine solche wirkliche Mittheilung kann daher sehr wohl durch andere Ursachen ausgeschlossen sein, ohne den Artbegriff zu zerstören. Und so ist es möglich, dass das ganze Princip, welches zur Aufnahme einer einzigen Art dient und bestimmt ist, auch nur ein einziges Individuum ist: und in diesem Falle gibt es nur ein einziges Individuum einer Art, wie früher in der Psychologie bezüglich des reinen Geistes erwiesen wurde. (Vgl. Th. in Arist. Met. 1 lect. 5; 1. 3. 2 ad 3; Q. de spirit. creat. a. 8 ad 4.) 4) Das Individuum ist das unter der Art Enthaltene, was selbst nicht mehr ein Allgemeines ist. Unter Individuum verstehen wir alles, was in seiner realen Subsistenz, also als dieses Etwas existirt. Es bezeichnet sowohl die Substanz, und zwar in erster Linie, und zweitens auch das metaphysische Accidenz, welches in der Substanz sein Sein hat: z. B. dieser bestimmte Mensch, Plato, und seine Hautfarbe. Zunächst und in der ersten directen Auffassung durch den Intellect bezeichnet es die Einzelheit, also das Individuum als eins der

Zahl nach. In zweiter Hinsicht, abstrahirt, bezeichnet es das logische Individuum, in Bezug auf seine Unterordnung unter Art und Gattung, z. B. diese Blume, diese Kraft. Das mit der Individualität behaftete Subject, eine bestimmte Wesenheit, ist von der Individualität als solcher zu unterscheiden, welche eben die Unmittheilbarkeit ist, wodurch eine reale Wesenheit die Einzelexistenz hat. Das Individuum ist nicht definirbar, insofern wir das concret existirende Ding in seiner Einzelheit damit bezeichnen. Dagegen lässt sich der Grund der Individualität wohl definiren, nämlich das, was in sich ununterschieden und von allen anderen Dingen unterschieden ist (Th. 1. 29. 4.); das, was nicht weiter getheilt wird, weder durch einen formalen noch durch einen materialen Unterschied. (Th. Met. 10 lect. 11.) Wir beschreiben das Individuum, wenn wir seine Eigenschaften angeben, die zusammen niemals in einem anderen Individuum vorkommen. Unter Individuum vagum endlich versteht man die gemeinsame Natur oder Wesenheit mit demjenigen bestimmten Seinszustande, welcher den einzelnen Dingen zukommt, z. B. irgend ein Mensch. Weil es also die Art und einen Seinszustand derselben ausdrückt, so gehört sein Begriff zu dem Begriffe derjenigen Sache, deren Zustand darin ausgedrückt wird; es muss also auf die Art zurückgeführt werden, und kann, weil es diese nur indirect angibt, nur im analogen Sinne ein Allgemeines genannt wurden. (Th. 1. 30. 4.)

4. Der dritte Allgemeinbegriff ist der Unterschied oder die Differenz. 1) Concret genommen ist es das Allgemeine in vielen Dingen, was auf unvollständige Weise die Beschaffenheit ihres Wesens ausdrückt. Abstract genommen ist es die Allgemeinheit, welche die Arten besondert und bestimmt. Alles, was einen Unterschied in den Dingen bewirkt, ist entweder den Dingen innerlich und wesentlich, und dann ist es das Wesen selbst, was durch den specifischen Unterschied gebildet wird, oder es ist nur etwas, was noch zum Wesen hinzukommt. Der specifische Unterschied bezeichnet, ebenso wie es durch die Gattung geschieht, die ganze Wesenheit eines Dinges; dagegen drückt er nicht, wie es bei der Gattung der Fall war, die Totalität der Wesenheit aus. Er drückt vielmehr nur dasjenige aus, worin der Unterschied von anderen Dingen besteht; er stellt also die ganze Wesenheit unvollständig vor und somit nur in ihrer Beschaffenheit und nicht vollständig nach der Wesensein. Daher theilt der Artunterschied die Gattung, aber nicht so vollkommen, dass die Theile der Gattung gar nichts mehr gemeinsam hätten. Damit der logische Artunterschied überhaupt zu Stande kommt, sind drei Beziehungen erforderlich: erstens die Beziehung auf die Gattung, weil der Unterschied etwas zur Gattung hinzufügt und die Gattung dadurch verengt; zweitens die Beziehung auf die Art, weil die Art erst durch den Unterschied gebildet und von anderen ausgeschieden wird; drittens die Beziehung auf das Niedere oder die unter der Art

enthaltenen Dinge, weil diese auch noch am Unterschiede theilnehmen. 2) Gattung und Unterschied sind nicht zwei physische oder reale Theile einer Sache, sondern nur zwei Auschauungsweisen oder Begriffsbestimmungen einer und derselben Sache. Gattung und Unterschied enthalten jedes für sich das Ganze des Gegenstandes, aber sie drücken es nicht für sich aus. Daher muss sowohl die Gattung wie der Unterschied vom Ganzen der Sache, d. h. von ihrem ganzen Wesen hergenommen werden. Die Ganzheit der Sache, insofern sie als eine mehreren gemeinsame Natur betrachtet wird, deren Gemeinsamkeit erst noch vervollkommnet und besondert werden kann, ist die Gattung. Dieselbe Ganzheit der Sache, insofern sie als der Grund der Seinsbestimmtheit dieser Sache gefasst wird, ist der specifische Unterschied, wodurch der gemeinsame sachliche Wesensgrund innerhalb der Gattung in Bezug auf die Bestimmtheit des ganzen Seins vervollkommnet und zu diesem Sein verengt wird. Gattung und Unterschied müssen daher für unsere Erkenntniss von derjenigen Seite des Ganzen hergenommen werden, auf welcher die reale Begründung für die entsprechenden Begriffe liegt. Also ist die Gattung aus dem verhältnissmässig noch unbestimmten Theile des Ganzen, d. h. aus seinem stofflichen Principe zu entnehmen, während der Unterschied aus der Seinsform oder der formalen Ursache des Ganzen abzuleiten ist. Nur lässt dieser Grundsatz sich nicht auf alle Wesen in gleicher Weise anwenden. In den körperlichen Substanzen ist die letzte oder höchste Gattung aus dem Stoffe zu entnehmen, der Unterschied aber aus der Form, also aus der Seinsform des Körpers; denn der Stoff verhält sich zur Wesensform wie die Anlage zu ihrer Verwirklichung, Vollendung und Bestimmung. (Th. opusc. 48.) Bei den ganz und gar unkörperlichen oder geistigen Wesen wird dagegen die Gattung vom gemeinschaftlichen Seinsgehalte, die Art aber vom Besonderen hergenommen. Eine geistige Substanz stimmt mit einer anderen geistigen Substanz in der vollständigen Unabhängigkeit vom stofflichen Seinsprincip, also in der Immaterialität überein: sie unterscheiden sich aber von einander im Grade der Vollkommenheit nach der Entfernung von der blossen realen Seinsmöglichkeit und nach ihrer Annährung an die reinste Seinswirklichkeit. Daher bestimmt man bezüglich der geistigen Substanzen ihre Gattung, z. B. Intellectualität, aus dem, was sich in ihnen als eine Folge findet, insofern sie immateriell sind. Ihr Unterschied wird dagegen nach demjenigen zu bestimmen sein, was aus dem Grade ihrer Seinsvollkommenheit folgt. (Th. de ente et essentia c. 6.) Etwas anderes gilt bezüglich der metaphysischen Accidenzen. Sie haben kein eigenes Sein im vollsten Sinne. Also kann auch bei ihnen im strengen Sinne nicht von einer Seinszusammensetzung gesprochen werden. Daher hat streng genommen nur das dem Sein nach zusammengesetzte Subject, nämlich die Substanz, in welcher die Accidenzen existiren, selbst eine Gattung und einen specifischen Unterschied.

Das Accidenz modificirt und vervollkommnet die Substanz in ihrem Sein, und das ist allen Accidenzen gemein. Allein diese Modification geschieht auf verschiedene Weise, nämlich in der Weise der neun Kategorien des Accidenz, und so entstehen erst diese neun obersten Classen von Accidenzen. Daher muss dasjenige, was bei der Begriffbestimmung des metaphysischen Accidenz die Stelle des specifischen Unterschiedes vertritt, darnach gefasst werden, wie jedes Accidenz in besonderer Weise sein Subject modificirt, also nach den verschiedenen Principien und Formbestimmtheiten der Accidenzen. Ihr Quasiunterschied folgt also aus dem verschiedenen Princip jedes Accidenz, nämlich aus der Natur des von ihm modificirten Subjects; aus dem Gegenstande worauf das Accidenz innerlich hingeordnet ist; aus der Seinsgrenze wofür es bestimmt ist. 3) Jede Sache kann begrifflich durch Gattung und Unterschied gefasst werden, soweit sich der Begriff von Stoff und Seinsform auf sie anwenden lässt. Wo aber diese Begriffe unanwendbar sind, kann auch von Gattung und specifischer Unterscheidung keine Rede sein. Alle geschaffenen Dinge, d. h. alle im Sein hervorgebrachten Dinge, sind aber in Bezug auf ihre Seinsverwirklichung nur ein unvollkommenes Sein, enthalten also wenigstens eine Seinszusammensetzung aus Seinsanlage und Seinsverwirklichung in sich. Soweit finden Gattung und Unterschied auf alle endlichen Dinge Anwendung. Gott dagegen schliesst, insofern er die reinste und absolut vollkommenste Seinswirklichkeit ist, jede metaphysische Zusammensetzung von Gattung und Unterschied aus. (Th. 1. 3. 8 ad 3.) Jedes andere Seiende, welches die Bedeutung oder Natur eines Ganzen besitzt und somit metaphysisch zusammengesetzt ist, erlaubt eine Gattungsbestimmung und ihre specifische Unterscheidung. Was dagegen die Natur eines Ganzen, nämlich eine metaphysische Zusammensetzung nicht besitzt, gehört nicht an sich sondern nur indirect zu einer Gattung und einem Unterschiede, kann also nur darauf zurückgeführt werden: wie z. B. die Seinselemente der körperlichen Substanzen, Stoff und Wesensform an sich, weil sie erst zusammen eine Seinseinheit bilden, Das logische Allgemeine, als der Inhalt der Allgemeinbegriffe, ist selbst eine wahre Gattung bezüglich der fünf obersten Allgemeinbegriffe. Das logische Allgemeine, in seiner erst durch den Intellect abstrahirten Allgemeinheit, verlangt als solches nur eine Beziehung des Höheren zu dem unter ihm enthaltenen Niederen. Es entspricht also unserer Beschreibung von einer Gattung: eine Einheit, die in einer Vielheit vorkommen und von ihren Gliedern ausgesagt werden kann, und deren Glieder sich der Art nach unterscheiden. Jeder der fünf obersten Allgemeinbegriffe wird aber einzeln, wesentlich und zwar nur unvollständig in Bezug auf sein Wesen als ein Ganzes von dem logischen Allgemeinen ausgesagt. Also ist das logische Allgemeine die univoke Gattung der fünf höchsten Allgemeinbegriffe. Das logische Allgemeine ist kein reales Seiendes, sondern nur ein Gedankending

Das metaphysische Allgemeine dagegen, das reale Sein selbst, das in vielen Individuen wirklich einzeln existirt, ist ein reales Seiendes: es ist daher nicht in demselben Sinne wie die fünf obersten Allgemeinbegriffe in der Gattung des einen logischen Allgemeinen enthalten, sondern nur in einem analogen Sinne.

5. Der vierte Allgemeinbegriff ist die logische Eigenschaft, Proprium. Es ist etwas, also eine Einheit, die in vielen Dingen vorkommen und von ihnen als eine nothwendige Beschaffenheit dieser Dinge ausgesagt werden kann: z. B. der Mensch ist zur Wissenschaft befähigt. Im strengen Sinne ist nur dasjenige eine Eigenschaft, was allein einer bestimmten Art und jedem Individuum dieser Art immer zukommt, was also nicht fehlen und auch nicht anders sein kann; weil es zwar nicht das Wesen dieses Individuums ausmacht, also weder die Gattung, noch die Art und den Unterschied bildet, aber nothwendig mit diesem Wesen verbunden ist. Es ist also eine Bestimmung, die zur specifischen Art hinzukommt. Insofern ist es etwas Wesentliches, gehört aber nicht zum Wesen selbst als solchem, ist kein Theil desselben, sondern entspringt nur aus dem Wesen. (Th. opusc. 48; 1. 77. 6 ad 3; 1. 77. 7 ad 1.) Die eigentliche formale Allgemeinheit der logischen Eigenschaft entsteht durch die Beziehung auf die Individuen, aber nicht durch die Beziehung auf die Art selbst; denn die Eigenschaft ist mit der Art gleichgestellt und kann daher bei der Beschreibung des Individuums statt der Art angewendet werden. Als etwas Allgemeines ist es also erst mit Rücksicht auf die Individuen, denen es zukommt, wahrhaft allgemein, und nur deswegen ist es auch bezüglich der ganzen Art allgemein. Diese Allgemeinheit, die erst durch die Beziehung auf die Individuen zu Stande kommt, gehört der Eigenschaft aber deshalb an, weil sie eine nothwendige Verbindung mit dem Individuum vermittelst seiner Wesenheit hat, und nicht wegen der Individuation des Individuums; denn die Eigenschaft entspringt aus den formalen Principien der Wesenheit, aber nicht aus den materiellen Principien. (Th. de ente et essentia c. 7; 1 D. 17 q. 1 a. 2 ad 2.)

6. Der fünfte Allgemeinbegriff ist das logische Accidenz, was selbstverständlich nichts mit dem metaphysischen Accidenz zu thun hat. Es ist etwas, was in vielen Dingen vorkommen und von ihnen als eine zufällige Beschaffenheit ausgesagt werden kann. Es ist etwas, was der Wesenheit des Dinges rein äusserlich, also von ihr trennbar und nur zufällig mit ihr verbunden ist. Es kommt also direct zum Individuum hinzu und nicht zur Art: es gehört daher zum Wesen des Individuums, insofern es blos Individuum ist: z. B. Gelehrsamkeit eines Menschen, wonach wir ihn gelehrt nennen. (Vgl. Joh. a. S. Th. Log. P. 2 q. 12 a. 2, vol. I p. 394 sq.)

7. Der erste Allgemeinbegriff, die Gattung, wird weiter in die zehn obersten Gattungen der realen Dinge eingetheilt; diese Eintheilung

ist in der Metaphysik erörtert worden: da sie das reale Sein als solches betrifft, wird sie in der Logik nicht weiter verfolgt.

§ 4. Die Vollkommenheit des Begriffes.

1. Der Begriff hat eine doppelte Beziehung auf den Intellect einmal durch einfache Wahrnehmung oder einfache geistige Erkenntniss des Begriffes, zweitens durch Vergleichung des wahrgenommenen Begriffes mit einem anderen ebenfalls wahrgenommenen Begriffe. Daher erschöpft sich die Beziehungen des Begriffes zum Intellecte erst in der zweiten vergleichenden Thätigkeit. Der Begriff ist nur das geistige Abbild eines Erkenntnissgegenstandes. Die Übereinstimmung des Intellects mit dem Begriffe in diesem Intellecte ist selbstverständlich immer gegeben, sobald der Begriff rein als solcher durch einfache Wahrnehmung zu Stande kommt. Allein in dieser Uebereinstimmung liegt noch keine directe Beziehung des durch den Begriff vorgestellten Gegenstandes zum Intellecte. Erst die Uebereinstimmung des Gegenstandes selbst mit dem Begriffe, der den Gegenstand im Intellecte vorstellt, macht die Wahrheit des Intellects aus, welche wir, weil sie den Intellect betrifft und in ihm vorhanden ist, die logische Wahrheit nennen und von der metaphysischen Wahrheit, der Seinswahrheit des Gegenstandes, unterscheiden. (I, 76. Th. Q. de ver. q. 1 a. 10.) Ebenso findet sich die Falschheit im logischen Sinne erst in der Nichtübereinstimmung des Intellects mit dem zu erkennenden Gegenstande, der durch den Begriff vorgestellt ist. Dazu gehört aber mehr als die einfache Wahrnehmung: denn diese geschieht durch den Begriff. Jeder Begriff ist aber entweder ein Begriff als solcher, nämlich das Abbild eines Gegenstandes oder er ist überhaupt noch gar nicht als dieser bestimmte Begriff zu Stande gekommen, wenn er die Sache nicht vorstellt, und in diesem Falle ist auch die einfache Wahrnehmung nicht vollzogen. An sich kann also kein Begriff ein falscher Begriff sein. Erst zufällig kann bei der einfachen Wahrnehmung ein Irrthum stattfinden, insofern ihr eine andere logische Falschheit im Intellecte schon vorausgeht, und zwar bei einer anderen vom einfachen Wahrnehmen verschiedenen Thätigkeit. Weil aber ein Ding nach dem benannt werden muss, was es wirklich an sich selbst ist, und nicht nach einer rein zufälligen Beziehung, so muss man den Begriff als solchen und an sich betrachtet von der Falschheit ausnehmen. Insofern ist daher kein Begriff falsch, sondern jeder ist wahr, soweit er nämlich überhaupt ein Begriff ist. Deshalb ist auch eine Eintheilung der Begriffe in wahre und falsche unmöglich. Allein diese Wahrheit des Begriffes als solchen ist, als logische Wahrheit betrachtet, noch nicht die logische Wahrheit in ihrem vollkommenen Zustande, sondern nur eine Wahrheit der Anlage nach, nämlich in Bezug auf diejenige Thätigkeit des Intellects, in welcher Wahrheit und Falschheit

m logischen Sinne allein vollkommen vorhanden sind, wie sie eben erst m Urtheile zum Ausdruck kommen. Alle Begriffe sind also wahr, aber ıur insofern ihre Wahrheit auf die im Urtheile erscheinende Wahrheit zurückgeführt werden muss. (Th. 1. 16. 1; 1. 17. 3; 1. 85. 1 ad 1; Q. de ver. q. 1. a. 11; Met. 5 lect. 12; Periherm. 1 lect. 3.)

2. Der Begriff als Abbild des Gegenstandes findet seine Vollendung in Bezug auf den Mangel der Klarheit und der Unterschiedenheit, wonach das Wesen des Gegenstandes nur dunkel und seine Theile nur confus vorgestellt werden, in einer Erklärung oder Offenbarung, wodurch Dunkelheit und Nichtunterschiedenheit beseitigt werden. Die Klarheit des Begriffes wird durch die Definition hergestellt, die Unterschiedenheit des Begriffes wird durch die Eintheilung gewonnen. In welcher Weise beides geschieht, z. B. durch das gesprochene Wort, ist hier gleichgültig. Wir betrachten daher Definition und Eintheilung hier nicht, insofern sie in einem Satze sprachlich ausgedrückt werden, sondern nur sachlich als Verdeutlichung oder Erklärung des Begriffes, und somit als die Vollkommenheiten des Begriffes selbst. Definition ist die Bestimmung eines Begriffes; sie bestimmt also den Begriff, insofern er Bild von etwas ist, und gibt somit dasjenige zu erkennen, was im Begriffe vorgestellt wird. Sie drückt daher die Wesenheit des durch den Begriff vorgestellten Erkenntnisgegenstandes aus. Indem sie dieses leistet, wird der Begriff selbst ein klarer Begriff. 1) Damit die Defition ihren Zweck erfüllt, sind drei Bedingungen erforderlich. Erstens muss eine gute Definition von einem Gegenstande durch Erkenntniss oder Angabe der Gattung und des specifischen Unterschiedes dieses Gegenstandes hergestellt werden. Wo aber der Gegenstand seiner Natur nach nicht unter eine Gattung und Art fällt, muss an die Stelle der Gattung etwas treten, was jener Gegenstand mit anderen Dingen gemeinsam hat, und an die Stelle des specifischen Unterschiedes etwas, was diesem Gegenstande eigenthümlich ist und ihn von anderen Dingen unterscheidet: nur so kann die Natur des Gegenstandes klar erfasst werden. Zweitens: die Definition als Begriffserklärung muss selbst den Gegenstand klarer machen, als er ohne sie für unsere Erkenntniss wäre; deshalb darf auch das, was definirt werden soll, nicht als solches in der Erklärung selbst wieder vorkommen. Drittens: die Definition darf dem zu definirenden Gegenstande nichts hinzufügen und nichts von ihm wegnehmen, sondern muss als wahre Begriffserklärung nur diesem Gegenstande und keinem anderen entsprechen. 2) Die Möglichkeit, dass etwas definirt werden kann, hängt von drei Bedingungen ab. Erstens muss der Gegenstand eins an sich sein, d. h. er muss eine Wesenheit und nicht mehrere Wesenheiten haben. Mangels dieser Bedingung bleibt das, was zu definiren ist, eine Vielheit, wird also nicht Gegenstand eines einzigen Begriffes, wodurch der Intellect das Wesen des Gegenstandes wahrnimmt. Wenn aber eine reale Mehrheit

wirklich durch die ihr innewohnenden Beziehungen eine Einheit bilde oder eine einzige Wesenheit ausmacht oder ein Seiendes mit Einschluss seines Seinszustandes ist, so kann eine Definition gegeben werden, weil dann die einfache Wahrnehmung jene Einheit selbst zum Gegenstande des Begriffes hat, den die Definition erklärt. Zweitens: das, was definirt wird, muss ein Allgemeines sein. Die Wesenheit oder Natur eines Dinges ist der besondere Erkenntnissgegenstand unseres Intellects und also auch unseres Wissens; während das Einzelne als solches in seinen individuellen Bedingungen nicht direct durch den Intellect erkennbar ist und deshalb auch nicht erklärt werden kann. Dagegen kann der Zustand des Einzelnen, d. h. die Einzelheit oder Individualität im Allgemeinen definirt werden, weil wir sie als etwas Allgemeines und somit als eine Wesenheit auffassen. Drittens: das, was im strengen Sinne definirt wird, muss eine Art sein, die unter einer Gattung enthalten ist, wie sich aus der ersten Bedingung für die richtige Definition ergibt. Das, was definirt wird, ist aber ein Doppeltes. Das directe Subject, was definirt wird, ist die Natur und Wesenheit, welche unmittelbar unter die Definition fällt, z. B. das Wesen des Menschen als Seinseinheit der intellectuellen Seele und des Stoffes. Das indirecte Subject ist alles dasjenige, worin eine solche Natur vorkommt, nämlich die Individuen, z. B. alle einzelnen Menschen. 3) Die Definition ist vielfach. Sie ist zunächst eine doppelte: die Definition des Namen und der Sache. Die erste erklärt direct und an sich nur den sprachlichen Ausdruck eines Begriffes, die zweite dagegen erklärt direct und an sich die Sache selbst in Bezug auf ihr Wesen. Die letztere ist eine innerliche und eine äusserliche, insofern sie die Sache entweder aus den inneren oder äusseren Principien derselben erklärt. Die Definition, welche die Sache aus den ihr selbst innewohnenden Principien erklärt, ist entweder eine wesentliche oder eine beschreibende. Die wesentliche Definition erklärt ein Ding durch diejenigen Bestandtheile des Dinges, welche das Wesen desselben ausmachen. Insofern sie die physischen Bestandtheile des Wesens angibt, woraus das Ding seiner realen Natur nach besteht, nämlich Seinsform und Stoff, welche die Stelle von Art und Gattung vertreten, ist sie eine physische Definition. Insofern sie die metaphysischen Bestandtheile angibt, die wir als Gattung und Art abstrahiren und in der Seinseinheit des realen Dinges nur in unserem Verstande als besondert betrachten, ist sie die metaphysische Definition. Die beschreibende Definition gibt entweder die logischen Eigenschaften oder nur die logischen Accidenzen der Sache an, die zusammen nur dieser Sache allein zukommen. Die äusserliche Definition gibt die bewirkenden oder finalen Ursachen der Sache an; und dazu gehört auch die sogenannte genetische Definition, welche die Weise angibt, wie eine Sache aus ihrer bewirkenden Ursache hervorgeht

4) Die Definition kann auf doppelte Weise gefunden werden. Erstens, indem man vom Allgemeineren zum Besonderen herabsteigt, also durch die untergeordneten Gattungen bis zum letzten Unterschiede vordringt: ähnlich wie der Künstler die Bildsäule aus dem rohen Marmorblocke allmälig herausarbeitet. Zweitens, indem man vom Besonderen zum Allgemeineren heraufsteigt: man vergleicht nämlich die zu definirende Sache mit anderen Dingen und sieht, welche Ähnlichkeit sie mit ihr haben, und wodurch sie sich von der zu definirenden Sache unterscheiden. (Vgl. Thl. in Arist. Poster. 2 lect. 16.)

3. Der noch confuse Begriff wird verdeutlicht und somit in einen distincten verwandelt vermittelst der Eintheilung. Die Theilung eines Ganzen in seine Glieder geschieht durch den erkennenden Verstand. 1) Zur richtigen Erklärung eines Ganzen durch seine Theile sind drei Bedingungen erfordert. Erstens: die einzelnen Glieder müssen von geringerem Umfange sein als das, was eingetheilt werden soll; denn das Ganze ist immer grösser als sein Theil. Zweitens: alle Glieder der Eintheilung müssen zusammen das, was getheilt werden soll, erschöpfen: d. h. sie müssen zusammen der Einheit gleich sein, die aus diesen Theilen zusammengesetzt ist. Drittens: die Glieder der Eintheilung müssen unter sich einen wenigstens formalen Gegensatz haben; denn sonst wären sie keine Vielheit, könnten also keine aus einer Vielheit bestehende Einheit, d. h. kein Ganzes bilden. Die Eintheilung braucht jedoch nicht nothwendig eine contradictorische zu sein, wie z. B. a + non a, sondern nur dann, wenn die Gattung nicht in die ihr unmittelbar unterworfenen Arten getheilt werden kann. 2) Die Eintheilung ist mehrfach; denn sie folgt der Natur des Ganzseins, also der Einheit. Die Einheit selbst ist eine doppelte; denn ein Ding ist entweder an sich eins oder nur zufällig eins, d. h. in sich selbst ungetheilt. (I, 68). Hiernach ist die Eintheilung zweifach, an sich und in zufälliger Hinsicht. Die Eintheilung eines Ganzen an sich hat vier Arten. Die Sache nämlich, die etwas Ganzes ist, kann erstlich in Bezug auf die Theile, die ihr Wesen bilden, betrachtet werden; zweitens in Bezug auf die Theile, die sie vervollständigen; drittens in Bezug auf die unter ihr enthaltenen Theile. In dieser dritten Beziehung enthält ein Ganzes entweder die Theile, die von ihm ausgesagt werden, wie die Gattung von der Art, oder solche Theile, die sich wie verschiedene Kräfte einer Substanz oder eines Princips verhalten. Die Eintheilung in zufälliger Hinsicht theilt z. B. das Subject durch Angabe seiner Accidenzen, oder umgekehrt ein Accidenz durch Angabe der Substanzen, in denen es vorkommt, oder endlich ein Accidenz durch Angabe von anderen mit ihm verbundenen Accidenzen.

§ 5. Das Wort.

1. Der menschliche Intellect ist zur Mittheilung seiner Gedanken auf das Werkzeug der Sprache angewiesen. Das sprachliche Zeichen für den Begriff ist das Wort oder der logische Terminus. Zunächst ist daher erst im Allgemeinen zu bestimmen, was wir unter einem Zeichen zu verstehen haben. 1) Ein Zeichen ist alles, was einer Erkenntnisskraft einen von diesem Zeichen verschiedenen Gegenstand vorstellt oder vergegenwärtigt. Die Ursache der Erkenntniss ist nämlich eine vierfache. Die bewirkende Ursache ist das Seelenvermögen selbst, von welchem die Erkenntniss als eine Seelenthätigkeit verursacht wird, also der Intellect bezüglich der intellectuellen Erkenntniss. Die objective Ursache ist der Gegenstand, worauf die Erkenntniss gerichtet ist und nach dem sie hinstrebt, insofern sie ihn zum Ziele hat. Die formale Ursache ist der Begriff selbst, wodurch das Vermögen wirklich erkennend wird. Die instrumentale Ursache ist das Mittel, wodurch der Gegenstand dem Vermögen vergegenwärtigt wird, wie z. B. die Photographie eines Menschen. Die Ausdrücke Zeichen und etwas Bezeichnen weisen wir auf dasjenige an, wodurch etwas von diesem Zeichen selbst Verschiedenes dem Erkenntnissvermögen vergegenwärtigt wird, sei es auf formale oder auf instrumentale Weise. Damit etwas als Zeichen diene, ist Zweierlei erfordert: es muss im Stande sein, etwas zu offenbaren oder vorzustellen, und somit muss es auch eine Hinordnung zu etwas anderem enthalten, also eine Relation. Die Natur eines Zeichens, insofern es wahrhaft als Zeichen für etwas anderes dient, besteht in der Hinordnung zu einer Grenze, also in einer Relation dem Sein und nicht blos der Benennung nach. (I, 140.) Denn das Zeichen besteht nicht nur in dem Vorstellen, sondern in einer bestimmten Weise des Vorstellens, nämlich so, dass das Zeichen selbst vom bezeichneten Gegenstande abhängt und in diesem Gegenstande sein Maass hat und an seine Stelle vertritt. Eine solche Relation ist aber eine reale und gehört somit zur besonderen Kategorie der Relation. (I, 141. Vgl. Joh. a. s. Thoma, Logica P. 2 q. 21, vol. 1 p. 559 sq.) 2) Die Eintheilung der Zeichen folgt aus ihrer doppelten Beziehung. Bezüglich des erkennenden Vermögens ist das Zeichen wiederum doppelt: das formale und instrumentale. Das Erstere ist der Begriff als solcher, der durch sich selbst ohne ein anderes Mittel schon etwas vorstellt. Das Zweite ist dasjenige Ding, was in Folge einer vorausgegangenen Erkenntniss von dem bezeichneten Dinge etwas von sich selbst Verschiedenes vorstellt, z. B. die Spur eines Thieres stellt das Thier selbst vor. Bezüglich des bezeichneten Gegenstandes ist das Zeichen zweifach: das natürliche und willkürliche Zeichen. Ein natürliches Zeichen ist dasjenige, was schon seiner Natur nach etwas anderes bestimmt bezeichnet, wie z. B. Rauch als Wirkung des Feuers auf ein Feuer u.

seine Ursache hinweist. Das natürliche Zeichen muss daher bei allen Menschen dasselbe bedeuten. Das willkürliche Zeichen stellt etwas in Folge einer ihm erst durch den Willen verliehenen Hinordnung zu dem Bezeichneten dar.

2. Der Mensch ist vermöge seiner intelligenten Natur social beanlagt. Es genügt nicht, dass er im Stande ist, das Wesen der Aussenwelt zu erkennen. Er muss auch die geistige Welt seiner Mitmenschen, also ihre Gedanken erkennen und durch seinen Willen auf seine Mitmenschen einwirken. Er muss also Mittel besitzen, um seine Gedanken mitzutheilen. Dazu dient die Sprache. Auch dem Thiere ist eine Art von Sprache nothwendig, wenigstens den höher organisirten Thieren. Allein für das Thier, welches das Allgemeine nicht erkennt, genügt der Laut, der im Dienste der Einbildungskraft und des Instinctes ein natürliches Zeichen der Affecte oder Leidenschaften wird, insofern diese zur Erhaltung des Individuums und der Art überhaupt einer Mittheilung bedürfen. Der Mensch bedarf dagegen, weil er das Allgemeine erkennt und auch diese allgemeine Erkenntniss mittheilen muss, ausser des Naturlautes, wie z. B. der Laute zur Bezeichnung des sinnlichen Schmerzes u. s. w., noch eines Zeichens für den Gedanken als solchen, der selbst das Allgemeine vorstellt: dieses Zeichen muss daher aus intellectueller Wahl hervorgehen. (Vgl. Arist. de an. 2, 18. Th. Periherm. 1 lect. 2; Polit. 1 lect. 1.) Das Zeichen für den durch einfache intellectuelle Wahrnehmung gebildeten Begriff ist der logische Terminus oder das sprachliche Wort. Die Betrachtung desselben nach seinem Ursprunge ist Sache der empirischen Psychologie und in anderer Hinsicht Sache der Ethik, endlich in besonderer Weise Sache der sogenannten Sprachwissenschaften. (Vgl. Harper's schöne Untersuchung in der philos. Zeitschrift Mind, London July 1883 p. 372—401.) Hier betrachten wir das Wort nur als Zeichen des Begriffes an sich.

3. Das Wort bezeichnet den Begriff des Gegenstandes und durch Vermittelung des Begriffes den Gegenstand selbst. (Th. Q. de Pot. q. 9 a. 5.) 1) Es bezeichnet aber den Gegenstand und seinen Begriff durch ein und dieselbe Bezeichnung. Unmittelbar ist es nämlich Zeichen des Begriffes und mittelbar Zeichen dessen, was der Begriff vorstellt. Eine solche Unterordnung kann aber, weil sie eine Einheit von Theilen ist, offenbar durch ein einziges Zeichen bezeichnet werden. Der Begriff bezeichnet hauptsächlich und in erster Linie den Gegenstand selbst, ausgenommen den Fall, wo der Gegenstand selbst nur ein Gedankending ist. Der Begriff ist nämlich zuletzt und hauptsächlich dazu bestimmt, den Gegenstand selbst zu vergegenwärtigen, dessen Abbild er dem Gedachtsein nach ist. Das Wort ist nur Werkzeug des Begriffes im Vergegenwärtigen und macht ihn für andere Menschen sinnlich wahrnehmbar: also ist es auch in erster Linie zur Vergegenwärtigung des Gegenstandes selbst bestimmt. 2) Die einfachen Worte unterliegen aber

einer dreifachen Betrachtung: in Bezug auf die Kategorien, in Bezug auf das Urtheil und in Bezug auf den Schluss. Hier betrachten wir nur die Beziehung des Wortes auf den sprachlichen Satz, worin das logische Urtheil ausgesprochen wird. Das Wort ist nämlich Zeichen für den Begriff, insofern es entweder wirklich oder doch von Natur für die Bildung des Satzes bestimmt ist, durch welchen die Gedanken mitgetheilt werden. Das Wort in diesem Sinne ist also dasjenige Zeichen, woraus ein einfacher Satz hervorgeht. Insofern es die Bedeutung eines Satztheiles hat, die ihm wesentlich ist, muss auch die wesentliche Eintheilung aus dem entnommen werden, was die Natur des Theiles wesentlich ausmacht. Darnach ist das Wort zweifach, an sich bezeichnend (kategorematisch) oder nur mitbezeichnend (synkategorematisch). Ein an sich bezeichnendes Wort ist dasjenige, wodurch etwas bezeichnet wird, was an sich als etwas vorgestellt wird, so nämlich, dass es Ding selbst ausgedrückt wird, z. B. das Wort Mensch. Ein mitbezeichnendes Wort ist dasjenige, was zwar wahrhaft und eigentlich als Zeichen dient, dessen bezeichneter Gegenstand aber nicht als ein Ding an sich, sondern nur als ein Zustand des Dinges vorgestellt wird, insofern nämlich etwas anderes dadurch modificirt wird: z. B. das Adverb schnell, das Pronomen jeder, alle u. s. w. 3) Das an sich bezeichnende Wort ist weiter fünffach einzutheilen. Erstens: es ist allgemein und besonders. Das allgemeine Wort bezeichnet mehrere Gegenstände getrennt: nämlich etwas, was entweder von Seiten der bezeichneten Sache oder wenigstens nach der Weise des Vorstellens in mehreren Individuen sein kann, z. B. Thier. Das besondere Wort bezeichnet dagegen nur einen Gegenstand, z. B. Aristoteles. Zweitens: das absolute und das connotative Wort. Das absolute Wort bezeichnet etwas in der Weise einer Substanz, z. B. Wasser. Das connotative Wort bezeichnet ein Ding als in einem anderen dem Sein nach befindlich, z. B. roth; denn es bezeichnet das Rothsein, was nur in einem Dinge wirklich vorkommt, und ebenso das Wort Vater, welches die Vaterschaft in einem lebendigen Individuum bezeichnet. Drittens: das Wort der ersten und zweiten Begriffsbildung. Das Wort der ersten Begriffsbildung bezeichnet ein Ding nach dem Zustande, den es in sich selbst der Existenz nach hat, also in der realen Welt, z. B. Löwe als einzelner Löwe. Das Wort der zweiten Begriffsbildung bezeichnet ein Ding nach dem Zustande, der diesem Dinge erst vom Intellecte gegeben wird, z. B. Gattung, Art, Subject, Prädicat u. s. w. Viertens: das complexe und incomplexe Wort. Complex ist derjenige sprachliche Ausdruck, dessen Theile für sich schon etwas bezeichnen, z. B. weisser Mensch. Die Theile desselben sind immer verschiedenen Begriffen untergeordnet: daher ist ein blos sprachlich zusammengesetztes Wort, z. B. Gesetzgeber, logisch nicht complex, weil seine Theile nur Zeichen eines einzigen Begriffes sind. Incomplex ist das Wort, dessen sprachliche Theile für sich nicht bezeichnen.

sind, z. B. Mensch. 4) Alle übrigen Eintheilungen der Worte sind nur zufällige; denn sie folgen nicht aus dem Wesen des Wortes, insofern es von Natur zur Satzbildung bestimmt ist. Das Wort kann daher, insofern es Zeichen des Begriffes ist, nach der Verschiedenheit der Begriffe eingetheilt werden. Hier ist nur zu bemerken, dass es ausser den univoken und analogen Worten noch eine besondere Classe gibt, nämlich die äquivoken Worte. Ein äquivokes Wort ist dasjenige, welches die dadurch bezeichneten Gegenstände nicht als durch ein und denselben, sondern durch mehrere verschiedene Begriffe vorgestellt bezeichnet, z. B. das Wort Mast, welches einen Theil eines Schiffes und die Fütterung gewisser Thiere bezeichnet. Diese Äquivocation ist die Einheit des sprachlichen Lautes bei einer Vielheit der Bezeichnung. Dieselbe ist nur beim Worte und nicht beim Begriffe möglich; denn der Begriff ist die natürliche Ähnlichkeit oder das natürliche Bild des Gegenstandes im Gedachtsein, also immer eine Einheit, weil der Gegenstand als solcher irgend eine Einheit hat, während das Wort nur das willkürliche Zeichen des Begriffes und seines Gegenstandes ist. — Soweit ist das Wort als einfaches Element des Satzes, wofür es angelegt ist, im Allgemeinen betrachtet worden; in seiner besonderen Bedeutung als wirklicher und nothwendiger Satztheil ist es erst im dritten Capitel zu bestimmen.

Drittes Capitel.

Das Urtheil.

„Kant's mystische Fiction eines mysteriösen Apriori hat . . . zahllose Unklarheiten und Paralogismen veranlasst, an denen die Kantische und fast die gesammte nachkantische Philosophie krankt. Ein reinerer Anschluss an Aristoteles wäre heilsam."

Ueberweg, Logik § 71.

Die Thätigkeit des Intellects, wodurch er Begriffe mit einander verbindet oder von einander trennt, heisst Urtheilen im logischen Sinne. Auf die Untersuchung des Begriffes an sich folgt daher die Betrachtung des Urtheils. Das Urtheil ist zuerst an sich selbst zu betrachten, sodann zweitens ist das logische Zeichen desselben, nämlich der sprachliche Satz zu bestimmen. Weil sich das Urtheil im Satze am besten offenbart, so haben wir die Natur, die Arten und die Eigenschaften des Satzes zu erklären. Das dritte Capitel zerfällt daher in vier Paragraphen: 1. die Natur des Urtheils, 2. die Natur des Satzes, 3. die Arten des Satzes, 4. die Eigenschaften des Satzes.

§ 1. Die Natur des Urtheils.

1. Der menschliche Intellect ist so beschaffen, dass er aus der Anlage oder Möglichkeit des Erkennens in die Verwirklichung dieser Anlage übergeht und dann wirkliche Erkenntniss erlangt. Er besitzt also seine Vollkommenheit noch nicht sofort, sondern erwirbt sie erst allmählich. Ebenso erlangt der menschliche Intellect, wenn er sich bethätigt, nicht sofort bei dem ersten Wahrnehmen eine vollkommene Erkenntnis der Sache: zuerst nimmt er vielmehr nur etwas von der Sache wahr, nämlich die Wesenheit derselben, welche der erste und besondere Gegenstand des Intellects ist; und darauf erkennt er die Eigenschaften und Accidenzen sowie die Verhältnisse, welche die besonderen Umstände der Wesenheit von der Sache bilden. Hiernach muss der Intellect nothwendig einen Gegenstand der einfachen Wahrnehmung mit einem anderen verbinden und trennen. (Th. 1. 85. 5.) Die Thätigkeit des Intellects ist also nothwendig eine doppelte: durch

die eine erkennt er das, was das Ding ist; sie ist das Erkennen oder Einsehen des untheilbaren Wesens eines Dinges; durch die andere verbindet und trennt er die in der ersten Thätigkeit gewonnenen Begriffe. Diese zweite Thätigkeit nennen wir Urtheilen. In jeder dieser Erkenntnissthätigkeiten gibt es ein Erstes, was unter die Erfassung des Intellects fällt: nämlich das, was wir das Seiende nennen. Durch beide Thätigkeiten kann der Intellect gar nichts erkennen, wenn er das Seiende nicht zuvor erkannt hat. Von der Erkenntniss des Seienden hängt aber das Princip ab: das Sein und Nichtsein zugleich in derselben Beziehung ist unmöglich. Daher ist auch dieses Princip das Erste in der zweiten Thätigkeit des Intellects, insofern er Begriffe trennt und verbindet. (Th. in Arist. Met. 4 lect. 6; Q. de ver. a. 2 ad 3; 2. 2^{ae} 173. 2; opusc. 13; Quodlib. 5 a. 9; Met. 6 lect. ult.) Gegenstand der urtheilenden Thätigkeit sind also alle sogenannten complexen Wahrheiten, soweit dieselben für den Intellect wenigstens virtuell eine Zusammensetzung enthalten. Im Urtheilen liegt schon der Anfang zur letzten und vollkommensten Thätigkeit des Intellects, nämlich zum Schliessen, worin die Erfindung neuer Wahrheiten besteht. Betrachten wir das Urtheilen als Thätigkeit des Intellects subjectiv, so finden wir, dass sie in dem Mangel der Vollkommenheit des menschlichen Intellects begründet ist, insofern er nicht immer wirklich erkennend ist, sondern nur successiv sich bethätigt. Objectiv betrachtet ist das Urtheil als Verbindung und Trennung der Begriffe in der realen mehr oder weniger intensiven Unterschiedenheit der Gegenstände begründet, welche von den Begriffen geistig abgebildet werden. Allein die Zusammensetzung der intellectuellen Thätigkeit ist nicht dieselbe, wie die Zusammensetzung der realen Dinge: sie ist anders im Denken als im realen Sein. Der menschliche Intellect hat nämlich zu seinem besonderen Gegenstande die Wesenheit der körperlichen Dinge, welche sinnfällig sind und von der Einbildungskraft vorgestellt werden können. In den materiellen Dingen findet aber eine doppelte Seinszusammensetzung statt: erstens aus Wesensform und Stoff; dieser Zusammensetzung entspricht diejenige verbindende Thätigkeit des Intellects, wodurch das Allgemeine als ein Ganzes von seinem Theile ausgesagt wird. Denn die Gattung wird von dem gemeinsamen stofflichen Princip oder der materialen Ursache hergenommen, der Unterschied aber, der die Art erst vervollständigt, von der Form, das Besondere endlich von dem individuellen Stoffe. Die zweite Seinszusammensetzung entsteht aus dem Accidenz und seinem Subjecte; dieser realen Zusammensetzung entspricht diejenige Verbindung des Intellects, wonach ein Accidenz vom Subjecte ausgesagt wird, z. B. das Pferd ist schwarz. Diejenigen Dinge, die in einem realen materiellen Gegenstande vereinigt werden, sind selbst verschiedene Dinge. Die Verbindung, die der Intellect macht, ist dagegen nur ein Zeichen für die Identität der von ihm verbundenen Dinge. Der Intellect verbindet

nämlich nicht so, dass er sagt: das Pferd ist Schwärze; sondern er sagt, das Pferd ist schwarz, d. h. es ist etwas, was Schwärze besitzt. Das Subject, welches Pferd ist und die schwarze Farbe besitzt, ist aber ein und dasselbe. Ähnlich verhält es sich auch mit der Verbindung aus Wesensform und Stoff; denn Thier bezeichnet dasjenige, was sensitives Leben besitzt, das Pferdsein aber etwas, was die Natur des Pferdes hat: das Pferd bezeichnet beides; dieses bestimmte Pferd z. B. Bucephalus, bezeichnet endlich das, was die allgemeine Natur des Thieres und die besondere des Pferdes zusammen mit dem individuellen Stoffe besitzt. Wegen dieser Identität verbindet unser Intellect einen Begriff mit dem anderen. (Th. 1. 85. 5 ad 3.)

2. Das Urtheil selbst, als Verbindung oder Trennung zweier Begriffe, ist also in Bezug auf seine materiale Ursache, woraus es gebildet wird, nämlich aus den Begriffen, etwas Zusammengesetztes. Subjectiv betrachtet, als intellectuelle Thätigkeit, ist es eine einfache Thätigkeit. Der Intellect bildet den Begriff durch einfache Wahrnehmung; ebenso bildet er das Urtheil durch eine einfache That. Das Urtheil ist also eine einfache Qualität des Intellects, nämlich ein einfacher Begriff, der das Verhältniss des einen Begriffes zum anderen vorstellt. (Vgl. Th. 1. 58. 2; c. gent. 1, 55.) Dies ergibt sich klar, sobald wir den Vorgang der Urtheilsbildung näher untersuchen. Dazu wird dreierlei vorausgesetzt. Erstens ist die vorgängige Wahrnehmung der beiden Begriffe nothwendig, aus denen das Urtheil gebildet wird, und zwar muss jeder von beiden einzeln für sich vom Intellecte wahrgenommen sein; denn der Intellect kann unmöglich das beurtheilen, was er noch gar nicht erkannt hat. Bei jedem Urtheile wird entweder ein Begriff mit einem anderen verbunden oder von ihm getrennt: derjenige, dessen Identität oder Nichtidentität beurtheilt wird, heisst der Prädicatsbegriff; derjenige, nach welchem die Identität des Prädicatsbegriffes beurtheilt wird, heisst der Subjectsbegriff, weil er der zu Grunde liegende Begriff ist, von welchem der andere geistig ausgesagt wird. Subject und Prädicat müssen also wenigstens in der logischen Reihenfolge oder Denkordnung einzeln für sich durch einfache Wahrnehmung erkannt worden sein, ehe das Urtheil wirklich zu Stande kommt. Zweitens ist eine wirkliche Vergleichung der beiden Begriffe mit einander nothwendig, ehe die Identität derselben, die ja erst eine Folge der Verbindungsmöglichkeit ist, wirklich beurtheilt werden kann. Drittens muss auch die Einsicht oder klare Erkenntniss vom Resultat jener Vergleichung dem Urtheile selbst noch vorausgehen; d. h. auf die vergleichende Thätigkeit des Intellects muss noch die einfache Wahrnehmung folgen, dass die beiden Begriffe Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung besitzen. Bei dem wirklichen Urtheile selbst unterscheiden wir daher die urtheilende Thätigkeit des Intellects, die beiden Begriffe und den geistigen innerlichen Ausdruck jenes Urtheils als das letzte Resultat der urtheilenden

Thätigkeit. Ebenso wie der Intellect durch eine einfache Thätigkeit, nämlich durch das geistige Wahrnehmen oder Erkennen, den Begriff zu Stande bringt, so bringt er auch durch die urtheilende Thätigkeit aus zwei Begriffen auf einmal, also auch durch eine einfache Bethätigung, das Urtheil zuletzt ganz zu Stande. Die Thätigkeit ist nämlich das Werden ihres Resultates; das Werden wird aber nach dem aus ihm gewordenen Sein bemessen. Also muss das durch eine einzige Thätigkeit hervorgebrachte Resultat als Grenze dieser Thätigkeit ebenso eine einzige einfache Grenze sein: als solche ist also das Urtheil eine einfache geistige Qualität des Intellects. Das Urtheilen als besondere Thätigkeit des menschlichen Intellects besteht also in der Hervorbringung eines Begriffes aus zwei verschiedenen Begriffen, weil sie eine Einheit bilden: und dass sie eine Einheit im Gedachtsein erlangen, ist eben das Werk des Intellects.

3. Die Eintheilung der Urtheile muss hauptsächlich aus der Identitätsbestimmung der beiden Begriffe genommen werden, weil darin das Wesen des Urtheils liegt. 1) So oft der Intellect das Prädicat mit dem Subjecte vergleicht, erkennt er, weil er ja beide Begriffe schon vorher einzeln erkannt hat, entweder nur ihr gegenseitiges Verhalten als etwas Thatsächliches, oder er erkennt auch zugleich den Grund ihres gegenseitigen Verhaltens. Daher ist das Urtheil ein doppeltes. Erstens: das Urtheil bestimmt aus den Begriffen des Subjects und Prädicats das Identitätsverhältniss derselben, weil der Intellect nur erkannt hat, dass das Prädicat im Subjecte thatsächlich entweder enthalten oder nicht enthalten ist, ohne dass er den Grund des Enthaltenseins oder Nichtenthaltenseins aus dem Begriffe, der als Subject dient, erkennen kann, so dass er ihn anderswo suchen muss. Ein solches Urtheil ist z. B. dieses: Schnee ist weiss, Stickstoff ist weder magnetisch noch diamagnetisch. Diese Urtheile heissen synthetische, weil der Intellect sie aus Thatsachen bildet; ferner Urtheile a posteriori, weil sie erst aus der Beobachtung von thatsächlichen Wirkungen zu Stande kommen, deren Ursachen bei der einfachen Urtheilsbildung noch nicht erkannt sind. Zweitens: der Intellect bestimmt aus den Begriffen von Subject und Prädicat ihre Identität, weil er aus der Vergleichung beider schon sieht, ob das Prädicat im Subjecte enthalten ist: dabei kann das Prädicat sowohl Gattung oder Unterschied, als auch logische Eigenschaft des Subjectes sein. Ein solches Urtheil ist z. B. dieses: die menschliche Seele ist unausgedehnt; denn die Unausgedehntheit ist eine logische Eigenschaft, die mit dem Wesen der Seele, als dem ersten Lebensprincipe, nothwendig zusammenhängt. Diese Urtheile heissen analytische Urtheile, weil sie sich direct aus der Begriffsauflösung bewahrheiten lassen; ferner Urtheile a priori, weil sie aus der Erkenntniss und Vergleichung der Begriffe ohne Beobachtung anderer Thatsachen nothwendig folgen. Diese Eintheilung ist eine contradictorische; denn sie theilt

alle Urtheile nach der Identität der beiden Urtheilsbestandtheile ein, und diese Identität geht aus der Erkenntniss der Zusammengehörigkeit der beiden Begriffe so hervor, dass sie entweder den Grund der Zusammengehörigkeit einschliesst oder nicht einschliesst. Also kann es kein Mittleres zwischen beiden Gliedern geben. 2) Die Urtheile sind entweder unmittelbar und an sich bekannnt, wenn nämlich das Identitätsverhältniss sofort aus der Begriffsvergleichung erhellt, wie z. B. dass das Ganze grösser ist als sein Theil; oder sie sind erst durch eine fernere Thätigkeit des Intellects veranlasst, und somit nur mittelbar bekannt, nämlich aus der Vergleichung mit anderen Urtheilen. Diese letztere Eintheilung, welche mit der ersteren gar nichts zu thun hat, ist offenbar keine wesentliche Theilung der Urtheile, insofern sie blos Urtheile sind.

§ 2. Die Natur des Satzes.

1. Das sprachliche Zeichen für den durch intellectuelle Wahrnehmung gebildeten Begriff ist das Wort. Das sprachliche Zeichen für eine Begriffszusammensetzung nennen wir Rede: ein sprachliches Lautzeichen, das als ein Ganzes aus Theilen besteht, die einzeln genommen Begriffszeichen sind. (Vgl. Th. Periherm. 1 lect. 6.) Die Rede ist zunächst doppelt: die vollkommene und unvollkommene, je nachdem sie einen vollkommenen oder unvollkommenen Sinn in der Seele des Hörers erzeugt. Der vollkommene Sinn oder Inhalt macht aber, dass der Intellect des Hörers nicht weiter sucht; während die unvollkommene Rede gerade die intellectuelle Thätigkeit des Hörers, an den sie gerichtet ist, nicht zur Vollendung kommen lässt, z. B. der unvollkommene Ausdruck: si tacuisses. Die vollkommene Rede hat fünf Arten: Aussage, Bitte, Befehl, Frage, Ausrufung. Von diesen fünf Arten besitzt nur die Aussage Wahrheit und Falschheit, weil sie allein den Begriff des Intellects, in welchem das Wahre und Falsche ist, absolut bezeichnet. Weil aber der Intellect die Wahrheit der Dinge nicht nur in sich aufnimmt, sondern auch befähigt ist, auf Grund seiner Begriffe eine Ordnung herzustellen und andere zu leiten, darum muss es auch solche Arten der Rede geben, durch welche die vom Intellecte ausgehende Anordnung bezeichnet wird. Ein Mensch wird aber vom Intellecte eines anderen Menschen zu drei Dingen angeleitet: erstens um mit seinem Verstande aufzumerken, und dazu dient die Ausrufung; zweitens um selbst mit seiner Stimme zu antworten, und dazu dient die Frage, worauf der Ausdruck des Zweifels zurückgeführt werden kann; drittens um ein Werk zu verrichten, und darauf bezieht sich der Befehl bezüglich eines Untergebenen und die Bitte bezüglich eines Höheren, worauf auch der Wunsch zurückzuführen ist, weil der Mensch bezüglich eines Höheren nur durch den Ausdruck seines Verlangens eine bewegende Kraft besitzt. Weil die vier letzten Arten der Rede den Begriff des Intellects, in

welchem Wahrheit und Falschheit ist, nicht selbst bezeichnen, sondern nur eine gewisse Anordnung, die auf den Begriff des Intellects erfolgt, darum kommt Wahrheit und Falschheit nur in der Aussage vor; denn sie bezeichnet dasjenige, was der Intellect von den Dingen erfasst. Daher sind auch alle Redeweisen, worin Wahrheit und Falschheit sich findet, unter der Aussage enthalten. Deshalb stellt Aristoteles als beschreibende Definition von der Aussage diese auf: eine Rede wird dadurch zur Aussage, dass sie das Wahre und Falsche anzeigt. (Periherm. 1. c. 4. Th. ib. lect. 7.)

2. Urtheil und Aussage sind aber zu unterscheiden. Das Urtheil ist die innerliche geistige Aussage mit Bezug auf die Zustimmung oder Nichtzustimmung des Denkenden. Es bezieht sich also direct auf diese Zustimmung des Intellects. Allein bei der Aussage kommt diese Zustimmung erst als etwas Späteres hinzu: das Urtheil geht also der Aussage voraus und macht dennoch in letzter Instanz die Aussage erst vollkommen. (Vgl. Th. 2. 2^{ae} 173. 2; Q. de ver. q. 12 a. 7.) Die Vollkommenheit des Intellects besteht in der Wahrheit als dem Erkannten. Formal genommen, nämlich als das Erkannte in seinem Sein, das ihm in dem erkennenden Intellecte zukommt, findet sich die Wahrheit nur in der urtheilenden Thätigkeit des Intellects, noch nicht in der einfachen Wahrnehmung. (Th. 1. 16. 2.) Die Aussage ist aber eine Rede, deren nothwendige Eigenschaft es ist, dass sie als sprachliches Zeichen für das Urtheil dienen kann. Das Urtheil als solches ist aber der letzte endgültige Entscheid über die Gleichförmigkeit des Intellects mit der von ihm erkannten Sache. Daher bleibt der Intellect bei dieser Erkenntniss des realen Seins stehen und ruht von seiner Thätigkeit. Daher nöthigt aber auch das Urtheil den Intellect zur Zustimmung. Die Aussage ist also die vollkommene Rede, welche den complexen Gegenstand ausdrückt, über welchen ein logisches Urtheil gefällt werden kann: also bezeichnet die Aussage das Wahre und Falsche. Das Zeichen der Verbindung von Prädicat und Subject, die Copula, bedeutet im Urtheil immer, dass es wirklich so ist, denn es bezeichnet das Identitätsverhältniss der beiden Begriffe. In der Aussage dagegen ist das nicht immer nothwendig der Fall. Die Verbindung und Trennung der logischen Zeichen für die Begriffe in der Aussage ist daher noch nicht an sich so beschaffen, dass sie die logische Wahrheit im formalen Sinne ganz enthält; dies ist vielmehr erst in der Verbindung und Trennung des logischen Urtheils der Fall. (Th. 1. 16. 2; Periherm. 1 lect. 3.) Urtheil und Aussage brauchen aber deshalb nicht der Zeit nach verschieden zu sein. Ebensowenig braucht deshalb die Wahrheit des Urtheils eine reflexe Thätigkeit des Intellects zu sein. (Cajetanus 1. 16. 2. Vgl. Joh. a. S. Thoma, Log. I lib. 2 c. 6; vol. 1. p. 16 und 128.)

§ 3. Die Arten des Satzes.

1. Die aussagende Redeweise, die wir kurzweg den Satz nennen wollen, wird zunächst auf Grund ihrer wesentlichen Bestandtheile in den kategorischen und den hypothetischen Satz eingetheilt. Kategorisch ist derjenige Satz, der aus Subject, Copula und Prädicat wie aus seinen Hauptbestandtheilen gebildet wird. Subject heisst das, von dem etwas, nämlich das Prädicat, gesagt wird. Prädicat heisst das, was von etwas anderem ausgesagt wird. Die Copula zeigt das Identitätsverhältniss zwischen beiden an und muss immer ein Zeitwort sein, weil nur das Zeitwort den Seinsbegriff anzeigt, den die Identität als Seinseinheit erfordert. (Vgl. Arist. Periherm. 1. c. 4.) Ein solcher Satz, z. B. der Raum ist endlich, enthält die einfachste Satzbildung oder Zusammensetzung, weil er aus Elementen besteht, die nicht fehlen können. Er heisst darum auch ein einfacher Satz. Ein hypothetischer oder zusammengesetzter Satz ist dagegen derjenige, welcher aus zwei kategorischen oder einfachen Sätzen wie aus seinen Hauptbestandtheilen besteht. Ein solcher ist z. B. der Satz: wenn ein Körper sich bewegt, so muss er die Bewegung empfangen haben. Der Unterschied zwischen beiden Satzarten liegt im Verbindungszeichen und in den Verbindungsgliedern. Der einfache Satz hat eine Copula, die ein Zeitwort ist; der zusammengesetzte wird durch grammatische Partikeln „und" „wenn" u. s. w. geeint. Der einfache Satz vereinigt die Worte; der zusammengesetzte vereinigt nicht direct die Worte, sondern die einfachen Sätze. (Vgl. Joh. a S. Th. Log. I q. 5; vol. 1 p. 133.)

2. Der einfache Satz kann weiter nach verschiedenen Gesichtspuncten betrachtet werden, woraus sich verschiedene Eintheilungen ergeben. Zuerst betrachten wir den Satz von Seiten des Subjects, zweitens von Seiten der Copula. Weil aber die Copula immer direct zum Prädicat gehört, — denn sie verbindet oder trennt das Prädicat als solches in Bezug auf das Subject, so schliesst die Betrachtung der Copula die Beziehungen des Prädicates ein: also erschöpft die Betrachtung des Satzes nach Subject und Copula die nothwendigen Gesichtspuncte für die Eintheilung des Satzes. In Bezug auf das Subject muss der Satz nach der Ausdehnung des Subjectes eingetheilt werden. Das Subject des Satzes hat seinen Namen davon, dass es dem Prädicate subjicirt oder unterworfen ist, so wie das weniger Allgemeine, z. B. die Art, dem Allgemeineren, z. B. der Gattung, unterworfen ist; denn wenn etwas von dem Subjecte ausgesagt werden soll, so muss offenbar das, was ausgesagt wird, in etwas mit dem Subjecte übereinkommen, ohne in jeder Hinsicht oder seinem ganzen Inhalte nach mit ihm übereinzustimmen. Daher ist der Umfang des Subjects als eines logischen Zeichens in der natürlichen Satzbildung geringer als der des Prädicats. Der Umfang des Subjects kann aber selbst ein verschiedener sein.

und darnach bestimmt sich die Ausdehnung des ganzen Satzes in seiner Wahrheit auf einzelne Fälle. Diese Ausdehnung des Satzes wird auch in übertragenem Sinne seine Quantität genannt. Hiernach ist der Satz vierfach: nach dem Umfange des Subjects, welches entweder ein allgemeines oder particuläres oder einzelnes Wort ist. Allgemein ist der Satz, worin das Subject irgend ein logisches Zeichen der Allgemeinheit besitzt, z. B. die Pronomina jeder, keiner u. s. w. Particulär ist der Satz, worin das Subject mit einem particulären Zeichen behaftet ist, z. B. mit dem Worte irgendein, eins von beiden u. s. w. Indefinirt oder unbegrenzt ist der Satz, worin das Subject ein allgemeines Wort ist und mit keinem logischen Zeichen behaftet ist, z. B. der Mensch lernt. Einzeln ist der Satz, worin das Subject ein einzelnes Wort oder ein allgemeines, aber mit dem Zeichen des Einzelnen behaftetes Wort ist: z. B. dieser Mensch lernt. Diese Eintheilung trifft aber nicht das Wesen des Satzes; denn sie wird nicht aus dem Identitätsverhältnisse von Subject und Prädicat genommen, sondern nur aus dem Umfange des Subjects, setzt also die Bildung des Satzes als fertig voraus: es ist daher nur eine accidentelle Eintheilung.

3. Die Seinsform des Satzes in der Linie des Gedachtseins oder seine Form, die ihn erst zum Satze macht, ist die Verbindung oder der Zusammenhang zwischen Subject und Prädicat: diese Form ist angezeigt durch die Copula. Dieses Identitätsverhältniss zwischen Subject und Prädicat kann aber ein doppeltes sein: die Identität kann entweder behauptet oder verneint werden. Ein Drittes ist nicht möglich, weil der Satz als Ausdruck des Urtheils eben das Identitätsverhältniss beurtheilen muss. Daher zerfällt der einfache Satz von Seiten seiner Form in bejahende und verneinende Sätze. Diese Eintheilung ist eine dem Satze selbst wesentlich zukommende univoke Eintheilung, denn sie theilt die Gattung Satz in ihre specifischen Arten ein. Das Prädicat ist nämlich der formale Bestandtheil des Satzes. Die Copula bezieht sich immer auf das Prädicat, denn sie beschreibt das Identitätsverhältniss des Prädicates mit dem ihm unterworfenen Subjecte. Sofern also die Copula eine wesentlich verschiedene ist, wird auch das Prädicat unterschieden. Und das ist der Fall in der Bejahung und Verneinung, denn die Verneinung afficirt immer die Copula selbst und dadurch das Prädicat. Eine verneinende Partikel vor der Copula macht nämlich, dass das Identitätsverhältniss selbst verneint wird. (Vgl. Th. Periherm. 1. lect. 10.) Die Verneinung vor dem Prädicate betrifft dagegen die Copula nicht und macht deshalb nur das Prädicat zu einem negativen Worte, während die Identität dieses Prädicates fortbehauptet wird. Der Satz: die menschliche Seele ist nicht ein Geist, ist verneinend; denn das „nicht" gehört hier zur Copula. Der Satz: die menschliche Seele ist ein Nicht-Geist, ist dagegen bejahend. Bejahung und Verneinung haben aber beide in gleicher

Weise das Wesen des Satzes, was in der Bezeichnung des logisch Wahren und Falschen besteht: also ist diese Eintheilung keine andere, sondern eine solche, worin der Gattungsbegriff Satz in ganz derselben Bedeutung von beiden Theilen, nämlich von der Bejahung und Verneinung ausgesagt wird.

4. Die Copula, welche das Verhältniss des Prädicates zum Subjecte angibt, kann endlich dieses Verhältniss in doppelter Weise ausdrücken: entweder einfach und absolut; oder mit einer Modification, welche den Grund angibt, wie das Prädicat sich zum Subjecte verhält. Daher zerfällt der Satz nach dieser wesentlichen Eintheilung in den absoluten und modalen. Der absolute Satz, z. B. Glas ist zerbrechlich, drückt nur das Identitätsverhältniss absolut aus. Der modale Satz dagegen, z. B. Aristoteles irrt möglicher Weise, drückt nicht nur die Identität des Irrens mit dem Subjecte, Aristoteles, aus, sondern zugleich die Weise dieser Identität. Das Subject wird aber erst vom Prädicate bestimmt, und nicht umgekehrt. Dies kann aber auf vierfache Weise geschehen. Erstens: das Prädicat kann dem Subjecte von selbst zukommen, z. B. der Mensch ist ein thierisches Wesen. Ein solcher Satz hat ein nothwendiges Identitätsverhältniss oder, wie man sagt, ein nothwendiges Material. Zweitens: Das Prädicat kann aus sich, seinem Begriffe nach, den Subjectsbegriff ausschliessen: z. B. der Mensch ist ein Vogel. Ein solcher Satz hat ein unmögliches Identitätsverhältniss. Drittens: das Prädicat kann sich so zum Subjecte verhalten, dass es dem Subjecte zwar wirklich zukommt, aber nicht nothwendig, sondern so, dass es ihm auch nicht zukommen könnte, z. B. der Mensch ist gelehrt. Ein solcher Satz hat ein contingentes Material. Endlich viertens: das Prädicat kann dem Subjecte zwar zukommen, kommt ihm aber thatsächlich nicht zu, z. B. der Mensch ist vollkommen glücklich. Ein solcher Satz hat ein mögliches Material. Damit aber ein Satz wirklich modal erscheint, muss eine dieser vier Weisen des Identitätsverhältnisses ausgesagt werden; und das Zeitwort, welches das Identitätsverhältniss ausdrückt, muss als Subject dienen, so dass die Weise selbst Prädicat wird: z. B. es ist möglich, dass Socrates lügt. (Vgl. Th. opusc. 40.)

5. Eine letzte Eintheilung des Satzes, die sein Wesen nicht betrifft, also nur zufällig ist, wird von etwas hergenommen, was der Aussage als Zeichen des Urtheils nothwendig folgt, nämlich aus ihrer Bezeichnung der Wahrheit, die sich formal nur im Urtheile findet. Diese Eintheilung wird also nur aus einer Qualität des Satzes abgeleitet. Wahr heisst der Satz, wenn er ein wahres Urtheil ausdrückt; falsch heisst der Satz, wenn er ein falsches Urtheil ausdrückt. Hiernach gibt es vier Verschiedenheiten: 1) Die wahre Bejahung drückt das, was in Wirklichkeit ist, so aus, wie es in Wirklichkeit ist. 2) Die wahre Verneinung drückt das, was in der Wirklichkeit nicht ist, als etwas

ichtwirkliches aus. 3) Die falsche Bejahung drückt das, was in der 'irklichkeit nicht ist, als ein Seiendes aus. 4) Die falsche Verneinung rückt das, was in der Wirklichkeit ist, als ein Nichtseiendes aus. 'h. Periherm. 1 lect. 9.)

6. Bis jetzt sind nur die einfachen Sätze betrachtet worden. Die zusammengesetzten Sätze (S. 168) sind fünffacher Art. 1) Der copulative Satz ist derjenige, welcher entweder mehrere Subjecte oder mehrere Prädicate hat, die durch Verbindungspartikeln, z. B. und, zusammenhängen. Er wird in ebensoviele einfache Sätze aufgelöst, als er Subjecte der Prädicate hat. Jedes seiner Glieder muss wahr sein, damit der copulative Satz selbst wahr ist. Ist aber eines der Glieder, d. h. einer der einfachen Sätze falsch, so wird kraft der Verbindung der ganze copulative Satz als solcher falsch. 2) Der disjunctive Satz ist derjenige, der aus mehreren einfachen Sätzen besteht, die durch die Partikel „oder" verbunden sind. Damit er wahr sei, genügt es, dass einer der mehreren Theile wahr ist. 3) Der Bedingungssatz ist ein Satz, der keine absolute Wahrheit enthält, sondern nur bezeichnet, dass etwas unter einer Voraussetzung wahr sei: er besteht also aus einfachen Sätzen, die durch eine Bedingungspartikel verbunden sind. Seine Wahrheit hängt einzig von der Verbindung zwischen der Bedingung und dem Bedingten ab. Es gelten hier folgende Regeln. Erstens muss das Bedingte bejaht werden, wenn die Bedingung bejaht ist, aber nicht umgekehrt; denn in der logischen Ordnung ist die Bedingung die nothwendige Ursache für das Bedingte, aber nicht umgekehrt. Zweitens muss die Bedingung verneint werden, wenn das Bedingte verneint ist, aber nicht umgekehrt; denn das Bedingte ist gleichsam die nothwendige Wirkung der Bedingung. (Vgl. opusc. 48 c. 14, op. Th. Aquinatis.) Diese drei Arten von zusammengesetzten Sätzen haben jeder zwei einfache Sätze zu ihren Hauptbestandtheilen. Der zusammengesetzte Satz ist daher durch sie in seine Hauptarten eingetheilt. Der Causalsatz und der Relativsatz lassen sich auf den copulativen, der adversative Satz lässt sich auf den disjunctiven zurückführen.

7. Es gibt Sätze, die wirklich einfach sind und nur scheinbar eine Zusammensetzung enthalten; z. B. wenn dem einfachen Subjecte oder Prädicate ein anderer Satz beigefügt wird: das ändert aber an der Natur des ganzen Satzes als solchen nichts. Ebenso kann ein einfacher Satz eine verborgene Zusammensetzung enthalten, wenn nämlich das Subject oder Prädicat durch ein solches Zeichen näher bestimmt ist, so dass darin ein anderer Satz nothwendig enthalten ist. Ein solcher Satz bedarf dann einer Erklärung: allein an sich und vor dieser Auflösung ist er als ein einfacher zu betrachten.

§ 4. Die Eigenschaften des Satzes.

1. Die Eigenschaften des Satzes, die aus seinem Wesen folgen, sind doppelt. Einige folgen nämlich den Theilen des Satzes, andere dem Ganzen, welches aus diesen Theilen besteht. Die Eigenschaften der Satztheile, die ihnen nur insofern zukommen, als sie Worte im Satze sind, heissen suppositio, ampliatio, restrictio, alienatio, appellatio: wir wählen die Namen Bedeutung, Erweiterung, Einschränkung, Uebertragung, Benennung. Die Eigenschaften des Satzes, die ihm zukommen insofern er ein Ganzes ist, heissen oppositio, conversio, aequipollentia Gegensatz, Umwandlung, Gleichwerthigkeit.

2. (I) Die Eigenschaften der Satztheile sind Eigenschaften der Worte, insofern sie logische Zeichen für den Ausdruck des Urtheils sind, kommen also den Worten noch nicht zu, insofern sie nur Zeichen des Begriffes sind. Die erste ist die Bedeutung. Darunter versteht man den Gebrauch eines Wortes für irgend etwas, wovon er sich bewahrheitet. 1) Zwischen der Bedeutung eines Wortes im Satze und der blossen Bezeichnung, wozu ein Wort dient, besteht aber folgender Unterschied. Die Bezeichnung, wozu ein Wort dient, ist nämlich nur die Stellvertretung eines Wortes für die bezeichnete Sache selbst. Insofern diese Substitution oder Stellvertretung eine Sache dem erkennenden Intellecte nur vergegenwärtigt, wenn wir z. B. ein bestimmtes Wort aussprechen hören, nennen wir sie eine Bezeichnung. Nachdem aber der Intellect die Bezeichnung in sich aufgenommen hat, wendet er das Wort innerhalb des Satzes auf verschiedene Weise an, in Bezug auf die Copula und den anderen der beiden Satztheile: und so substituirt er es für dasjenige, worauf es anzuwenden ist. In dem Satze „der Mensch ist sterblich" vergegenwärtigt uns das Wort der Mensch nicht blos die menschliche Natur, sondern wir substituiren es für dasjenige, wovon das andere Wort „sterblich" vermöge der Copula „ist" anzuwenden ist. Die Bedeutung eines Wortes in diesem Sinne ist also das rein passive Gebrauchtwerden dieses Wortes, insofern der Intellect es im Satze mit bestimmter Beziehung auf eine Copula an die Stelle einer Sache setzt oder die Stelle einer Sache vertreten lässt: und zwar muss das Wort die Stelle desjenigen vertreten, wodurch diese Anwendung des Wortes, nicht aber des ganzen Satzes, wahr gemacht wird. Die Bedeutung kommt also dem Worte nur innerhalb des Satzes zu, und zwar sowohl dem Substantivum wie dem Adjectivum. 2) Die Bedeutung bezieht sich auf dreierlei und wird daher dreifach eingetheilt: erstlich hat sie eine Beziehung auf die bezeichnete Sache, deren Stelle das Wort im Satze vermöge der ihm beigelegten Bedeutung vertritt; zweitens auf das Zeitwort, worauf hin die Bedeutung erfolgt; drittens auf die Zeichen, wodurch die Bedeutung modificirt wird. 1. Bezüglich der bezeichneten Sache ist die Bedeutung zweifach, eine eigentliche und eine

›igentliche. Die erstere ist der Gebrauch eines Wortes für das, was **eigent**lich bezeichnet, z. B. der Löwe brüllt. Die zweite ist der **brauch** eines Wortes für das, was es im übertragenen Sinne bezeichnet, **B. der** Soldat ist ein Löwe im Kriege: in diesem Satze wird nämlich ɜ **Wort** Löwe für einen Soldaten mit dem Nebengedanken eines wahren **wen** gebraucht. Die eigentliche Bedeutung zerfällt weiter in die ıteriale, einfache und persönliche. Die materiale Bedeutung ist der ›brauch eines Wortes für sich selbst, nämlich für dieses Lautzeichen: **vergegenwärtigt** dann nur sich selbst, ohne dass es als logisches ›ichen dient: z. B. Mensch ist ein Wort: hier wird das Wort Mensch ɔht für die sonst damit bezeichnete Wesenheit gebraucht. Die ein-ɔhe Bedeutung ist der Gebrauch eines Wortes für dasjenige, was ımit zuerst und unmittelbar bezeichnet ist. Die persönliche Bedeutung ıdlich ist der Gebrauch eines Wortes für die Individuen, die damit ıf materiale Weise und nur mittelbar bezeichnet werden: z. B. jeder ɛnsch ist ein Thier. 2. In Hinsicht auf die Copula ist die persönliche edeutung eine wesentliche und eine accidentelle. Die wesentliche oder atürliche Bedeutung ist der Gebrauch eines Wortes für alles dasjenige, em das Prädicat innerlich und wesentlich zukommt. Z. B. der Mensch ɜt ein Thier: in diesem Satze sieht die Copula „ist" von jeder Zeit-›estimmung ab. Die accidentale Bedeutung ist der Gebrauch eines Vortes für diejenigen Individuen allein, denen das Prädicat nach dem ɜedürfnisse der Copula zukommt, also nur zufällig, z. B. der Mensch st gelehrt. 3. In Hinsicht auf das die Bedeutung modificirende Zeichen st die Bedeutung selbst erstens eine allgemeine und besondere und ɜweitens eine bestimmte und confuse. Die allgemeine Bedeutung ist ler Gebrauch eines allgemeinen Wortes für die unter ihm enthaltenen ɔezeichneten Gegenstände. Die besondere Bedeutung ist der Gebrauch eines einzelnen Wortes für eine einzelne Sache. Die determinirte oder bestimmte Bedeutung ist der Gebrauch eines allgemeinen indefiniten Wortes oder eines solchen, das ein particuläres Zeichen mit sich führt, z. B. der Mensch denkt, irgend ein Mensch denkt. Die confuse Bedeutung ist undeterminirt, z. B. jeder Mensch spricht, nur der Mensch spricht. (Vgl. Joh. a. S. Thoma, Log. P. 1. lib. 2. cap. 11. 12.)

3. Erweiterung ist die Ausdehnung eines Wortes von einer engeren auf eine weitere Bedeutung; z. B. der Mensch kann sprechen, in welchem Satze das Wort Mensch auf alle zukünftigen und möglichen Menschen ausgedehnt wird. Einschränkung ist die Anwendung eines Wortes auf einen Theil des Umfanges seiner Bezeichnung; z. B. ein leichtgläubiger Fürst ist grausam: hier wird das Wort Fürst durch den Zusatz „leichtgläubig" nur auf einige und nicht auf alle Fürsten angewendet. Ein Wort kann aber auf doppelte Weise erweitert und eingeschränkt werden: einmal in Hinsicht auf eine Vielheit von Individuen, und zweitens in Hinsicht auf eine Vielheit von Zeiten. In erster Hinsicht ist nur ein

allgemeines Wort der Erweiterung und Einschränkung fähig, in zweiter Hinsicht ist auch ein einzelnes oder singuläres Wort derselben fähig. Die Uebertragung ist die Anwendung eines Wortes in uneigentlicher, statt in seiner eigentlichen Bedeutung, wegen eines anderen hinzukommenden Zeichens; z. B. Gerechtigkeit ist das Salz des Lebens.

4. Die Benennung ist die Anwendung dessen, was durch ein Wort formal bezeichnet ist, auf das, was durch ein anderes Wort formal bezeichnet wird. In dem Satze: Leibnitz ist ein grosser Philosoph kommt der Ausdruck „ein grosser" dem Subjecte Leibnitz nicht absolut zu, sondern nur, insofern er Philosoph ist. Die Benennung bewirkt also, dass das benennende Wort dem Subjecte nicht absolut zukommt, sondern nur um dessen willen, was dadurch benannt wird. Die Benennung ist eine doppelte: die reale Benennung betrifft reale Seinsformen: z. B. Cimabue war ein grosser Maler; die Benennung des Verstandes geschieht dagegen vermittelst eines Begriffes: z. B. der Mensch ist eine specifische Art.

5. (II) Die Eigenschaften des Satzes, insofern er ein Ganzes ist, kommen einem Satze nur in seinem Verhältnisse zu einem anderen Satze zu; daher erfordern sie auch, dass diese Sätze nicht absolut verschieden sind, sondern aus denselben Worten bestehen, weil sonst gar kein Verhältniss zwischen ihnen statt finden könnte. Die erste dieser drei Eigenschaften ist der Gegensatz. 1) Gegensatz ist die Bejahung und Verneinung ein und desselben Gegenstandes. Damit ein solcher Gegensatz zwischen zwei Sätzen stattfindet, sind drei Bedingungen nöthig. Erstens: diese Sätze müssen aus denselben Theilen bestehen; es darf also nicht etwas, wodurch das Subject oder Prädicat verändert werden könnte, in einem der beiden Sätze vorkommen und im anderen fehlen. Zweitens: in beiden Sätzen müssen die Worte auf gleiche Weise angewendet werden: es muss also ihre Bedeutung innerhalb derselben Gattung bleiben; es muss dieselbe Erweiterung, Einschränkung und Benennung beibehalten werden, weil das alles gleichsam zur Identität des Satzmaterials gehört. 2) Der Gegensatz ist ein dreifacher. Der contradictorische Gegensatz ist formal der Widerspruch bezüglich der Wahrheit und Falschheit, so dass zwei contradictorische Sätze niemals zugleich wahr oder falsch sein können. Bezüglich des Satzmaterials sind contradictorische Sätze ein allgemeiner und ein particulärer Satz, von denen der eine bejaht und der andere verneint wird; oder zwei Sätze mit singulärem Subject, von denen der eine bejaht und der andere verneint wird. Beispiele solcher Sätze sind folgende: jeder Mensch ist sterblich, irgend ein Mensch ist nicht sterblich; Plato philosophirt, Plato philosophirt nicht. Der conträre Gegensatz ist formal der Widerspruch zweier Sätze bezüglich der Wahrheit, aber nicht bezüglich der Falschheit; so dass zwei conträre Sätze niemals zugleich wahr, wohl aber zugleich falsch sein können. Bezüglich des Satzmaterials sind

nämlich conträre Sätze ein bejahender allgemeiner und ein verneinender allgemeiner Satz, natürlich von gleichem Prädicate und Subjecte; z. B. jeder Mensch ist sterblich, kein Mensch ist sterblich. Der subconträre Gegensatz ist formal der Widerspruch zweier Sätze bezüglich der Falschheit, so dass sie zugleich wahr, aber niemals zugleich falsch sein können. Bezüglich des Satzmaterials sind subconträr ein particulärer bejahender und particulärer verneinender Satz mit gleichem Subjecte und Prädicate; z. B. irgend ein Mensch ist sterblich, irgend ein Mensch ist nicht sterblich. Der Unterschied zweier Sätze in der Ausdehnung ohne Verschiedenheit der Form, also der Unterschied zwischen zwei bejahenden oder zwei verneinenden Sätzen, von denen der eine allgemein und der andere particulär ist, kann Mangels der Formverschiedenheit kein eigentlicher Gegensatz sein, sondern ist erst eine Folge des Gegensatzes anderer Sätze: er heisst Subalternation.

6. Die zweite Eigenschaft der Sätze ist ihre Gleichwerthigkeit. Es ist die Gleicheit der Bedeutung und des Sinnes zweier Sätze, die aus der Gleichwerthigkeit ihrer Zeichen entsteht. Durch Hinzufügung einer Verneinungspartikel wird jeder Satz seinem Gegensatze gleichwerthig. 1) Wird einem contradictorischen Satze die Verneinung vorgesetzt, so wird er seinem contradictorischen Gegensatze gleichwerthig; z. B. nicht irgend ein Mensch ist sterblich, kein Mensch ist sterblich. 2) Wird einem conträren Satze die Verneinung nachgesetzt, so wird er seinem conträren Gegensatze gleichwerthig; z. B. kein Mensch ist sterblich, kein Mensch ist nicht sterblich oder jeder Mensch ist sterblich. 3) Wird einem von zwei subalternen Sätzen die Verneinung vorgesetzt und nachgesetzt, so wird er dem anderen subalternen Satze gleichwerthig; z. B. irgend ein Mensch ist sterblich, nicht irgend ein Mensch ist nicht sterblich oder jeder Mensch ist sterblich. Die subconträren Sätze lassen, wegen der Natur ihres Gegensatzes, keine Gleichwerthigkeit zu.

7. Die dritte Eigenschaft der Sätze ist ihre Umkehrung. Es ist die Vertauschung von Subject und Prädicat mit Beibehaltung der Wahrheit und des Identitätsverhältnisses. Die Berechtigung zur Umkehrung liegt im Wesen des Satzes. Er ist das sprachliche Zeichen für das logische Urtheil. In jedem Satze wird die Identität zwischen Subject und Prädicat entweder bejaht oder verneint. So lange also diese Identität richtig bezeichnet wird, kann es auf die Zeichen, insofern sie nur material zur Bezeichnung dienen, nicht ankommen; denn ein und dasselbe Ding kann durch verschiedene Zeichen bezeichnet werden. Diese Umkehr ist dreifach. Erstens: die einfache Umkehr oder Vertauschung ist diejenige, wobei Prädicat und Subject mit einander vertauscht werden, so dass das Wort, welches früher Subject im Satze war, Prädicat wird, und dasjenige, welches Prädicat war, Subject wird, mit Beibehaltung der Quantität: z. B. kein Mensch ist ein Stein, kein Stein ist

ein Mensch. Zweitens: die zufällige Umkehr ist die Verwandlung des Prädicats in das Subject mit veränderter Quantität; z. B. jeder Mensch ist ein Thier, irgend ein Thier ist der Mensch. Drittens: die Umkehr durch Entgegenstellung ist die Verwandlung des Prädicats in das Subject mit Verwandlung der bestimmten Worte in unbestimmte, z. B. jeder Mensch ist sterblich, jedes nicht Sterbliche ist nicht Mensch. — Diese Eigenschaften der Sätze sind als solche noch keine Ableitung eines Urtheils aus einem anderen, sondern einfache Eigenschaften, die wir allerdings erst durch Folgerungen prüfen. Die Regeln im Einzelnen auszuführen, ist Sache der besonderen Darstellungen der Logik. (Vgl. Joh. a. S. Thoma, Log. I Q. 7. Bannez, Instit. minor. dial. l. 4.)

Viertes Capitel.

Die Folgerung.

„Impossibile est speculari absque inductione. Et hoc quidem in rebus sensibilibus est magis manifestum, quia in eis per experientiam, quam habemus circa singularia sensibilia, accipimus notitiam universalem."

Thomas Aquinas, Anal. post. lect. 30.

„L'invention du syllogisme est une des plus belles et des plus considérables de l'esprit humain: c'est une espèce de mathématique universelle dont l'importance n'est pas assez connue, et l'on peut dire qu'un art d'infallibilité y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse bien s'en servir; — rien ne serait plus important que l'art d'argumenter en forme, selon la vraie logique."

Leibnitz, Nouv. Ess. IV. 17. §. 4.

„Dass die Erweiterung der mathematischen Erkenntnisse und ihre Gewissheit sich auf den Syllogismus gründe, ist kein leerer Schein."

Ueberweg, Log. §. 101.

Die dritte und letzte Thätigkeit des menschlichen Intellects ist das Folgern, wodurch er von der Erkenntniss einer Wahrheit zur Erkenntniss einer neuen fortschreitet. Die aus dieser Thätigkeit entstehende Folgerung fällt unter den logischen Gesichtspunct, insofern die logische Wissenschaft das Gedankending betrachtet, und insofern durch jene Thätigkeit die Wahrheit erst vollkommen erkannt wird. Die Folgerung ist deshalb zuerst an sich und zweitens in Bezug auf die Wahrheit, welche dadurch zur vollkommenen Erkenntniss kommt, zu untersuchen. In erster Hinsicht müssen die Natur, die Arten und die Eigenschaften der Folgerung bestimmt werden. Ihre Arten sind aber der Schluss und die Induction. In zweiter Hinsicht ist das aus der Folgerung entspringende Wissen und die Anordnung der zu erkennenden Wahrheiten, nämlich die Methode, zu behandeln. Daher zerfällt das letzte Capitel in sechs Paragraphen: 1. die Natur der Folgerung, 2. der Schluss, 3. die Induction, 4. die Eigenschaften der Folgerung, 5. das Wissen, 6. die Methode.

§ 1. Die Natur der Folgerung.

1. Die eigenthümliche Vollkommenheit der geistigen Wesen besteht in der Erkenntniss der Wahrheit; denn dadurch werden sie in gewisser Sinne alles, ohne aufzuhören das zu sein, was sie sind. (II, 199.) Die wirkliche Erkenntniss ist daher die Vollendung und die vollkommenste Bethätigung der Natur solcher Wesen. Diese eigenthümliche Vollkommenheit des geistigen Lebens lässt selbst wieder Graduunterschiede zu. Die höhere geistige Substanz, die wir den reinen Geist genannt haben, erlangt die Erkenntniss der Wahrheit sofort, ohne Mühe, in der ersten plötzlichen einfachen Wahrnehmung oder Anschauung: insofern kann man sagen, der reine Geist hat einen Intellect, der dem göttlichen Intellecte ähnlich ist. (S. 81. II, 257.) Die niedere geistige Substanz muss diese Vollkommenheit erst erlangen; ihre Anlage zur Erkenntniss der Wahrheit muss erst verwirklicht werden. Sie kann zur vollkommenen Erkenntniss nur allmälig und zwar nur vermittelst einer gewissen geistigen Bewegung gelangen, wodurch sie aus einer bekannten Wahrheit zur Erkenntniss einer neuen Wahrheit fortschreitet. Das ist die Eigenthümlichkeit der geistigen Seele des Menschen: sie erlangt die vollkommene Erkenntniss der Wahrheit erst auf dem Wege des Folgerns, indem sie aus bekannten Wahrheiten neue erfindet, ableitet oder erschliesst. (Th. Q. disp. de veritate q. 15 a. 1.) 1) In Worten ausgesprochen ist die Folgerung eine Rede, worin aus etwas Bekanntem etwas anderes folgt, oder worin aus einer gegebenen Wahrheit eine andere abgeleitet wird. Diese geistige Bewegung des Intellects setzt zunächst in der intellectuellen Natur voraus, dass wir eine Wahrheit nach der anderen und nicht alle zugleich erkennen, also eine successive geistige Bewegung; wenn wir nämlich etwas folgern, indem wir von Principien zu Schlüssen fortschreiten, betrachten wir die Principien und die Schlüsse nicht zugleich. Das Folgern ist ferner eine ursächliche geistige Bewegung des Intellects, indem wir durch die Principien zur Erkenntniss der Schlüsse gelangen. Diese Bewegung schreitet nämlich von etwas Bekanntem zu etwas Unbekanntem vor. Es ist also klar, dass, wenn das Erste erkannt wird, dann das Zweite noch nicht erkannt ist: und so wird das Zweite nicht im Ersten erkannt, sondern nur aus dem Ersten oder in Folge des Ersten. Das Endziel dieser Bewegung ist dann erreicht, wenn das Zweite in dem Ersten geistig eingesehen wird, nachdem die Wirkungen auf ihre Ursachen zurückgeführt sind: und dann erst hört die geistige Bewegung auf. (Th. 1. 14. 7; 58. 3.) 2) Diejenige bekannte Wahrheit, in welcher die unbekannte Wahrheit gesucht, und woraus sie gefolgert wird, nennt man das Antecedens; und diese vorausgehende Wahrheit enthält entweder ausdrücklich oder wenigstens der Anlage nach zwei Wahrheiten, die in Sätzen ausgesprochen werden können und die Prämissen heissen: dann

st einer ein allgemeiner Satz und der andere ein besonderer Fall ieser allgemeinen Wahrheit, sie heissen darnach Obersatz und Unteratz. Die durch die geistige Bewegung des Folgerns erkannte neue Wahrheit nennt man dasjenige, was folgt, oder den Schlusssatz, consequens. Dagegen heisst der logische Zusammenhang zwischen dem, was vorausgeht, und dem, was folgt, die Folge, consequentia. 3) Damit eine Folgerung zu Stande kommt, muss also das Antecedens vorher erkannt sein, und zwar als ein Urtheil; daher müssen auch seine Bestandtheile, nämlich die Worte einzeln für sich als Elemente der Prämissen bekannt sein. Weil aber die Folgerung keine endlose Bewegung sein kann, sondern irgend einmal beginnen muss, so muss sie zuletzt mit unmittelbaren Urtheilen anfangen. (S. 166.)

2. Die Folgerung ist ihrem Wesen nach so beschaffen, dass sie die Wahrheit offenbar macht. Es gibt aber nur zwei Wege zur Offenbarmachung der Wahrheit, nämlich erstens der Weg einer geistigen Bewegung, welche von intellectuell erkannten Principien ausgeht, und zweitens der Weg der geistigen Bewegung, wobei die Erkenntniss der sinnlich wahrnehmbaren einzelnen Dinge auf den Anfang und Ursprung aller menschlichen Erkenntniss zurückgeht. Der erstere Weg heisst der Schluss im strengen Sinne oder Syllogismus, der zweite heisst die Induction. Schlus und Induction sind daher die wesentlichen Arten der Folgerung. Von Seite der Qualität, als einer Vollkommenheit und Modification des Wesens, zerfällt die Folgerung in eine gute und schlechte. Eine gute Folgerung ist diejenige, worin das Antecedens den Schlusssatz so ableitet, dass das Antecedens nicht zugleich wahr sein kann, während der Schlusssatz falsch ist. Eine schlechte Folgerung ist diejenige, worin das Antecedens den Schlusssatz nicht ableitet, obwohl die Ableitung desselben bezeichnet wird; so dass in diesem Falle das Antecedens wahr sein kann, während der Schlusssatz falsch ist. Diese Eintheilung wird statt der Eintheilung in wahre und falsche Folgerung deshalb gewählt, weil die Folgerung kein Satz ist. Wahrheit und Falschheit gehören aber zum Satze, weil er bejaht oder verneint. Der Zusammenhang der Sätze dagegen, welcher die Folgerung zu Stande bringt, ist auf die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung gegründet, und bezüglich dieser Übereinstimmung wird etwas gut und übel, aber nicht wahr und falsch genannt. (Vgl. Joh. a. S. Thoma, Log. I. q. 8. a. 1; vol. I p. 170 sq.) Diese Eintheilung ist aber nur eine analoge.

3. Die Regeln der Folgerung sind folgende. 1) Aus etwas Wahrem kann niemals etwas Falsches folgen. Falschheit ist ein Mangel, der an etwas Wahrem haften muss, insofern nämlich die Wahrheit eines wirklich Seienden verneint wird. Das Wahre, als das Seiende, kann aber nicht die Abwesenheit der Wahrheit, das Nichtseiende, verursachen. Was also aus einer Wahrheit auf richtige Weise gefolgert wird, muss selbst wieder wahr sein. Aus einem wahren Antecedens

kann also niemals ein falscher Schlusssatz folgen, insofern das Folgen als solches betrachtet wird. 2) Aus etwas Falschem kann an sich etwas Wahres nicht folgen, wohl aber zufälliger Weise. Das Falsche als das Nichtseiende hat nicht die Kraft, das Wahre als das Seiende zu verursachen. Wohl aber kann das Wahre aus anderen Gründen verursacht sein, also ganz unabhängig von der Falschheit des Antecedens. 3) Der Schlusssatz folgt, wie man sich ausdrückt, immer dem schwächeren oder unvollkommeneren Theile des Antecedens. Die Theile des Antecedens verhalten sich nämlich wie zwei einander zugeordnete Ursachen, wobei die minder vollkommene sich nur als instrumentale Ursache verhält: also hängt die Vollkommenheit des Schlusssatzes als Wirkung von der Seinsvollkommenheit der Ursachen ab und wird somit von derjenigen Prämisse, welche minder vollkommen ist, an der höchsten Vollkommenheit behindert. Ist daher eine Prämisse negativ oder particulär, so kann auch der Schlusssatz nicht bejahend oder allgemein sein.

§ 2. Der Schluss.

1. Die erste Hauptart der Folgerung ist der Syllogismus, der Schluss im strengen Sinne. 1) Aristoteles definirt den Schluss, insofern er sprachlich ausgedrückt wird, als eine Rede, in welcher aus gewissen Voraussetzungen etwas anderes deshalb nothwendig folgt, weil jene Voraussetzungen gemacht sind. (Anal. pri. I, 1 p. 24 b. 18.) Der Schluss sucht die geistige Bewegung des Intellects gemäss des Zusammenhanges der Worte unter einander zu leiten, während die Induction dasselbe vermittelst der Auflösung und Zurückführung auf die einzelnen Dinge versucht. Darum werden im Schlusse erstens die Begriffe selbst betrachtet, die mit einander vereinigt werden können. Ferner wird auch der Grund oder das Mittel betrachtet, um dessen willen sie vereinigt werden, und mit Rücksicht worauf sie selbst die äusseren Begriffe oder die Extreme genannt werden (vgl. Ueberweg Log. § 102). Daher wird das Mittel selbst mit den Extremen vereinigt und dadurch ergibt es sich erst, das die Extreme mit einander vereinigt sind. Die ganze Anordnung und der ganze Fortschritt des Schlusses besteht also in der Ableitung und Folgerung eines Satzes, worin zwei Worte oder Extreme aus anderen Sätzen vereinigt sind, in denen das Mittel oder der Grund erklärt wird, weshalb sie mit einander vereinigt werden können und müssen. 2) Da der Schluss ein logisches Ganze bildet, so ist er aus Theilen zusammengesetzt, die sich wie das stoffliche und formale Princip verhalten. Der Stoff des Schlusses ist ein doppelter: den nächsten Stoff bilden die Sätze, den entfernten die Worte, welche den Satz bilden, und in welche der Schluss zuletzt wieder aufgelöst werden kann. Daher wird auch das Wort von Aristoteles als dasjenige definirt, worin ein Satz wie in Subject und Prädicat aufgelöst

wird. (Th. op. 48 tr. de syllog. c. 1.) Weil der Schluss im Schlusssatze zwei Worte nur wegen ihres Übereinstimmens mit einem dritten verbindet, so darf der Stoff des Schlusses nicht mehr als drei Worte und drei aus diesen Worten gebildete Sätze enthalten, nämlich zwei Prämissen und den daraus gefolgerten Schlusssatz. Von den Worten wird dasjenige, welches Prädicat im Schlusssatze ist, terminus major, und dasjenige, welches Subject im Schlusssatze ist, terminus minor genannt, während das dritte terminus medius heisst. Darnach heisst auch die Prämisse, worin das Prädicat des Schlusssatzes vorkommt, der Obersatz oder praemissa major, und diejenige, worin sich das Subject des Schlusssatzes findet, der Untersatz oder praemissa minor. Dabei ist es für den Schluss als solchen ganz gleichgültig, in welcher Reihenfolge der Obersatz und der Untersatz ausgesprochen werden.

2. Das geistige Kunstwerk des Schliessens gründet sich, insofern es eine Bewegung des Intellects ist, auf drei Principien, die durch sich selbst bekannt sind. 1) Zwei Dinge, die einem dritten Dinge gleich oder eins und dasselbe mit ihm sind, sind unter sich identisch. Die folgernde Bewegung des Intellects ist nämlich dazu bestimmt, einen Schlusssatz herbeizuführen, in welchem zwei Extreme in Kraft eines Mittleren oder einer Vermittelung, wodurch jene Verbindung eben gezeigt wird, verbunden werden sollen. Wenn zwei Dinge mit einander identisch sind, aber eines davon von einem Dritten unterschieden wird, so muss ebenso auch das andere von jenem Dritten unterschieden werden. Deshalb folgt aus der Verneinung eines der beiden Dinge von einem Dritten, die Verneinung desjenigen, was mit jenem Dritten identificirt wird. Dieses Princip muss aber so verstanden werden, dass die beiden Dinge mit einem Dritten identisch sind, welches sowohl real wie begrifflich eins ist. Wäre es nämlich virtuell oder formal eine Vielheit, so könnte es mit einem der Extreme nur bezüglich einer Seinsbestimmtheit dieses Extremes identisch sein und mit dem anderen Extrem nur bezüglich einer ganz anderen Seinsbestimmtheit; und dann folgt nicht, dass auch die Extreme selbst unter einander identisch sind. Dieses Princip ist nur ein besonderer Fall des höchsten metaphysischen Gattungsprincipes, das aus der Erklärung des Seinsbegriffes sofort klar ist: ein und dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein. (Vgl. unten § 5.) 2) Das zweite Princip wird dictum de omni genannt: alles, was allgemein von einem Subjecte ausgesagt ist, wird von allem ausgesagt, was unter einem solchen Subjecte enthalten ist. 3) Das dritte Princip heisst dictum de nullo: alles, was von irgend einem Subjecte allgemein verneint ist, wird auch von allem, was unter einem solchen Subjecte enthalten ist, verneint. Diese Principien sind darum durch sich selbst bekannt, weil die Natur des Allgemeinen darin besteht, dass es von allen Dingen ausgesagt wird, in Bezug auf welche es das Allgemeine ist. (S. 146.) Die ganze Gewalt des Schliessens ruht auf

dem ersten der genannten drei Principien; damit aber die Identificirung der Extreme mit einem Dritten klar wird, muss jenes Dritte distribuirt, d. h. selbst allgemein gefasst werden. Wenn also das Mittlere mit den Extremen gemäss der Natur der Allgemeinbegriffe identificirt werden muss, vermöge deren es die Extreme selbst enthält und in sich vereinigt, so muss diese Identification des Mittleren durch eines der beiden anderen Principien geleitet und bemessen werden. Dies geschieht aber nicht in allen Schlüssen mit gleicher Klarheit, weil eben die Distribution nicht in allen Schlüssen unmittelbar und durch sich selbst einleuchtend ist. Daher gibt es vollkommene und unvollkommene Schlüsse. (Vgl. Joh. a. S. Thoma Log. P. I. q. 8 a. 4; vol. 1 p. 176.) Seinem wesentlichen Begriffe nach besagt aber der Schluss eine aus Antecedens und Schlusssatz und der Ableitung oder Folge zusammengesetzte Rede. Er besitzt also eine Kraft, die Wahrheit abzuleiten oder zu folgern, und diese Kraft liegt in den Prämissen; er besitzt auch das, was durch diese Kraft wirklich hervorgebracht wird, nämlich die gefolgerte Wahrheit des Schlusssatze, und endlich die Ableitung selbst, die im passiven Sinne in dem gefolgerten Schlusssatze, im activen Sinne aber in den folgernden Prämissen vorhanden ist. So ist der Schluss gleichsam ein organisches Instrument des Intellects, welches aus einem bewegenden und einem bewegten Theile besteht, ähnlich wie in den lebendigen Wesen ein Theil den anderen zur Bewegung setzt. (II, 120. Vgl. Joh. a. S. Thoma, Log. ib. a. 3; p. 17.

3. Die Form des Schlusses besteht in der Anordnung der Sätze und ihrer Worte. Aus der Verschiedenheit dieser Anordnung folgt daher die Eintheilung des Schlusses von Seiten seiner Form. Die Anordnung kann erstens die Worte als den entfernteren Bestandtheil oder das Material des Schlusses betreffen, und zweitens die aus diesen Worten bestehenden Sätze als das nähere Material des Schlusses. 1) Die Anordnung der Worte heisst Figur des Schlusses. Der Ausdruck Figur ist ein der Geometrie entlehntes Gleichniss. Sowie nämlich das Dreieck eine geschlossene Figur ist, die aus drei Linien gebildet wird, welche sich in drei Puncten schneiden; so ist der Schluss ein abgeschlossenes Ganzes, was aus drei Sätzen besteht, welche aus drei Worten gebildet werden. Die Figur des Schlusses unterscheidet sich nach der Weise wie die Extreme, nämlich das Subject S und das Prädicat P des Schlusssatzes mit dem Worte M, welches den Vermittelungsbegriff bezeichnet, als Satzbestandtheile verbunden werden. Es gibt aber nur vier solche Combinationen. M ist nämlich entweder Prädicat oder Subject in beiden Prämissen, oder es ist Subject im Obersatze und Prädicat im Untersatze oder Prädicat im Obersatze und Subject im Untersatze. Nach der Ordnung des Mittelwortes, welches hier als Princip dient, ergibt sich daher eine vierfache Anordnung des Schlusses bezüglich seiner Prämissen.

I. MP II. PM III. MP IV. PM
SM SM MS MS

Die Figuren des Schlusses unterscheiden sich wesentlich durch die directe und natürliche Weise des Folgerns. Direct ist aber die Folgerung im Schlusse nur dann, wenn im Schlusssatze das umfangreichere der beiden Extreme von dem weniger umfangreichen als Prädicat des letzteren ausgesagt wird; denn der Schluss leitet eine neue Wahrheit aus einer allgemeineren Wahrheit ab, steigt also vom Allgemeinen zum Besonderen herab. Indirect ist dagegen die Folgerung, wenn im Schlusssatze das weniger umfangreiche Extrem als Prädicat gebraucht wird; denn dann wird das natürliche Satzverhältniss gestört, wonach das Subject das ist, was es ist, weil es als unter einem allgemeineren Begriffe enthalten und somit diesem unterworfen aufgefasst wird. Damit also das grössere Extrem im Schlusssatze von dem kleineren ausgesagt werden kann, weil es eben das kleinere unter sich enthält, so muss es auch da, wo es mit M verglichen wird, nämlich im Obersatz, von M ausgesagt werden, also M unter sich enthalten. Direct ist also die Figur, deren Obersatz MP ist: nämlich die erste Figur. Wenn aber M Prädicat im Obersatz ist, so dass das grössere Extrem P Subject des Obersatzes wird und als solches geringeren Umfang hat als M, so kann nur indirect der Schlusssatz SP folgen, so dass nur ein Theil von S gleich P ist, weil S mehr umfasst als M und M mehr als P: d. h. P. ist dann nur grösser als ein Theil von S, während nach der natürlichen Bedeutung des Schlusses als einer besonderen Art des Folgerns der Schlussatz eine Aussage enthalten soll, welche S ganz einschliesst. Daher ist die vierte Figur PM, MS, SP nur ein indirecter Schluss, also keine wesentlich neue Schlussfigur. Also gibt es nur drei eigentliche Figuren. 2) Die Anordnung der Sätze nach dem Umfange und nach dem Identitätsverhältnisse des Satzes heisst der Modus des Schlusses. Der Umfang der Sätze kann im Schlusse vierfach variirt werden: entweder sind nämlich beide Prämissen allgemein oder beide particulär, oder die erste ist allgemein und die zweite particulär, oder die erste ist particulär und die zweite allgemein. Das Identitätsverhältniss der Sätze im Schlusse ist ebenso ein vierfaches: entweder sind beide Prämissen bejahend oder beide verneinend, oder die erste ist bejahend und die zweite verneinend, oder die erste ist verneinend und die zweite bejahend. Also kann in beiden Beziehungen der Schluss vier mal vier verschiedene Modi haben. Jeder dieser 16 Modi ist in jeder der drei Figuren denkbar, so dass 48 Modi möglich sind, von welchen jedoch nur 19 wirklich brauchbar bleiben, indem nicht alle 48 Combinationen dem Zwecke des Schlusses dienen.

4. Zum guten Schlusse sind vier Bedingungen für alle drei Figuren erfordert, und ebenso vier besondere Bedingungen für die einzelnen Figuren. 1) Die allgemeinen Bedingungen für alle Figuren sind folgende. Erstens: aus rein particulären oder indefiniten Sätzen kommt keine Folgerung zu Stande. Zweitens: aus rein negativen Sätzen folgt

nichts. Nach dem Grundgesetze des Schlusses, wonach, wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, dieselben auch untereinander gleich sind müssen die zu vergleichenden Begriffe wenigstens in einer der beiden Prämissen mit einander vereinigt werden können, dürfen also nicht in beiden getrennt oder verneint werden; also muss wenigstens eine der Prämissen ein bejahender Satz sein. Ebenso muss der Mittelbegriff mit welchem die beiden Extreme verglichen werden, dieselben umfassen sonst würde der Schluss als dictum de omni oder de nullo gar nicht zu Stande kommen; also muss wenigstens eine der Prämissen ein allgemeiner Satz sein. Drittens: kein Wort darf im Schlusssatze allgemein sein, welches nicht in den Prämissen allgemein gewesen ist; denn die Extreme werden nur so miteinander vereinigt, wie sie mit dem Mittelworte vereinigt waren; wenn sie also nur in particulärer Bedeutung mit ihm vereinigt waren, so können sie nicht in allgemeiner Bedeutung mit einander verbunden werden. Viertens: der Mittelbegriff darf nicht in den Schlusssatz eingehen, weil er nur zur Vergleichung der Extreme dient, deren Identitätsverhältniss allein im Schlusssatze zum Ausdruck kommen soll. 2) Die besonderen Bedingungen für die einzelnen Figuren sind folgende. Erstens: bei einem directen Schlusse der ersten Figur darf der Obersatz nicht particulär sein, weil M sonst nicht distributiv angewendet wäre; und der Untersatz darf nicht verneinend sein, weil sonst der daraus folgende verneinende Schlusssatz ein distributives Prädicat hätte, was in den Prämissen nicht distribuirt wäre. Zweitens in der zweiten Figur dürfen nicht beide Prämissen bejahend sein, weil M, was in beiden Prädicat ist, nicht distribuirt wäre. Drittens: in der zweiten Figur darf der Obersatz nicht particulär sein, weil sonst das Prädicat P des Schlusssatzes, als Subject des Obersatzes, im Obersatze particulär und im Schlusssatze allgemein wäre. Viertens: in der dritten Figur darf der Untersatz nicht verneinend sein; denn dann müsste wenigstens der Obersatz bejahend sein und deshalb ein particuläres Prädicat P haben, was als Prädicat des verneinenden Schlusssatzes allgemein wäre. Hiernach sind in allen drei Figuren zusammen nur 11 Modi gültig, worin ein directer Schluss zu Stande kommt. Ausserdem gibt es aber noch Modi des indirecten Schlusses. Indirect ist nämlich eine Schlussfigur, wenn das Prädicat des Schlusssatzes nicht identisch ist mit dem Prädicate des Schlusssatzes, der abgeleitet werden soll. Aus den Prämissen in der ersten Figur: jede Seele ist einfach, jedes vegetative Lebensprincip ist eine Seele, folgt direct der Satz: also ist jedes vegetative Lebensprincip einfach. Weil aber in diesem Schlusssatze das Prädicat alles umfasst, was das Subject ist, so kann man aus denselben Prämissen auch richtig in indirecter Weise auf einen einzelnen Fall des Prädicatumfanges schliessen und sagen: also ist irgend etwas Einfaches ein vegetatives Lebensprincip. Die Erklärung der indirecten Modi, welche sich in den indirecten Figuren finden, mag der besondere

Darstellung der Logik überlassen bleiben. (Vgl. Summa totius Logicae Aristotelis, tract. de syll. simpl. c. 8, bei Th. opusc. 48.) Die 14 directen Modi sind in folgender Tafel enthalten, worin das Zeichen + einen bejahenden und das Zeichen — einen verneinenden Satz bedeutet.

	Figur	1. Modus	2. Modus	3. Modus	4. Modus	5. Modus	6. Modus
Erste Figur	Obersatz: MP	allgemein +	allgemein +	allgemein —	allgemein —		
	Untersatz: SM	allgemein +	particulär +	allgemein +	particulär +		
	Schlusssatz SP	allgemein +	particulär +	allgemein —	particulär —		
Zweite Figur	Obersatz: PM	allgemein +	allgemein +	allgemein —	allgemein —		
	Untersatz: SM	allgemein —	particulär —	allgemein +	particulär +		
	Schlusssatz: SP	allgemein —	particulär —	allgemein —	particulär —		
Dritte Figur	Obersatz: MP	allgemein +	allgemein +	allgemein —	allgemein —	particulär +	particulär —
	Untersatz: MS	allgemein +	particulär +	allgemein +	particulär +	allgemein +	allgemein +
	Schlusssatz: SP	particulär +	particulär +	particulär —	particulär —	particulär +	particulär —

5. Bezüglich der folgernden Kraft des Schlusses sind zwei Eigenschaften desselben von Wichtigkeit. 1) Jeder Schluss kann bezüglich seiner Richtigkeit durch die Principien, worauf er sich gründet, bemessen und geprüft werden, indem man den Satz der Identität oder das dictum de omni et nullo zur Anwendung bringt. Es sei folgender Schluss gegeben: jeder Körper ist ausgedehnt, jedes Medium der strahlenden Wärme ist ein Körper, also ist jedes Medium der strahlenden Wärme ausgedehnt. Nach dem dictum de omni wird alles das, was allgemein von jedem Körper ausgesagt wird, von allem ausgesagt, was unter dem Begriffe Körper enthalten ist. Das Ausgedehntsein wird aber allgemein vom Begriffe Körper ausgesagt, und jedes Medium der strahlenden Wärme ist unter dem Begriffe Körper enthalten; also muss auch von jedem Medium der strahlenden Wärme ausgesagt werden, was allgemein vom Körper ausgesagt wird, nämlich das Ausgedehntsein. 2) Die unvollkommenen Schlüsse können auf vollkommene zurückgeführt werden. Am vollkommensten sind aber die vier Modi der ersten Figur, weil in dieser Figur das Princip des Schliessens, dictum de omni et nullo, am klarsten ersichtlich ist. Diese Zurückführung geschieht entweder durch deutlichere Anordnung der Prämissen vermittelst der Umkehr der Sätze und Vertauschung der Extreme, oder durch Zurückführung auf etwas Unmögliches, vermittelst der Auffindung des contradictorischen Gegensatzes des Schlusssatzes, welcher auch den contradictorischen Gegensatz des Antecedens voraussetzen würde. 3) Die Auffindung des Mittelbegriffes

zur Bildung eines Schlusses gehört nicht zur Betrachtung der schl... ssenden Thätigkeit an sich, welche den Mittelbegriff als etwas voraus... setzt, was der Intellect bereits erkannt hat. (Vgl. Th. opusc. 50. J... a. S. Th. Log. I. lib. 3 c. 9, vol. 1 p. 64. Goudin, Log. Min. P... a. 5.) Die Auffindung des Mittelbegriffes geschieht aber einfach s... Jeder Schlusssatz ist entweder ein allgemein bejahender oder verneinend... oder ein particulär bejahender oder verneinender Satz. Der Mitt... begriff muss mit den Extremen vereinigt oder von einem derselb... getrennt werden, damit eben das Identitätsverhältniss der Extreme ... wird. Die Extreme sind aber das Subject und Prädicat des Schlusssatz... Also muss zum Mittel ihrer Vereinigung oder Trennung etwas gebrau... werden, was als ein höheres, niederes, gleiches oder widersprechen... Prädicat dienen kann.

§ 3. Die Induction.

1. Die zweite Hauptart der Folgerung ist die Induction. D... Wort Induction wird in doppelter Bedeutung gebraucht, deren Verwe... selung Ursache der Dunkelheit und des Irrthums ist, welche über d... Wesen der folgernden Induction verbreitet sind. Induction bedeu... erstlich eine Gattung der Erkenntniss, nämlich diejenige abstracti... Erkenntniss, welche vom Besonderen zum Allgemeinen fortschrei... während die andere Gattung der Erkenntniss umgekehrt vom Allgemeine... zum Besonderen herabsteigt. (Th. Q. de ver. q. 15 a. 1. Arist. To... 1, 12; Anal. post. 1, 18.) Zweitens bezeichnet die Induction ei... besondere Art der Folgerung, worin aus dem Identitätsverhältnisse d... Individuen oder der Arten das Identitätsverhältniss der ganzen Art od... der ganzen Gattung der Arten gefolgert wird. 1) Die folgernde Induct... ist dem Schlusse entgegengesetzt, welcher seinem Wesen nach Deducti... ist, indem er nach dem dictum de omni et nullo aus dem Allgeme... neren das relativ Particuläre folgert, während die Induction von d... Particulären etwas de omni et nullo, also etwas Allgemeineres folge... Unsere Erkenntniss beginnt nämlich mit der sinnlichen Wahrnehmu... durch die äusseren Sinne, die sich auf einzelne materielle Dinge e... strecken. Diese sinnlichen Eindrücke bleiben im Gedächtnisse. (Th... de memoria et rem. lect. 3. Satolli, della memoria umana, Roma, Befa... 1883, p. 19 sq.) Aus der Erinnerung der mehrfach wiederholten ver... schiedenen sinnlichen Eindrücke, die im Gedächtnisse bleiben, kom... bezüglich ein und derselben Sache die Erfahrung zu Stande, welch... Experiment genannt werden mag. Diese Erfahrung ist eine Wah... nehmung von etwas, was aus vielen in der Erinnerung enthalten... Eindrücken herausgenommen wird. Dazu wird aber die Vergleichu... des einen mit dem anderen erfordert, die nur der Intellect anzustell... vermag. Darauf weist auch die von Professor Max Müller gefunden...

sprachliche Ableitung des Wortes Intellect hin, denn intelligere bedeutet nach ihm das Verflechten oder Durchweben (interlacing) des Allgemeinen und Besonderen. (Lectures on the science of language, 6. ed. II, 67.) Wenn z. B. der Arzt sich erinnert, dass nach Anwendung von Eucalyptus in vielen Fällen das Fieber der Kranken nachgelassen hat, so gewinnt er eine Erfahrung von der Heilkraft des Eucalyptus bezüglich des Fiebers. Der Intellect bleibt aber nicht bei der Erfahrung der besonderen Dinge stehen, sondern aus vielen besonderen Dingen, worüber er eine Erfahrung gewonnen hat, nimmt er etwas Gemeinsames heraus, was in der Seele fest bleibt, und betrachtet es, ohne die rein individuellen Fälle, in denen das Gemeinsame vorkommt, selbst dabei zu betrachten: uud so benutzt er das Allgemeine als Princip für Kunst und Wissenschaft. (Th. in Anal. post. 2 lect. 20. Metaph. 1 lect. 1.) 2) Der Unterschied zwischen Schluss und Induction ist folgender. Der Schluss bedient sich eines Mittelbegriffes, um zu zeigen, dass die Extreme unter sich vereinigt werden. Die Induction dagegen bedient sich keines Mittelbegriffes, welcher die Extreme vereinigt, um zu zeigen, dass die Extreme unter sich verbunden werden; sondern zeigt, dass ein Prädicat einem Subjecte deshalb zukommt, weil es den unter diesem Subjecte enthaltenen Dingen zukommt. (Arist. Anal. prior. 2, 23.)

2. Die Induction kann in zweifacher Hinsicht betrachtet werden: einmal als Anwendung dieser eigenthümlichen folgernden Thätigkeit des Intellects zur Aufzeigung der Wahrheit, also als Beweisführung mit Rücksicht auf die daraus hervorzubringende Gewissheit einer Erkenntniss. In dieser Hinsicht wird die Induction nicht hier, sondern an der Stelle, wo von den Eigenschaften der Folgerung zu reden ist, behandelt werden. Zweitens kann die Induction an sich als Anordnung und Form der Ableitung von etwas aus etwas anderem betrachtet werden. In dieser Hinsicht ist die Induction eine wahre, aber unvollkommene Art der Folgerung; denn ihr fehlt die vollkommene Anordnung und Form der folgernden Thätigkeit, wie sie nur im Schlusse sich findet. Im Schlusse gründet sich die Anordnung und Form des Folgerns auf den vollkommenen Zusammenhang der Worte mit einem dritten, welches als Vermittelungsprincip dient, so dass der Intellect gezwungen wird, den Zusammenhang der Worte unter einander zuzugeben. Die Induction dagegen folgert eben aus den einzelnen wahrgenommenen Thatsachen, die der äusseren oder inneren Erfahrung zugänglich geworden sind, gerade einen allgemeinen Satz, gleichsam wie aus subjectiven Theilen eines Ganzen, welches etwas Allgemeines ist. Dieser Zusammenhang der einzelnen Erfahrungsthatsachen mit dem ihnen zukommenden Allgemeinen begründet eine Folgerung, die nicht absolut formal wie der Schluss, sondern nur in ihrer eigenthümlich inductiven Weise formal ist. Jede Folgerung ist nämlich eine Ableitung der Wahrheit, wodurch dieselbe bewiesen und offenbar gemacht wird. Jede Wahrheit und jede Wissenschaft, die wir

besitzen, macht einen doppelten Fortschritt: erstlich in ihrer Entstehung, worin sie von den Sinnen abhängt, und zweitens in ihrer Prüfung an Sätzen, die schon als allgemeine Sätze erkannt sind. Also muss auch die Ableitung der Wahrheit selbst, dem formalen Begriffe von Folgerung oder Ableitung entsprechend, eine doppelte Weise des Zusammenhanges und der Folgerung besitzen: erstens in der Erfindung, wodurch wir zur Erkenntniss des Allgemeinen aus dem Einzelnen angeleitet werden, und zweitens in der Prüfung, worin wir aus Sätzen, die verallgemeinert worden sind, zur Erkenntniss von etwas anderem fortschreiten. Die Induction hat also nur in der ersten Weise die Anordnung einer Folgerung. Obwohl sie daher fehlerhaft sein kann, wenn man sie absolut betrachtet, so hat sie doch alles, was zur formalen Folgerung eben in inductiver Weise erfordert werden kann, ohne deshalb an sich schlechthin die Kraft zu besitzen, eine Wahrheit klar zu offenbaren. Die Güte oder Richtigkeit der Induction an sich besteht also nicht darin, dass sie zu Vollkommen überzeugt, sondern aus den einzelnen Erfahrungsthatsachen etwas Allgemeines genügend ableitet. (Joh. a S. Thoma, Log. P. I. 8 a. 3; vol. 1 p. 172—175.)

3. Die Induction ist entweder vollständig oder unvollständig. 1) Die vollständige Induction zählt alle einzelnen Erfahrungsthatsachen auf und leitet daraus eine allgemeine Wahrheit ab, z. B. ein Naturgesetz. Das Resultat ist hier nicht eine blosse Zusammenfassung oder Wiederholung der einzelnen Wahrheiten, sondern die Folgerung einer allgemeinen und insofern eben neuen und im Einzelnen noch nicht in solche enthaltenen Wahrheit. Dazu gehört aber erstens, dass alle einzelnen Thatsachen oder Wahrheiten ohne Ausnahme betrachtet werden, damit das Allgemeine gefolgert werden kann. Zweitens muss alles, was von den Individuen, sei es einzeln oder zusammen, ausgesagt wird, auch von dem aus den Individuen abgeleiteten Allgemeinen ausgesagt werden und ebenso umgekehrt; denn darin besteht eben das Wesen der Induction, d. h. ihre eigenthümliche folgernde Kraft. 2) Die unvollständige Induction ist die Folgerung einer allgemeinen Wahrheit aus einzelnen Wahrheiten, die der Erfahrung unterliegen, ohne dass alle unter dem Allgemeinen enthaltenen Fälle der Erfahrung zugänglich geworden sind. Diese unvollständige Induction ist ein richtiger, aber unvollständiger Schluss; denn sie setzt immer ein allgemeines distributives Princip voraus, vermöge dessen aus einer Anzahl besonderer Fälle auf die ganze Art oder Gattung richtig geschlossen wird. Die einzelnen durch die Erfahrung verbürgten Fälle vertreten die Stelle des Obersatzes. Als Untersatz dient das allgemeine Princip: dasjenige, was eine wesentliche Eigenthümlichkeit eines Dinges ist, muss sich in allen Individuen finden, die an demselben Wesen Theil haben. Dazu muss aber zunächst eine sichere Erfahrung aus wiederholten Beobachtungen gewonnen sein; und zweitens müssen die Thatsachen der Erfahrung so variirt werden

dass sie nicht aus Zufall, sondern aus der innersten Natur der einzelnen Dinge sich ergeben. (Vgl. des Verfassers Philos. Wissenschaft S. 47 f.)

§ 4. Die Eigenschaften der Folgerung.

1. Die folgernde oder schliessende Thätigkeit des Intellects ist eine der Gattung nach einzige Thätigkeit, die sich in dem formal vollkommenen Schlusse oder dem unvollkommenen Schliessen, nämlich in der Induction offenbart. Das Material, woraus der Schluss zu Stande kommt, sind die Prämissen, insofern sie aus Urtheilen bestehen, worin Wahrheit und Falschheit sein kann. Aus der Betrachtung des Schlusses, als der vollkommenen Folgerung, in Bezug auf Wahrheit und Falschheit ergeben sich die wesentlichen Eigenschaften der Folgerung. — Die Thätigkeiten des folgernden Intellects sind in gewisser Hinsicht den Thätigkeiten der Natur ähnlich. Denn der menschliche Intellect ist selbst eine Naturkraft, nämlich eine Kraft der menschlichen Natur: also findet sich in seiner Bethätigung sowohl dasjenige, was er mit allen anderen Naturen gemeinsam hat, als auch das, was seiner besonderen Natur eigenthümlich ist. Darum ahmt auch die menschliche Kunst die Natur nach. (Arist. de nat. auscult. 8, 5.) In den Thätigkeiten der Natur findet sich aber eine dreifache Verschiedenheit. In einigen Werken ist die Natur mit Nothwendigkeit thätig, so dass sie nicht fehlen kann. In anderen Werken wirkt die Natur in den meisten Fällen, obwohl sie zuweilen in ihrer eigenthümlichen Thätigkeit fehlen kann. Hierin ist also eine doppelte Bethätigung zu unterscheiden: nämlich eine solche, die in den meisten Fällen stattfindet, z. B. wenn ein vollkommenes Thier aus dem Samen erzeugt wird; und eine zweite, wenn die Natur in dem fehlt, was ihr zukommt, z. B. wenn aus dem Samen eine Missgeburt erzeugt wird, weil eines von den Zeugungsprincipien verdorben war. Und diese dreifache Bethätigung findet sich auch in den Thätigkeiten des folgernden Intellects. Es gibt nämlich einen folgernden Vorgang, der eine Nothwendigkeit mit sich führt, und in welchem ein Mangel der Wahrheit unmöglich ist: durch einen derartigen Vorgang des Folgerns wird die Gewissheit des Wissens erworben. Es gibt ferner einen zweiten Vorgang des Folgerns, worin in den meisten Fällen etwas Wahres geschlossen wird, jedoch nicht mit Nothwendigkeit. Drittens gibt es einen Vorgang des Folgerns, worin ein Mangel der Wahrheit vorkommt, wegen eines Fehlers in einem Principe, das beim Folgern zu beobachten war. (Th. Anal. post. 1 lect. 1.) Der erste dieser drei Folgerungsprocesse ist der demonstrative oder der strenge Beweis, der zweite ist der Wahrscheinlichkeitsschluss, der dritte der sophistische Schluss.

2. Der demonstrative Schluss oder der Beweis im strengen Sinne ist ein Schluss, welcher ein Wissen bewirkt: unter Wissen versteht

man aber das Erkennen der Ursache, weswegen ein Ding ist, und dass diese die Ursache ist, und dass es nicht anders sein kann. Das Eigenthümliche des Beweises besteht also darin, dass er eine gewisse und erleuchtende Erkenntniss des Schlusssatzes bewirkt. Diese Wirkung, die der Beweis hervorbringt, ist zugleich sein Zweck. Betrachtet man aber das Material des Beweises, so ist er ein Schluss, der aus Sätzen besteht, welche nothwendig und evident wahr sind. In dieser Hinsicht besteht der Beweis aus Wahrheiten, die durch sich selbst bekannt sind, also aus den ersten und unmittelbaren Wahrheiten, welche früher und bekannter sind als der Schlusssatz und diesen erst verursachen. Es sind nämlich drei absolute Bedingungen der Prämissen und drei andere relative Bedingungen bezüglich des Schlusssatzes und bezüglich anderer Sätze. 1) Die absoluten Bedingungen der Prämissen sind folgende. Erstens: die Prämissen müssen wahr sein; denn der Beweis gibt Gewissheit und Evidenz für die Wahrheit: das kann aber die Falschheit nicht leisten. Daher kann etwas Wahres niemals aus etwas Falschem wissenschaftlich bewiesen werden. Zweitens: die Prämissen müssen erste Wahrheiten sein, nämlich solche, die geeignet sind, andere Wahrheiten zu offenbaren, d. h. zu beweisen, und somit sind sie die ersten mit Rücksicht auf andere, die daraus zu beweisen sind. Drittens: sie müssen selbst unmittelbare Wahrheiten sein, also kein Mittleres mehr in sich enthalten, wodurch sie selbst erst bewiesen werden. Es gehört aber hierzu, dass jeder Beweis aus Prämissen besteht, die entweder formal an sich erste und unmittelbare, also durch sich selbst bekannte Wahrheiten sind, oder wenigstens in solche durch sich selbst bekannte Wahrheiten aufgelöst werden können. (Vgl. Th. Anal. post. 1 lect. 4.) 2) Die relativen Bedingungen sind folgende. Erstens: die Prämissen müssen im Vergleiche zu dem Schlusssatze ebenso eine Priorität haben, wie sie eine Ursächlichkeit ausüben, wenigstens im Erkennen. Zweitens: sie müssen bekannter sein als der Schlusssatz; sie verursachen nämlich die Offenbarung und Erkenntniss des Schlusssatzes gerade dadurch, dass sie schon erkannte und also bekannte Principien enthalten. Drittens: das Mittlere, wodurch die Prämissen verbunden werden, und wodurch sie den Schlusssatz offenbar machen, muss wenigstens in Bezug auf das Erkennen die Ursache des Schlusssatzes sein: und so besteht und geht der Beweis aus den Ursachen des Schlusssatzes hervor. Die Prämissen haben aber diese Bedeutung von bewirkenden Ursachen mit Rücksicht auf den Schlusssatz. Objectiv betrachtet sind die Prämissen insofern sie das Material des Schlusses sind, die darin ausgesprochenen Wahrheiten selbst, welche der folgernde Intellect in einen künstlichen Zusammenhang bringt. Formal betrachtet sind die Prämissen dagegen als ausgesprochene Urtheile die Thätigkeiten des Intellects, wodurch die sprachlichen Sätze erst zu Zeichen für logische Urtheile werden. Insofern die Prämissen das Material bilden, also objectiv betrachtet

wirken sie als materiale Ursache zur Hervorbringung des Schlusssatzes mit, der eben aus ihnen entsteht. Im formalen Sinne sind sie gewissermassen ein geistiges Licht, wodurch der Intellect in den Stand gesetzt wird, einen neuen Gegenstand einzusehen: sie bewirken also in dieser Hinordnung zur Beleuchtung des Schlusssatzes denselben als Hauptursachen, während sie mit Rücksicht auf den Intellect selbst, der sich ihrer zum Schliessen bedient, als Werkzeuge zur Hervorbringung des Schlusssatzes mitwirken. (Vgl. Th. Anal. post. 1 lect. 3; Phys. 2 lect. 5; Metaph. 5 lect. 3.)

3. Die Arten des Beweises sind darnach zu unterscheiden, was der folgernde Intellect im Schlusssatze erkennt. 1) Der Beweis erzeugt ein Wissen. Wir können aber von einer Sache ein vierfaches Wissen gewinnen: nämlich was sie ist, ob sie sie ist, dass sie in etwas ist, und weswegen sie ist. Das Wissen erstreckt sich nämlich nur auf Wahrheiten; das Wahre und das Seiende sind aber sachlich ein und dasselbe und daher vertauschbar, so dass eins für das andere gebraucht werden kann. (I, 78.) Also muss das Wissen immer ein Wissen von einem Seienden sein. In den Dingen findet sich aber ein doppeltes Sein, das Sein der Wesenheit und das Sein der wirklichen Existenz. Das Sein der Wesenheit nennen wir das Wesen oder dasjenige, was eine Sache ist. Wenn wir also ein Wissen von der Wesenheit einer Sache haben, so wissen wir von dieser Sache, was sie ist. Das Sein der wirklichen Existenz verhält sich aber verschieden in der Substanz und im metaphysischen Accidenz. Das ganze Sein eines Accidenz ist nämlich nur ein in etwas Sein. Wenn wir ein Wissen von dem Sein der wirklichen Existenz eines Subjectes haben, so wissen wir nur, dass es wirklich ist: und dann wissen wir, ob ein Ding ist. Wenn wir aber ein Wissen von dem Sein der wirklichen Existenz eines Accidenz haben, so wissen wir von diesem Dinge, nämlich von diesem Accidenz, dass es in etwas ist (quia est). Es kann etwas in einem anderen sein oder darin existiren wegen einer Ursache; daher ist das Wissen, das wir von dieser Ursache haben, ein Wissen, weswegen etwas ist (propter quid). Offenbar ist also das blosse Wissen, dass ein Ding in etwas anderem ist, ein Wissen ohne Erkenntniss der Ursache, weshalb dieses Ding in etwas ist. Das Wissen, weswegen ein Ding ist, ist aber ein Wissen, dass ein Ding in etwas ist, und zugleich ein Wissen von der Ursache, weshalb das Ding in etwas ist. Hiernach ist der Beweis ein doppelter: erstens der Beweis, weswegen ein Ding ist; und zweitens der Beweis, dass ein Ding in etwas anderem ist. Der erste ist ein Beweis, worin die Ursache offenbar gemacht wird, weshalb das Prädicat des Schlusssatzes im Subjecte ist. Dieser Beweis geht von Principien aus, die nicht nur durch sich selbst bekannt sind, sondern auch schlechthin und nicht blos für uns die früheren sind und als eigenthümlicher unmittelbarer und adäquater Grund des bewiesenen Schlusssatzes dienen.

Daher kommt auch der volle Begriff des Beweises nur dieser Art des Beweises zu. Der zweite Beweis ist ein solcher, worin geschlossen wird, dass etwas in einem Subjecte ist, ohne dass der Grund aufgezeigt wird, weshalb es im Subjecte ist. Dieser Beweis geht entweder nicht von schlechthin früheren Wahrheiten aus, oder er zeigt nicht den besonderen unmittelbaren und adäquaten Grund des bewiesenen Schlusssatzes an, obwohl er den Schlusssatz mit Sicherheit folgert. (Summa totius logicae Arist., apud Th. opusc. 48 de Syll. dem. c. 11.) Ein solcher Beweis ist z. B. der Beweis für die Ewigkeit des göttlichen Seins, der aus der Begriffe Gottes als des aus sich Seienden geführt wird; dagegen ist der Beweis für dieselbe Wahrheit, der aus der wesenhaften Unveränderlichkeit Gottes geführt wird, ein Beweis, weswegen etwas ist. 2) Alle anderen Beweise lassen sich auf die genannten Arten zurückführen, auf die Beweise a priori und a posteriori. Beweis a priori heisst derjenige, welcher von der Ursache zur Wirkung, vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet. Beweis a posteriori heisst derjenige, welcher umgekehrt von der Wirkung auf die Ursache, vom Besonderen auf das Allgemeine schliesst. Alle Beweise, weswegen etwas ist, sind immer Beweise a priori; denn sie werden immer aus der nächsten und unmittelbaren Ursache geführt. Dagegen ist nicht jeder Beweis a priori ein Beweis, weswegen etwas ist; denn der Beweis, dass etwas in einem Subjecte ist, besteht darin, dass eine Wahrheit einfach gezeigt wird, ohne ihre eigenthümliche und unmittelbare Wurzel anzugeben. Da es aber eine bestimmte Wahrheit gibt, kann zuweilen aus der Wirkung, also a posteriori, zuweilen auch aus der entfernteren Ursache, also a priori, zuweilen aus etwas, was jene Wahrheit begleitet, gefolgert werden. (Vgl. Joh. a S. Thoma, Log. P. 2 q. 25 a. 4, vol. 1 p. 693.)

4. Der Beweis im strengen Sinne hat zwei Eigenschaften. 1) Der Beweis erzeugt Wissen; denn er folgert den Schlusssatz evident und gewiss und bringt somit eine gewisse und evidente Erkenntniss von demselben hervor. Das Wissen ist nämlich ein Erkennen durch die Ursachen. Die vollkommenste Erkenntniss ist daher diejenige, welche durch die nächste eigentliche und adäquate Ursache bewirkt wird. Der Beweis unterscheidet sich von anderen Schlüssen nicht in der Form der Folgerung, sondern durch das Material seiner Prämissen, welche als gewiss erkannt sein müssen und daher nothwendige und evidente Wahrheiten sind. Diese nothwendigen Wahrheiten bewirken die Erkenntniss des Schlusssatzes. Daher enthält der Schlusssatz eine Wahrheit, die von einer nothwendigen Ursache hervorgebracht ist: also erzeugt er Wissen. 2) Der Beweis nöthigt den Intellect. Sobald der Intellect die Principien einsieht, von denen alles Folgern ausgeht, so muss er naturgemäss und mit Nothwendigkeit ihnen zustimmen und an ihnen festhalten. Es gibt aber einige intelligibile Dinge, welche keinen nothwendigen Zusammenhang mit den ersten Principien haben, z. B. Sätze

oder Urtheile, welche ein contingentes Sein aussagen. Solchen intelligibilen Gegenständen stimmt der Intellect nicht mit Nothwendigkeit zu. Andere Sätze sind dagegen nothwendig: nämlich solche, welche einen nothwendigen Zusammenhang mit den ersten Principien haben, also alle im strengen Sinne beweisbaren Schlusssätze. Wollte man die letzteren leugnen, so müsste man auch die ersten Principien leugnen. Solchen Sätzen also stimmt der Intellect mit Nothwendigkeit zu, sobald er den nothwendigen Zusammenhang des Schlusssatzes mit den Principien durch die Nothwendigkeit des Beweises erkannt hat. Er stimmt aber nicht eher mit Nothwendigkeit zu, als bis er diese Nothwendigkeit des Zusammenhanges durch den Beweis erkennt. (Th. 1. 82. 2.) Ähnlich verhält sich auch der Wille. Der Wille bewegt nämlich den Intellect zur Zustimmung nicht in absolut freier Weise, sondern nur in der Voraussetzung, dass der Intellect schon zur Zustimmung bezüglich der Prämissen vom Willen in Thätigkeit gesetzt worden ist.

5. Der zweite eigenthümliche folgernde Vorgang des Intellects ist der Wahrscheinlichkeitsschluss, worin in den meisten Fällen eine Wahrheit geschlossen wird, aber nicht mit Nothwendigkeit. 1) Wahrscheinlichkeit ist die Annäherung eines Urtheiles an die Wahrheit. Die Wahrheit im logischen Sinne ist aber die Gleichförmigkeit des erkennenden Intellects mit dem erkannten Gegenstande. Wahrscheinlichkeit ist also die Annäherung an die vollkommene Gleichförmigkeit des Intellects mit der erkannten Sache. Bildlich gesprochen kann man die Wahrscheinlichkeit den Näherungswerth der intellectuellen Gleichung zwischen dem idealen und realen Sein eines Gegenstandes nennen. In den Thatsachen der Natur, welche in den meisten Fällen eintreten, findet ein Gradunterschied statt. Je stärker nämlich eine Naturkraft ist, desto seltener fehlt sie in ihrer Wirkung. Ebenso findet auch bei dem Vorgange des Folgerns, welcher keine volle Gewissheit hat, ein Gradunterschied statt, je nach der grösseren und geringeren Annäherung an die vollkommene Gewissheit. Durch einen derartigen Vorgang wird nämlich zwar kein Wissen im strengen Sinne, aber ein Glauben oder eine Meinung oder eine Wahrscheinlichkeit hervorgebracht, wegen der Wahrscheinlichkeit der Sätze, aus welchen gefolgert wird: weil dann der Intellect ganz auf eine Seite des contradictorischen Gegensatzes sich hinneigt, obwohl immer noch zu befürchten ist, dass die andere Seite die richtige sei. (Th. Anal. post. 1 lect. 1.) Hierbei darf die Gewissheit aber nicht als eine Summe von Wahrscheinlichkeitsgraden gedacht werden, welche integrirende Bestandtheile der Gewissheit wären. Wahrheit und Gewissheit sind beide etwas Untheilbares. Die Häufung von Wahrscheinlichkeitsgründen ohne Grenze kann niemals Gewissheit erzeugen, solange diese Gründe das bleiben, was sie sind, nämlich nur Wahrscheinlichkeitsgründe. Die Bestimmung des Gradunterschiedes der Annäherung an die vollkommene Gleichförmigkeit zwischen dem

Gedachtsein im Intellecte und dem realen Sein des erkannten Gegenstandes, kann nicht immer mathematisch ausgedrückt werden, sondern nur dann, wenn der Gegenstand selbst eine quantitative Betrachtung ermöglicht. Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung gehören aber nicht in die Logik, sondern in die Mathematik, worin die Logik praktisch verwandt wird. 2) Der Wahrscheinlichkeitsschluss ist derjenige Schluss, in welchem entweder beide Prämissen oder wenigstens eine derselben nur wahrscheinlich sind. Der Schlusssatz wird von den Prämissen als die Wirkung der bewirkenden Ursache wirklich erst hervorgebracht. Er kann also auch in Bezug auf seine Wahrheit und Gewissheit nicht mehr enthalten, als seine Ursache. Sind also beide Prämissen nur wahrscheinlich, so kann ihre Wirkung nicht die Wahrscheinlichkeit überschreiten; der Schlusssatz kann also nur eine Annäherung an die Wahrheit sein. Ist aber eine der beiden Prämissen gewiss und die andere nur wahrscheinlich, so kommt eine Folgerung nur deshalb zu Stande, weil der Vermittelungsbegriff dem einen Extreme mit Gewissheit, dem anderen nur mit Wahrscheinlichkeit zukommen oder beziehungsweise ihm abgesprochen werden muss; so dass das Identitätsverhältniss der Extreme auf Grund ihres Identitätsverhältnisses mit dem Vermittelungsbegriffe ausgesprochen wird, welches eben deshalb nur ein wahrscheinliches sein kann; denn die Vergleichung des einen Extremes mit dem Mittelbegriffe war selbst nur wahrscheinlich: also ist der Schlusssatz auch nur wahrscheinlich. Die rein formale Folgerung bleibt aber auch im Wahrscheinlichkeitsschlusse das, was sie ist: als gute und richtige Folgerung ist sie deshalb wahr. Das Wahrheitsverhältniss oder der Wahrheitsgehalt des nur wahrscheinlichen Schlusssatzes ist daher selbst bedingungsweise ein vollkommenes genannt werden; insofern es von der bedingten Wahrheit der Prämissen abhängt. An sich ist daher der Schlusssatz des Wahrscheinlichkeitsschlusses nicht gewiss, sondern nur wahrscheinlich; hypothetisch aber ist der Schlusssatz wahr, nämlich unter der Bedingung, dass seine Prämissen wahr sind.

6. Der dritte und letzte Vorgang des Folgerns ist der sophistische Schluss, worin die Wahrheit aus Mangel eines bei der Folgerung nothwendigen Principes fehlt. Der Fehler kann erstens in der Form der Folgerung liegen, und dann ist kein wahrer, sondern nur ein scheinbarer Schluss vorhanden, den man Paralogismus oder Fehlschluss nennt. Der Fehler kann zweitens in der Materie der Folgerung liegen, und dann ist zwar ein Schluss vorhanden, worin die formalen Bedingungen der Folgerung gewahrt sind, aber der Wahrheitsgehalt fehlt, weil das Antecedens falsch ist: ein solcher Schluss heisst ein Sophisma oder Trugschluss. Der Fehler in der Materie ist ein doppelter: er liegt weder liegt er in den Worten oder in den Gegenständen. 1) Der Fehler in den Worten entsteht, wenn wegen der Identität eines Wortes die Identität des damit bezeichneten Gegenstandes angenommen wird,

welcher diese vorausgesetzte Einheit nicht besitzt. Dieser Trugschluss entsteht aus sechs Fehlern. Die Aequivocation ist der Gebrauch eines und desselben Wortes bei verschiedener Bezeichnung. Die Amphibologie ist der verschiedene oder zweifelhafte Sinn eines und desselben Satzes. Der Fehler der Verbindung und Trennung ist die Verbindung des Nichtzusammengehörigen und die Trennung des Zusammengehörigen in einem Satze. Der Fehler des Accentes ist die aus verschiedener Aussprache eines Wortes entstehende Verschiedenheit seiner Bedeutung. Der Fehler der Redefigur ist die Täuschung, die daraus entsteht, dass wegen der Ähnlichkeit der Worte die Ähnlichkeit ihrer Bedeutung vorausgesetzt wird. 2) Der Fehler im Gegenstande entspringt daraus, dass Dinge, die in gewisser Hinsicht übereinstimmen oder verschieden sind, schlechthin für übereinstimmend oder verschieden gehalten werden. Dieser Trugschluss entsteht aus sieben Fehlern. Der Fehler des Accidenz ist die Veränderung der Bedeutung der Worte des Schlusses. Der Fehler a simpliciter ad secundum quid entsteht daraus, dass aus etwas, was schlechthin ohne Zusatz ausgesagt wird, etwas gefolgert wird, was nur in einer gewissen Hinsicht wahr ist, oder umgekehrt. Die Unkenntniss des Fragepunctes entsteht aus Nichtbeachtung dessen, was zur Definition des in Frage stehenden Gegenstandes gehört. Petitio principii ist die Täuschung, die daraus entsteht, dass dasjenige, was bewiesen werden soll, in Beweise als gewiss vorausgesetzt wird. Der Fehler des Consequens ist die Täuschung, die daraus entsteht, dass Dinge für vertauschbar angenommen werden, die nicht mit einander vertauscht werden können. Der Fehler bezüglich der Ursache entsteht daraus, dass etwas als Ursache einer Wirkung angenommen wird, was nicht die Ursache ist. Der Fehler der Frage ist die Täuschung, die daraus entsteht, dass zwei Gegensätze zugleich in Frage kommen; so dass aus der Bejahung oder Verneinung der Frage immer etwas Falsches folgt. (Vgl. Th. Anal. poster. 1 lect. 22. De syllog. sophist. apud Th. opusc. Ueberweg, Log. § 126. Beispiele findet man auch in der Abhandlung „Protagoras und Euathlus, ein Process nach Gellius 5, 10“: K. J. Göschel, zur Philosophie und Theologie des Rechts und der Rechtsgeschichte, II. Theil, Schleusingen 1835, S. 266—322.)

§ 5. Das Wissen.

1. Der Zweck der folgernden Thätigkeit, welcher durch den Beweis erreicht wird, ist diejenige Erkenntniss der Wahrheit, welche man ein Wissen nennt, und deren Eigenschaft ihre Gewissheit ist. Der innige Zusammenhang zwischen Wissen und Gewissheit ist schon sprachlich gegeben, indem das Wort Gewissheit eine Folge des Wissens ausdrückt, ähnlich wie sich z. B. die Worte „Gewohnheit, Geläufigkeit, Geschwindheit, Bekanntheit“ zu den Worten „Wohnen, Laufen, Schwinden, Kennen“

verhalten. 1) Gewissheit im eigentlichen Sinne heisst die Festigkeit, womit eine erkennende Seelenkraft an ihrem erkennbaren Gegenstande festhält. (Th. 3 D. 26 q. 2 a. 4.) Gewissheit ist also das Bestimmtsein des Intellects für einen Erkenntnissgegenstand, d. h. das Festhalten des erkennenden Intellects an einem erkannten Gegenstande. Daher ist die Gewissheit um so grösser, je stärker dasjenige ist, was den Intellect in seiner Erkenntnissthätigkeit determinirt. Die Gewissheit kann aber doppelt betrachtet werden: einmal von Seiten ihrer Ursache, d. h. von Seiten des Erkenntnissvorganges, und so ist dasjenige gewisser was eine gewissere Ursache hat; zweitens von Seiten des erkennenden Subjects, und so ist dasjenige gewisser, was der menschliche Intellect vollkommener erfasst. (Th. 2. 2^{ae} 4. 8.) Gewissheit der Erkenntniss findet sich aber in den verschiedenen Graden des intellectuellen Lebens auf verschiedene Weise, je nach den verschiedenen Bedingungen eines jeden intelligenten Natur. Der Mensch kommt nämlich durch den Vorgang des Folgerns zu einem gewissen Urtheile über die Wahrheit; daher wird die menschliche Wissenschaft durch den Beweis erworben. Gott besitzt dagegen ein sicheres Urtheil über die Wahrheit ohne jede Folgerung durch einfache geistige Anschauung; deshalb ist die göttliche Wissenschaft nicht discursiv oder folgernd, sondern absolut und einfach. (Th. 2. 2^{ae} 9. 1 ad 1.) 2) Die Gewissheit als eine Eigenschaft der Erkenntnis oder Wahrheit, welche letztere erst im Urtheile vollkommen zu Stande kommt, hängt wesentlich von der Natur der im Urtheile enthaltenen Wahrheit ab. Der Zusammenhang zwischen Prädicat und Subject hängt nämlich von drei Ursachen ab: entweder von der Natur der Begriffe selbst, welche die geistigen Bilder der Gegenstände sind, oder von den Gesetzen der bestehenden physischen Weltordnung, oder von den Gesetzen der moralischen Weltordnung. Im ersteren Falle entspringt die Gewissheit der Erkenntniss im erkennenden Intellecte aus dem Sein der durch die Begriffe vorgestellten Dinge und heisst deshalb metaphysische Gewissheit. In zweiten Falle entspringt sie aus der bedingten Gültigkeit der Naturgesetze, die nicht absolut unveränderlich sind (II, 100 f.), und heisst deshalb physische Gewissheit. Im dritten Falle entspringt sie aus der Gültigkeit einer Erfahrung über die Handlungen des freien Willens, welche in den meisten Fällen so ausfallen, aber wegen der Willensfreiheit im individuellen Falle auch anders sein können: diese Gewissheit heisst moralische Gewissheit. 3) Der Gegenstand der Gewissheit ist das Wahre, welches die besondere Ursache ist, wodurch die Gewissheit der Erkenntniss hervorgebracht wird. Was also mehr Wahrheit besitzt, hat auch grössere Gewissheit und ist der Beweggrund für eine festere Zustimmung unseres Intellects; denn die Wirkung steht immer in einem Verhältnisse zu ihrer Ursache. Die logische Wahrheit besteht aber in der Gleichförmigkeit des Intellects mit dem von ihm erkannten Gegenstande. Betrachtet man also die

Wahrheit nach ihrer Gleichheit, welche als solche kein Mehr oder Weniger zulässt, so kann etwas nicht mehr oder weniger wahr sein. Betrachtet man aber das Sein des Gegenstandes selbst, welches der Grund der Wahrheit ist, so findet dieselbe Ordnung im Sein wie in der Wahrheit statt. Ein Ding, was mehr Sein hat und somit mehr ein Seiendes ist, hat auch mehr Wahrheit und ist somit etwas Wahreres. (Th. Q. disp. de virt. q. 2 a. 9 ad 1.) In diesem Sinne ist also die metaphysische Gewissheit vorzüglicher als diejenige, welche ausschliesslich physisch ist, und die letztere übertrifft wieder diejenige, welche ausschliesslich moralisch ist. Die Zustimmung des Intellects, und insofern die Gewissheit selbst, erlaubt also Gradunterschiede der Intensität; dagegen erlaubt die Zustimmung des Intellects als zustimmende Bewegung, und somit auch die Gewissheit, keinen Gradunterschied, insofern sie nämlich jede Furcht des Irrthums ausschliesst.

2. Die Gewissheit der Erkenntniss entspringt aus der objectiven Gewissheit, welche die ursächliche ist und von dem erkannten Gegenstande selbst hervorgebracht wird, weil er den Intellect im Erkennen determinirt. Diese Gewissheit im erkennenden Intellecte ist nothwendig mit Evidenz verbunden, weil sie aus einem Gegenstande entspringt, welcher hinreichende Kraft besitzt, durch sich den Intellect zur Zustimmung zu bewegen, was nicht ohne Evidenz geschieht. 1) Evident heissen alle Dinge, die durch sich selbst unseren Intellect und unsere Sinne zur Wahrnehmung dieser Dinge bewegen. Der Ausdruck evident bedeutet nämlich, dass etwas gesehen ist. Evident ist also alles, was durch sich selbst die wahrnehmende Seelenkraft zu seiner Wahrnehmung bewegt. (Th. 2. 2^{ae} 1. 4.) Von der Wahrnehmung des Gesichtssinnes ist der Ausdruck auf die intellectuelle Wahrnehmung übertragen worden und bedeutet dann etwas, was unser Intellect bei seiner erkennenden Thätigkeit deutlich erfasst oder einsieht. 2) Es gibt aber eine dreifache Weise des Schauens oder Sehens oder der Evidenz. (Th. 3 D. 24. q. 1 a. 1.) Erstens findet sich ein solches Sehen in der einfachen intellectuellen Erkenntniss, welche die erste Bethätigung des Intellects ist. Sowie nämlich bei der Sinneswahrnehmung des Auges ein Sehen oder Schauen stattfindet, insofern das sichtbare Bild wirklich im Gesichtsorgane gebildet wird, so sehen wir auch im intellectuellen Erkennen, sobald durch das intellectuelle Licht oder die geistige Beleuchtung eines Gegenstandes eine intellectuelle Seinsform in unserem Intellecte entsteht, z. B. sobald wir die Natur oder Wesenheit des Menschen erkennen. Zweitens sehen wir durch den Intellect diejenigen complexen Erkenntnissgegenstände ein, deren Erkenntniss aus dem Einsehen oder Schauen der ersten Thätigkeit des Intellects hervorgeht, z. B. die ersten Principien oder Urtheile, welche wir sofort erkennen und somit als Urtheile innerlich formuliren, sobald die Worte, aus welchen diese Sätze bestehen, wenn sie ausgesprochen sind, oder die Begriffe selbst, welche die Urtheile

bilden, erklärt oder bei der einfachen Wahrnehmung eingesehen sind. Drittens sehen wir auch alles das ein, was wir auf jene ersten Principien durch die Thätigkeit des Folgerns zurückführen und in diese Principien auflösen. Es gibt also drei Grade oder drei Weisen des geistigen Schauens. Dieses Schauen, welches eben die Evidenz selbst ist, wird aber an einem Zeichen erkannt, nämlich an der Wirkung, welche diese Evidenz hervorbringt. Dieses nothwendige Zeichen ist vorhanden, sobald etwas dem Intellecte so vorgestellt wird, dass es ihn vollkommen überzeugt; so dass das natürliche Streben des Intellectes nach Bethätigung zur Ruhe kommt, und er den Erkenntnissgegenstand an sich erfasst, weil er eben ganz von diesem Gegenstande zur Erkenntnissbethätigung gereizt oder in Bewegung gesetzt ist. 3) Die subjective Gewissheit, die der Intellect im Erkennen erlangt, entsteht eben aus der Evidenz der Gegenstände, die wir gewiss nennen. (Th. 3. D. 2. q. 2 a. 2. quaestiunc. 3.) Die Evidenz bringt nämlich jene Festigkeit der intellectuellen Zustimmung hervor. Die Evidenz, die eine objective ist, nämlich jene Sichtbarkeit oder jenes Einleuchten einer Wahrheit, wodurch diese Wahrheit vom Intellecte nothwendig eingesehen werden muss, ist also die sicherste Regel, das festeste Kriterium, der stärkste Beweggrund, weshalb er einer Wahrheit zustimmt; weil dadurch der Intellect gemäss seiner Natur als erkennende Seelenkraft zum Erkennen genöthigt wird. Die Evidenz ist daher auch das oberste Kriterium, d. h. die vollkommenste Probe der Wahrheit. (Vgl. Zigliara, Summa phil. Critica Nr. 54, 62, 65.)

3. Die habituellen Zustände des Intellects bezüglich der Wahrheit sind doppelt, nämlich evidente und nichtevidente. Es gibt aber fünf solche evidente Zustände, die sich immer auf Wahrheit beziehen, nämlich Kunst, Wissenschaft, Weisheit, Klugheit und Intellect, weil sie alle die Richtigkeit der folgernden Erkenntnisskraft bei dem Gebrauche der letzteren besagen. Drei dieser Zustände, nämlich Weisheit, Wissenschaft und Intellect, besagen die Richtigkeit der Erkenntniss bezüglich der nothwendigen Gegenstände. Die Wissenschaft enthält in ihrem Begriffe die Richtigkeit unserer Erkenntniss für die durch Folgerung gewonnenen Schlusssätze, der Intellect bezüglich der Principien, die Weisheit bezüglich der höchsten Ursachen. Die übrigen Zustände, nämlich Kunst und Klugheit, besagen die Richtigkeit des folgernden Intellects bezüglich der contingenten Gegenstände, und sind praktischer Natur. Die drei erstgenannten Zustände sind speculativ, daher fallen sie allein hier unter die logische Betrachtung. 1) Unter Intellect verstehen wir hier nicht die intellective Seelenkraft, sondern denjenigen habituellen Zustand der intellectiven Seelenkraft, wodurch der Mensch in Kraft der Beleuchtung, die der sogenannte wirkende oder thätige Intellect (II. 202 f.) ausübt, seiner Natur gemäss die unbeweisbaren Wahrheiten, d. h. die ersten und obersten Erkenntnissprincipien erkennt. Dass

auch dieser Zustand oder vielmehr diese Gewandtheit, die ersten Principien zu erkennen, mit dem Namen Intellect bezeichnet wird, kommt daher, dass jene Principien sofort erkannt werden, sobald ihre Worte erklärt oder verstanden sind, indem die intellective Seelenkraft sie sofort einsieht und durchschaut. (Vgl. Th. in Arist. Eth. 6 lect. 5.) Die intellectuelle Kraft ist an sich passiv (II, 201) und daher noch kein determinirtes geistiges Licht, sondern verhält sich noch indifferent in Bezug auf jede Wahrheit. Dieser habituelle Zustand, der nur noch einer Offenbarmachung der Gegenstände durch die Ideen, die wir logisch Begriffe nennen, bedarf, ist daher auch nicht angeboren oder mit und in der menschlichen Seele miterschaffen, sondern wird erst durch die geistige Beleuchtung des wirkenden Intellects erworben, vorausgesetzt, dass der leidende Intellect die von den Sinnen abstrahirten Vorstellungsbilder in sich aufnimmt. (Th. 1. 2^{ae} 53. 1; c. gent. 2, 78.) Dieser habituelle Zustand der Principien im Intellecte, welcher Zustand im angegebenen Sinne selbst wieder Intellect genannt wird, ist aber ein doppelter. Einmal müssen nämlich die ersten wahrscheinlichen Principien, welche für den wahrscheinlichen Schluss die obersten sind, von den ersten evidenten Principien unterschieden werden; und ebenso sind die praktischen Principien von den speculativen verschieden und setzen deshalb verschiedene habituelle Erkenntnisszustände voraus. (Vgl. Arist. Anal. post. 1 c. 26. Th. ib. lect. 44.) Die evidente und die wahrscheinliche Beleuchtung sind nämlich wesentlich verschieden, weil sie im Gegensatze der Evidenz zur Nichtevidenz stehen. Ebenso wird die praktische Gewissheit erst durch eine moralische Gewissheit vollkommen, weil die praktischen Principien ausser den nothwendigen Wahrheiten immer noch, sofern sie praktische Principien sind, eine besondere contingente Wahrheit enthalten. Die ersten speculativen Principien haben dagegen metaphysische Gewissheit, die eine ganz andere Art von Gewissheit ist als die moralische. 2) Der habituelle Zustand der Weisheit unterscheidet sich von demjenigen der Wissenschaft oder des Wissens nicht dadurch, dass sie einander entgegengesetzt sind, sondern dadurch, dass die Weisheit noch etwas zur Wissenschaft hinzufügt. Die Wissenschaft oder das Wissen als wirkliche Bethätigung ist das Erkennen einer Ursache, weswegen ein Ding ist, und dass gerade dieses die Ursache von diesem Dinge ist, und dass es nicht anders sein kann. Als habitueller Zustand ist dagegen das Wissen ein solcher, der durch strengen Beweis, d. h. durch einen Beweisschluss erworben wird. Der Schluss bewirkt aber ein wirkliches Wissen als Bethätigung des Intellects, nämlich die eigenthümliche Zustimmung des Intellects zur evident erkannten Wahrheit, wodurch der habituelle Wissenszustand erst erzeugt wird, der dann den Intellect selbst zu ähnlicher Zustimmung mit Leichtigkeit und Gewandtheit hinbewegt. Dieser habituelle Wissenszustand erstreckt sich somit auf einen Schlusssatz, der aus allgemeinen

nothwendigen und unmittelbaren Sätzen bekannt geworden ist. 3) Die Weisheit ist daher ein Wissen, welches aus den ersten allgemeinsten Principien folgernd hervorgeht und sowohl über ihre eigenen wie über die Principien aller anderen Wissenschaften reflectiren kann. (Vgl. 1, 22.

4. Es gibt drei nichtevidente habituelle Zustände der intellectuellen Seelenkraft: die Meinung, der Glaube und die Vermuthung. 1) Die Meinung ist die Zustimmung zu einer Sache wegen einer wahrscheinlichen Ursache und eines ebensolchen Beweggrundes, verbunden mit der Befürchtung, dass auch die entgegengesetzte Behauptung wahr sein könne. Als habitueller Zustand ist es also derjenige, welcher den Intellect zur Bethätigung einer Meinung antreibt. Die Meinung ist daher eine Erkenntniss ohne vollkommene Zustimmung, schliesst aber doch eine gewisse Zustimmung ein, insofern sie einem Theile mehr als einem anderen sich hingibt. Sie bedient sich dabei solcher Gründe, welche eine Wahrscheinlichkeit haben und ebenso einen wahrscheinlichen Zusammenhang besitzen, aber gerade deshalb den Intellect nicht gänzlich bewegen und überzeugen können. 2) Der Glaube ist die Zustimmung zu etwas auf Grund des Ansehens oder Gewichtes desjenigen, der den Gegenstand des Glaubens behauptet. Der Glaube als Zustimmung des Intellects wird daher von einem äusseren Principe determinirt, welches vom Intellecte verschieden ist, nämlich von dem Willen, welcher seine Wahl ausgeübt hat, weil er die Zustimmung des Intellects auf Grund einer Auctorität in diesem bestimmten Falle als ein Gut erstrebt und somit den Intellect dazu bewegt. Auf Grund dieses vom Willen ausgehenden Befehles ist also im Vorgange des Glaubens sowohl Festigkeit wie Zustimmung vorhanden, allein es bleibt immer noch eine Befürchtung des Gegentheils möglich. Die Gründe und Motive der Zustimmung sind hierbei für die wirkliche Zustimmung nur äusserlich. Diese Gründe können selbst gewiss und evident sein, allein sie betreffen nur die Glaubwürdigkeit. Bezüglich der Wahrheit selbst, auf die sich die gläubige Zustimmung bezieht, bleibt aber der Intellect an sich immer noch ungewiss und unbefriedigt und nie frei von der Befürchtung der Dunkelheit, und somit hat er keine objective Gewissheit, solange er sich auf eine fehlbare Auctorität gründet. Meinen und Glauben widersprechen daher dem Wissen innerlich. Eine dunkele und evidente, sowie eine gewisse und ungewisse Erkenntnissbethätigung sind nämlich in ein und demselben Intellecte bezüglich desselben Erkenntnissgegenstandes unverträglich. (Th. Q. de ver. q. 14 a. 9 ad 1 Anal. post. 1 lect. 44; 2. 2^{ae} 1. 5.) Bei der Meinung ist dreierlei zu unterscheiden: erstens die Principien, aus denen sie hervorgeht; zweitens ein Satz, der aus diesen Principien geschlossen wird; drittens ein anderer Satz, welcher Gegenstand der Furcht ist. (Th. in Arist. de an. 1 lect. 4.) Beim Glauben stimmt aber der Intellect einem Satze zu, insofern ein dem Intellecte selbst äusserliches Princip ihn dazu bewegt. Beim

Wissen wird dagegen die Zustimmung durch die vom Intellecte selbst wahrgenommene Evidenz eines Satzes mit innerer, aus dem Wesen des Intellects als Erkenntnisskraft entspringender Nothwendigkeit bewirkt. Daher ist der Intellect beim Wissen seiner Sache gewiss, weil sie ihn durch ihre geistige Sichtbarkeit selbst zum Sehen zwingt. Bei der Meinung dagegen ist der Intellect seiner Sache nicht gewiss, weil er das Gegentheil befürchtet. Beim Glauben ist der Intellect zwar der Glaubwürdigkeit seiner Auctorität gewiss, auf welche hin er einen Satz für wahr hält; aber er sieht den Satz als solchen nicht ein, weil diesem Satze die Sichtbarkeit fehlt. Der Intellect kann aber nicht zugleich bezüglich ein und desselben Satzes seiner Sache gewiss und nicht gewiss sein. Ebensowenig kann er zugleich ein und dieselbe Sache sehen und nicht sehen. Sobald also der Intellect Gewissheit von einem Schlusssatze hat, ist er nicht mehr ohne Gewissheit, kann also nicht mehr ungewiss sein, selbst wenn ihm von anderer Seite neue Erkenntnissmittel, die nicht gewiss sind, zur Erkenntniss desselben Schlusssatzes dargeboten werden. Was hier von den Thätigkeiten des Wissens gegenüber den Thätigkeiten, die wir Meinen und Glauben nennen, gesagt ist, muss ebenso von den habituellen Zuständen des Intellects gelten, welche aus jenen Thätigkeiten hervorgehen. Unmöglich sind nämlich Thätigkeiten einander conträr entgegengesetzt, deren habituelle Zustände, welche zu diesen Thätigkeiten antreiben, einander nicht entgegengesetzt wären. (Vgl. Joh. a. S. Thoma, Log. P. II q. 26. a. 5; vol. 1 p. 715—724.) 3) Die Vermuthung ist die Zustimmung, die wegen eines leichten Anzeichens zu einer Seite hinneigt. Vermuthen ist also etwas, was auch dem Meinen und Glauben gemeinsam ist und nur eine Unvollkommenheit jener Thätigkeiten und habituellen Zustände besagt. (Vgl. Th. 2. 2^{ae} 2. 1; Q. de ver. q. 14 a. 1.)

5. Zweifel ist eine Erkenntniss ohne feste Zustimmung und somit ohne determinirte Hinneigung zu einem von zwei contradictorischen Sätzen. Der Zweifelnde stimmt eben nicht zu, sondern enthält sich jedes Urtheils: für das Nichturtheilen, was als solches nichts Positives ist, kann es aber keinen habituellen determinirten Zustand geben, der blos zu etwas Negativem hinneigen sollte. Also bildet das Zweifeln an sich keinen solchen habituellen Zustand. Das Zweifeln setzt aber immer ein anderes Urtheil im Intellecte voraus, worin die Gründe zur Enthaltung vom Urtheilen in diesem Falle selbst beurtheilt werden. Unwissenheit ist der Mangel der Erkenntniss in einem Subjecte, welches einer solchen Erkenntniss fähig ist. Irrthum ist die Abweichung eines Urtheils von dem Gegenstande desselben. Ursache des Irrthums ist immer ein Nichtwissen; denn der Intellect, der als Erkenntnisskraft in seiner Bethätigung naturgemäss für die Wahrheit bestimmt ist, wird nur dann getäuscht, wenn er in Unwissenheit über etwas ist. Unser Intellect hat nämlich die Wesenheit der Dinge zu seinem besonderen

Erkenntnissgegenstande: wir erkennen also nur dann etwas, wenn wir seine Wesenheit erkennen, und darnach bilden wir erst ein Urtheil. Sobald aber eine Täuschung stattfindet, ist die Erkenntniss der Wesenheit eben nicht vollzogen. (Vgl. Th. Metaph. 4 lect. 6; 1. 17. 3 ad 1.

6. Der Beweis, welcher ein Wissen erzeugt, muss in dem Bewegungsvorgange des folgernden Intellects von einer Wahrheit ausgehen, welche das Princip der folgenden Erkenntniss ist. 1) Ein Princip ist etwas, worauf etwas anderes folgt, was von jenem Ersteren ausgeht: es ist das Erste, wovon etwas das Sein, das Werden oder das Erkanntwerden empfängt. (Arist. Met. 5, 1. Th. 1. 33. 1.) Es gibt also Principien des Seins und des Gedachtseins. Principien des Seins sind diejenigen, woraus ein Ding in einer gewissen Gattung der real existirenden Dinge gebildet wird: sowohl dem Werden wie dem fertigen Sein nach. Von diesen Principien handelt die Metaphysik. Principien des Gedachtseins oder der Erkenntniss sind diejenigen, deren Erkenntniss zur Erkenntniss einer anderen neuen Wahrheit führt. Die Erkenntnissprincipen sind aber von den Seinsprincipien zu unterscheiden (Th. 1. 85. 3 ad 4.) Denn es gibt Fälle, in denen wir die Ursache, welche Seinsprincip ihrer Wirkung ist, erst aus dieser Wirkung erkennen, und ebenso Fälle, in denen wir aus dem Accidenz die Substanz erkennen, welche dem Sein nach ihrem metaphysischen Accidenz vorausgeht und dasselbe im Sein trägt, weil ja das Accidenz nur ein Sein in der Substanz hat: es ist also nicht nothwendig, dass jedes Erkenntnissprincip auch ein Seinsprincip für den Erkenntnissgegenstand ist. Weil aber die Wahrnehmungskraft der menschlichen Seele eine doppelte ist, nämlich die sinnliche und die intellectuelle, so muss es auch ein doppeltes Erkenntnissprincip geben. Die sinnlichen Erkenntnissprincipien müssen so beschaffen sein, dass die Sinneserkenntniss durch einfach wahrnehmende Sinnesthätigkeit direct zu Stande kommt; weil die Sinne nur das materielle Ding in seiner Individualität erfassen, ohne ein urtheilende oder verbindende Thätigkeit auszuüben. Ihre Betrachtung gehört nicht in die Logik, welche nur die Bethätigung des Intellectes zu leiten hat. Die intellectuellen Erkenntnissprincipien sind wiederum zweifach. Ein incomplexes Princip ist etwas, was der Intellect durch einfache Wahrnehmung erkennt, und wodurch er zur Erkenntniss anderer Gegenstände geführt wird. Derart sind alle logischen Zeichen, welche zur Erkenntniss des dadurch Bezeichneten führen, und die Worte, deren Wahrnehmung zur Erkenntniss der aus ihnen gebildeten Sätze führt. Ein complexes Princip ist dagegen ein solches Urtheil, welches zur Erkenntniss eines anderen führt. Von diesen complexen Erkenntnissprincipien ist hier zu reden, insofern sie Principien des Wissens sind. 2) Jeder Beweis muss von complexen Erkenntnissprincipien ausgehen, welche durch sich selbst bekannt sind; denn der menschliche Intellect könnte sich nicht von einer Wahrheit zur anderen folgernd fortbewegen,

wenn diese Bewegung nicht von irgend einer einfachen Erkenntniss einer Wahrheit ihren Anfang nähme. (Th. Q. de ver. q. 15 a. 1. Anal. post. 2 lect. 4. Vgl. oben S. 179.) Es muss also auch ein erstes Princip der Erkenntniss vorhanden sein, worauf die Vielheit der Erkenntnissprincipien wie auf ihre Einheit zurückgeführt werden kann. Die Thätigkeit des menschlichen Intellects ist aber eine doppelte, nämlich das einfache Wahrnehmen des Wesenhaften, was ja etwas Untheilbares ist (I, 49), und das Verbinden und Trennen, welches im Urtheile und im Schlusse zum Vorschein kommt. Das Erste, was bei der einfachen Wahrnehmung unter die Auffassung des Intellects fällt, ist das, was wir das Seiende nennen; denn wir können nichts begreifen, ohne vorher den Begriff des Seienden gewonnen zu haben. Das erste incomplexe Princip ist also der Seinsbegriff. Für das erste complexe Princip wird aber erstens erfordert, dass kein Irrthum darüber möglich ist, zweitens dass es kein anderes Princip voraussetzt, drittens dass es naturgemäss ohne Beweis erkannt werden kann. Bei der verbindenden und trennenden Thätigkeit des Intellects ist dasjenige Princip, welches vom Seinsbegriff abhängt, schlechthin das erste. Aus dem Begriffe des Seienden und des Nichtseienden entsteht nämlich, sobald der Seinsbegriff eingesehen und somit auch sein contradictorischer Gegensatz erkannt ist, durch die urtheilende Thätigkeit des Intellects das erste unbeweisbare Princip, auf welchem alle anderen Principien ruhen: es ist unmöglich, dass etwas gleichzeitig ist und nicht ist. Das schlechthin erste complexe Princip ist also der sogenannte Satz des Widerspruches. Ein Irrthum ist hierüber nicht möglich, weil dieses Princip aus dem Seinsbegriffe entsteht, welcher bei keiner intellectuellen Thätigkeit unbekannt bleiben kann: soweit aber keine Unwissenheit möglich ist, kann auch kein Irrthum stattfinden. Auch setzt dieses Princip kein anderes mehr voraus. Niemand kann nämlich, ohne eine Anschauung von diesem Princip zu haben, irgend ein anderes Urtheil bilden. So wie nämlich der Begriff eines Ganzen und der Begriff der Theile nur dadurch erkannt werden, dass der Begriff des Seins erkannt ist, so kann auch der Satz: jedes Ganze ist grösser als sein Theil, nur durch den anderen erkannt werden, dass ein und dasselbe in derselben Hinsicht nicht zugleich sein und nicht sein kann. (Th. in Arist. Metaph. 4, 4; 1. 2^{am} 94. 2. Vgl. Zigliara, Summa phil. Log. Nr. 55.)

§ 6. Die Methode.

1. Wissenschaft wird erworben. Es existirt nämlich ein Same der Wissenschaft in uns voraus, und das sind die ersten Wahrnehmungen des Intellects, welche sofort bei dem Lichte des wirkenden Intellects vermittelst der von den Sinnen abstrahirten Ideen erkannt werden. Diese ersten Wahrnehmungen sind theils complexe, wie die ersten

Principien, theils incomplexe, wie der Begriff des Seins und des Einen u. s. w., welche der Intellect sofort erfasst. Aus diesen allgemeinen Principien folgen aber alle Principien, wie die Saat aus den Samenkörnern. Wenn unser Intellect aus diesen allgemeinen Erkenntnissen dazu geführt wird, besondere Wahrheiten wirklich zu erkennen, die er vorher nur der Anlage nach und gleichsam im Allgemeinen erkannt hatte, dann erwirbt er ein Wissen oder Wissenschaft. Die Wissenschaft existirt also im Lernenden der Anlage nach voraus, aber nicht der rein passiven, sondern der activen Anlage oder dem activen Vermögen nach: sonst könnte der Mensch nicht durch sich selbst Wissenschaft erwerben. Sowie aber ein Kranker auf doppelte Weise geheilt werden kann, einmal durch die Wirksamkeit der Natur allein, nämlich durch die natürliche Kraft im Kranken, worin die Gesundheit schon dem activen Vermögen nach enthalten ist, und zweitens durch die Natur mit Hülfe einer Medicin; so gibt es auch eine doppelte Weise, Wissenschaft zu erwerben. Der natürliche Verstand, d. h. der folgernde Intellect, kann nämlich durch sich selbst zur Erkenntniss von unbekannten Gegenständen kommen, und diese Weise ist die Erfindung. Es kann aber auch jemand dem folgernden Intellecte eines anderen Menschen äusserlich nachhelfen: und diese Weise ist der Unterricht, die Lehre. Bei den Dingen, welche natürlich und künstlich entstehen, wirkt die Kunst auf dieselbe Weise und durch dieselben Mittel, wie die Natur; in diesem Sinne ist die Kunst eine Nachahmung der Natur. Ähnlich verhält es sich auch bei der Erwerbung von Wissenschaft. Der Lehrer führt nämlich auf dieselbe Weise einen anderen zum Wissen von unbekannten Wahrheiten, wie jemand durch Erfindung sich selbst zur Erkenntniss von etwas Unbekanntem fortbewegt. Der Vorgang des folgernden Intellects, welcher zur Erkenntniss von etwas Unbekanntem auf dem Wege der Erfindung gelangt, besteht darin, dass er die durch sich selbst bekannten gemeinsamen Principien auf ein bestimmtes Material anwendet und sich dann zu einigen besonderen Schlusssätzen fortbewegt und von diesen wieder zu anderen weitergeht. Daher lehrt auch ein Mensch den andern, insofern er diese folgernde Denkbewegung, die er mit seinem Verstand naturgemäss in sich selbst macht, einem andern durch Zeichen erklärt: so gelangt der natürliche Verstand des Schülers durch das, was ihm in dieser Weise vorgestellt ist, indem er sich gleichsam eines Werkzeuges bedient, zur Erkenntniss von unbekannten Wahrheiten. Sowie also der Arzt die Gesundheit im Kranken als Diener der Natur verursacht, welche als Hauptursache der Gesundheit wirkt, so bringt auch ein Mensch Wissenschaft in einem andern hervor, indem er der Thätigkeit des natürlichen Verstandes des Schülers nachhilft, und das heisst Lehren. Dazu gehört also der Gebrauch des Beweises, welcher ein Schluss ist, wodurch Wissen hervorgebracht wird. Wenn aber jemand einem anderen etwas mittheilt, was in den durch

sich selbst bekannten Principien noch nicht eingeschlossen ist, oder dessen Enthaltensein in diesen Principien noch nicht offenbar gemacht ist, so kann er im Schüler kein Wissen erzeugen, sondern höchstens Meinung oder Glauben; obgleich auch die Meinung und der Glaube in gewisser Hinsicht durch die ersten Principien verursacht werden. Aus den durch sich selbst bekannten Principien ersieht der Schüler nämlich, dass alles, was aus ihnen nothwendig folgt, mit Gewissheit festgehalten werden muss, was ihnen aber widerspricht, gänzlich zu verwerfen ist; zu allem Übrigen kann er aber seine Zustimmung geben oder versagen. (Th. Q. de ver. 11 a. 1.)

2. Die richtige Ordnung bei der Erwerbung des Wissens, sei es auf dem Wege der Erfindung oder des Unterrichts, heisst Methode. Die Methode richtet sich nach ihrem Zwecke, nämlich nach der Erkenntniss der Wahrheit, welche mit Gewissheit verbunden ist. Weil aber die Gewissheit selbst der Art nach verschieden ist, so darf die richtige Methode nur nach derjenigen Art von Gewissheit streben, welche dem betreffenden Erkenntnissgegenstande gemäss ist. (Oben S. 196.) Darnach muss sich also auch die Ordnung der Erkenntnissmittel richten. Es beruht daher auf einem Irrthum, mehr Gewissheit zu verlangen, als der Erkenntnissgegenstand zulässt. Namentlich ist es fehlerhaft, überall mathematische Beweise zu fordern. Dieser Fehler entspringt aus einer zur zweiten Natur gewordenen Gewohnheit bei Leuten, welche sich lange mit mathematischen Studien beschäftigen und deshalb alles nur in quantitativer Weise wissenschaftlich darzustellen versucht sind. Er entspringt auch häufig aus einer ungenügenden Vorbereitung; wenn nämlich die Einbildungskraft zu stark ist, und ihr der Zügel gelassen wird, so hindert sie den höheren Aufschwung des Intellects, der zur abstractiven Erkenntniss bestimmt ist. Andere wollen nur dann etwas annehmen, wenn ihnen ein sinnliches Beispiel vorgestellt wird, indem sie in den Wissenschaften eine solche Gewissheit verlangen, wie wir sie bezüglich der materiellen Dinge durch sinnliche Wahrnehmung erreichen: entweder aus Gewöhnung oder wegen der Herrschaft, welche die Sinneskräfte über sie ausüben, oder wegen der Schwäche ihres Intellects. Andere verlangen Auctoritäten: und auch das kommt von einer Gewöhnung oder von einem Mangel des Urtheils her, weil sie nicht beurtheilen können, ob der Verstand mit Gewissheit Schlüsse bildet; und deshalb verlangen sie das Urtheil eines anderen, der ihnen bekannt ist, als ob sie ihrem eigenen Urtheil selbst nicht glauben. Ferner gibt es Leute, die überall Gewissheit verlangen und so jede Behauptung nur nach fleissiger Untersuchung Seitens ihres Verstandes annehmen wollen. Das entspringt aus der Güte des urtheilenden Intellects und des forschenden Verstandes: so lange man nur keine Gewissheit in Dingen sucht, die keine Gewissheit besitzen können. Andere wieder sind traurig, wenn man etwas mit Gewissheit in kritischer

Untersuchung erforscht; und das ist aus zwei Gründen der Fall: einmal wegen der Ohnmacht ihres Begreifens; sie haben nämlich einen schwachen Verstand und sind deshalb nicht im Stande, die Ordnung des Zusammenhanges zwischen dem Früheren und Späteren zu betrachten. Zweitens ist es die Folge einer sogenannten Mikrologie, d. h. der auf Kleinigkeiten beschränkten Folgerung. Etwas Ähnliches findet bei einer nach Gewissheit strebenden Untersuchung statt, welche nichts bis aufs Kleinste unerforscht lassen will. Andere endlich bilden sich ein, es sei unangemessen und verrathe einen Mangel an Freigebigkeit, wenn man bei der Erkenntniss der Wahrheit auch das Kleinste untersuchen will, wie es nicht zur Freigebigkeit gehört, in die Rechnung für ein Gastmahl auch die geringsten Kleinigkeiten einzutragen. (Th. Metaph. 2 lect. 5. Ethic. 1 lect. 3.)

3. Der Begriff von Ordnung schliesst eine Unterscheidung von etwas Früherem und etwas Späterem ein, was wiederum auf ein Erstes oder ein Princip bezogen wird. Wo also irgend ein Princip sich findet, da gibt es auch eine Ordnung. (Th. 2. 2ae 26. 1; 1. 2ae 109. 6.) Der Beweis, wodurch Wissen erzeugt wird, geht von einem Principe aus, welches die Definition des Gegenstandes ist. (Arist. anal. post. I, 1.) Also muss es auch im Wissen eine Ordnung geben, insofern es mit seinem Principe verglichen wird. Die Methode ist die Ordnung des Wissens; sie ist eine doppelte bezüglich ihres Princips, insofern derselbe entweder etwas Zusammengesetztes oder etwas Einfaches ist. 1) Die analytische Methode geht vom Zusammengesetzten zum Einfacheren, vom Besonderen zum Allgemeineren, vom Ganzen zu den Theilen, von den Wirkungen zu den Ursachen vor und löst so die Vielheit in eine Einheit auf. Alle denken, sagt Aristoteles, nachdem sie sich einen bestimmten Zweck gesetzt haben, darüber nach, wie sie denselben ausführen können, und wenn dies auf verschiedene Weise möglich ist, so sehen sie zu, wie es am leichtesten und besten geschehen kann; ist der Zweck nur durch Eins vollkommen ausführbar, so forschen sie solange nach, bis sie zur ersten Grundursache gelangt sind, welche für die Erfindung die letzte ist. Gewissermassen sucht also derjenige, welcher über etwas nachsinnt, und hebt oder löst den Begriff auf, wie man eine geometrische Figur auf ihre Entstehung hin untersucht: in darin liegt die Bedeutung der Analysis. (Arist. Eth. 3, 3. Biese. Philos. des Arist. I, 614 f.) Dieser Weg des Wissens geht also vom Erkenntnissprincipe aus und findet dadurch das Seinsprincip seines Gegenstandes, nämlich die Ursache desselben. Dieser Weg ist daher auch der Weg der Erfindung für eine Wissenschaft. Er wird deshalb seinen logischen Ausdruck durch die Induction finden, welche vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigt. Beispiele dieser Methode liefert die analytische Geometrie. 2) Die synthetische Methode geht vom Einfachen zum Zusammengesetzten vor, von den Theilen zum Ganzen, von

Ursachen zu den Wirkungen, vom Allgemeinen, welches seinem Inhalte nach das Einfachere ist, zum weniger Allgemeinen, was wegen der Fülle seiner Unterschiedenheit oder wegen seiner grösseren Differenzirung in sich nicht ungetheilt, sondern zusammengesetzt ist. Diese Methode ist der Weg der Lehre, indem sie in einem anderen Wissen erzeugt. Sie ist dem Schlusse eigenthümlich, welcher aus den an sich bekannten Principien eine neue Wahrheit folgert. Beispiele bietet die euklidische Geometrie. (Vgl. Ueberweg, Logik § 139—140. Jevons, Principles of science p. 121 sq.) Bei der Darstellung einer Wissenschaft, insofern sie zur Belehrung eines Einzelnen unternommen wird, dürfen beide Methoden angewendet werden, obwohl die Lehre an sich den synthetischen Weg befolgt. Weil die Belehrung individuell ist, kann es aus Rücksicht auf die Fassungskraft des Schülers räthlich sein, ihn selbst einen Theil des Stoffes gleichsam von neuem erfinden zu lassen: insofern dies aber vom Lehrer beabsichtigt ist, geschieht es immer noch vermittelst der für die Lehre eigenthümlichen synthetischen Methode.

4. Bei der richtigen Methode wird das Wissen als ein einheitliches Ganzes, was wir System nennen, zusammengesetzt. System ist also die Darstellung eines einheitlichen Wissens, d. h. einer Wissenschaft. Die Einheit einer Wissenschaft, wodurch sie sich von andern unterscheidet, folgt aber aus der Einheit ihres besonderen Gegenstandes. (I, 11 f.), insofern er gerade von dieser Wissenschaft erfasst wird, also demjenigen Sein nach, was ihm als einem Gedankendinge zukommt, weil er erst in dieser Beziehung wissbar wird. (Vgl. Cajetanus 1. 1. 3.) Weil aber die Erkenntniss dem Sein entsprechen muss, so muss auch der Zusammenhang unseres Wissens der Ordnung des realen Seins entsprechen. Deshalb bilden die Wissenschaften wegen ihrer Beziehung zu den ersten Principien, die sie aus der Metaphysik empfangen, unter sich eine Ordnung, deren Darstellung das höchste System ist. Daher erfordert die Vollendung des Wissens, worin die Vollkommenheit unseres Intellects besteht, die Erkenntniss von jener Einheit; und diese setzt wiederum die genaue Erkenntniss und richtige Würdigung jeder einzelnen Wissenschaft voraus, weil eine der anderen dient. „Darum soll der Mensch keine von allen Wissenschaften geringschätzen; denn wer eine einzige verachtet, verachtet sich selbst.“ (Th. in Meteor. 4 lect. 1.)

G. S. Morris.

SYSTEM

DER

PHILOSOPHIE

b3665

VON

ERNST COMMER

DOCTOR BEIDER RECHTE UND DER THEOLOGIE
A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER KÖNIGL. AKADEMIE
ZU MÜNSTER.

VIERTE ABTHEILUNG.

MÜNSTER UND PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1886.

INHALT.

Seite

Sechstes Buch. Ethik

I. Allgemeine Ethik 1

Erstes Capitel. Die ethische Wissenschaft 5
1. Der Gegenstand der Ethik 5
2. Die Theile der Ethik 10
3. Die Eigenschaften der Ethik 13
4. Die Subalternation der ethischen Wissenschaft 16

Zweites Capitel. Der Zweck der menschlichen Handlungen . . 20
1. Die Zweckursächlichkeit 20
2. Die Zweckursache der menschlichen Handlungen 26
3. Der letzte Zweck des Menschen 37
4. Das Glück 40

Drittes Capitel. Die Natur der menschlichen Handlungen . . . 54
1. Die Willenshandlung im Allgemeinen 54
2. Die besonderen Willenshandlungen 61
3. Die Unterscheidung der menschlichen Handlungen 83
4. Die Leidenschaften 95

Viertes Capitel. Das Princip der menschlichen Handlungen . . 99
1. Die habituellen Zustände der Seelenkräfte 99
2. Die Tugend und das Laster 103
3. Das Gesetz 113
4. Die Theile des Gesetzes 116

II. Naturrecht 127

Erstes Capitel. Die Person 128
1. Das Recht und die Pflicht 129
2. Die Pflichten des Menschen gegen Gott 136
3. Die Pflichten und Rechte des Menschen gegen sich selbst 141
4. Die Pflichten und Rechte des Menschen gegen andere Personen . . . 150

Seite

Zweites Capitel. **Die Familie** 136
§ 1. Die Ehe 137
§ 2. Die Familienmitgliedschaft 139
§ 3. Die Erbschaft 147

Drittes Capitel. **Der Staat** 159
§ 1. Die Natur des Staates 159
§ 2. Der Ursprung des Staates 175
§ 3. Die Elemente des Staates 178
§ 4. Die Formen des Staates 189
§ 5. Die gegenseitigen Beziehungen der Staaten 1

Uebersicht über das System der Philosophie 2

SECHSTES BUCH.

ETHIK.

„Wenn du das grosse Spiel der Welt gesehen,
So kehrst du reicher in dich selbst zurück:
Denn wer den Sinn aufs Ganze hält gerichtet,
Dem ist der Streit in seiner Brust geschlichtet."

Schiller.

Erster Theil.

Allgemeine Ethik.

Der dritte und letzte Theil der Philosophie betrachtet die Beungen des Seienden zum menschlichen Willen. Dieser Theil der osophischen Wissenschaft heisst Ethik. Durch die Beziehungen der ge zum menschlichen Willen werden die menschlichen Handlungen ingt, in denen das sittliche Leben sich äussert. Die menschlichen adlungen haben einen concreten Gegenstand; die ethische Wissenaft wird daher erst durch eine das Einzelne erfassende Betrachtung lendet. Daher zerfällt sie in zwei Theile. Zuerst ist die Natur der nschlichen Handlungen im Allgemeinen zu untersuchen; denn die ilosophie muss das ethische Sein als solches erfassen und eine sichere d evidente Erkenntniss von den menschlichen Handlungen aus ihren tzten Ursachen gewinnen. Dies geschieht in der allgemeinen Ethik. weitens betrachtet die ethische Wissenschaft die menschlichen Handngen, insofern sie eine besondere Natur haben und aus den Ursachen ieser Natur hervorgehen. Dies geschieht in der besonderen Ethik, ofür wir den Namen Naturrecht gebrauchen. Das sechste Buch zerfällt aher in die allgemeine Ethik und das Naturrecht.

Die allgemeine Ethik bestimmt zuerst den Begriff der ethischen Vissenschaft und entwickelt darauf ihren Inhalt. Das Erste, was in der Sache durch den Intellect erkannt wird, ist eben das Wesen dieser ache. Gegenstand der allgemeinen Ethik sind die menschlichen Willensandlungen als Wirkungen ihrer allgemeinsten Ursachen. Das Wesen ieses Gegenstandes ist aber der Zweck, der durch die menschlichen andlungen erreicht wird. Die Ethik betrachtet nämlich diejenigen landlungen des Menschen, welche aus dem Willen nach vorgängiger

Ueberlegung mit der Erkenntniss des Zweckes hervorgehen. Der Zweck verhält sich daher in der ethischen Ordnung wie das erste Erkenntnissprincip in der speculativen Ordnung, in welcher die Erkenntniss des ersten Princips für jede weitere Erkenntniss vorausgesetzt werden muss. Der Zweck ist nämlich immer die Regel für alles, was zum Zweck gehört. Zuerst muss also der Zweck der menschlichen Handlungen untersucht werden. Zweitens müssen die menschlichen Handlungen als Mittel zu jenem Zwecke betrachtet werden. Die menschlichen Handlungen selbst müssen erstlich nach ihrer Natur und zweitens nach ihren Principien erkannt werden. Daher zerfällt die allgemeine Ethik in vier Capitel: 1. die ethische Wissenschaft, 2. der Zweck der menschlichen Handlungen, 3. die Natur der menschlichen Handlungen, 4. das Prinzip der menschlichen Handlungen.

Erstes Capitel.

Die ethische Wissenschaft.

„Regula non quam formosa, sed quam recta sit, quaeretur." *Seneca, ep. 77.*

„Ornari res ipsa vetat contenta doceri." *Manilius, Astron. lib. 3 v. 39.*

Die ethische Wissenschaft muss sowohl an sich wie in ihrem Verhältnisse zu anderen Wissenschaften bestimmt werden. Zum Verständnisse der ethischen Wissenschaft selbst muss man zunächst ihren Gegenstand bestimmen, wonach man sie definiren kann. Darauf müssen ihre Theile abgegrenzt werden. Weiter sind ihre Eigenschaften anzugeben. Das Verhältniss der ethischen Wissenschaft zu anderen Wissenschaften wird sich aus der Betrachtung der in ihr stattfindenden Subalternation ergeben. Das erste Capitel zerfällt daher in vier Paragraphen: 1. der Gegenstand der Ethik, 2. die Theile der Ethik, 3. die Eigenschaften der Ethik, 4. die Subalternation der ethischen Wissenschaft.

§ 1. Der Gegenstand der Ethik.

1. Der Ausdruck Ethik oder Moralwissenschaft gibt die Beziehung dieser Wissenschaft auf die Sitten an. Das Wort ἦθος bedeutet das sittliche Gefühl: es bezeichnet einen besonderen Grund oder genauer eine Regel unseres Thuns, was sehr verschieden ist von denjenigen Thätigkeiten, welche aus blosser Berechnung des Verstandes, λογισμός, entspringen. (Vgl. Biese, Phil. des Arist. II, 617.) Unter dem Ausdrucke Sitte, mos, kann aber Zweierlei verstanden werden: erstens eine Gewohnheit, zweitens eine natürliche oder wenigstens eine gleichsam natürliche Neigung, etwas zu thun. Beide Bedeutungen haben etwas Gemeinsames; denn eine Gewohnheit wird in gewisser Hinsicht eine zweite Natur und veranlasst eine Neigung, welche dem Naturtriebe in Bezug auf die Wirksamkeit ähnlich ist. Jede Neigung entspringt aber stets aus der bestimmten Natur eines thätigen Subjects. Im strengen Sinne kommt die Neigung zum Thätigsein der Begehrungskraft zu, deren Aufgabe es ist, alle übrigen Vermögen zur

Ausübung ihrer eigenthümlichen Thätigkeiten zu bewegen. Darum wird auch nur diejenige ethische Neigung Tugend genannt, die eine Vollkommenheit des Begehrungsvermögens ist. (Thomas Aquinas 1. 2^ae^ 5[illegible]. Die Thätigkeit des Begehrens ist aber im Menschen eine specifisch verschiedene von derjenigen, welche sich im Thiere findet; denn im Menschen erfährt sie durch den Einfluss des Intellects, der die Willensfreiheit verursacht, eine eigenthümliche Veränderung. Man kann also nur in einem weiteren und uneigentlichen Sinne von einer animalischen Ethik sprechen, wenn man sie auf die Sitten der Thiere anwendet. In einem besonderen Sinne gilt der Ausdruck nur für die Sitten der Menschen, worunter die natürliche oder sozusagen natürliche Neigung zum Thätigsein verstanden wird. Menschliche Handlungen im strengen Sinne sind aber nur solche, die dem Menschen nach seiner bestimmten Natur eigenthümlich sind, insofern er nämlich wahrhaft Mensch ist, d. i. Herr über seine Thätigkeiten vermöge seines Verstandes (II, 206) und seines Willens. Die übrigen Thätigkeiten des Menschen, welche dem Willen und dem Verstande nicht unterliegen, können nicht als menschliche Handlungen, sondern nur als Thätigkeiten oder Handlungen des Menschen bezeichnet werden. (Th. 1. 2^ae^ 1. 1; Com. in Arist. Eth. lec.

2. Um den Gegenstand der ethischen Wissenschaft nach seinen verschiedenen Seiten genau zu bestimmen und dadurch eine strenge Definition dieser Wissenschaft selbst zu gewinnen, scheint es angemessen, die Lehre über den Gegenstand einer Wissenschaft aus der allgemeinen Methaphysik (I, 7. 9—14) kurz zu wiederholen. Einmal erfordert schon die Bedeutung der ethischen Wissenschaft eine eingehende Untersuchung über ihren Gegenstand. Ferner verlangt die Schwierigkeit dieser Lehre, die ja für die ganze Philosophie grundlegend ist, eine solche Klarheit, wie sie in der früheren Darstellung noch nicht erreicht werden konnte. 1) Unter dem Gegenstande einer Wissenschaft ist zunächst das Material derselben zu verstehen, womit sich überhaupt die Erkenntnissthätigkeit dieser Wissenschaft beschäftigt. Hierfür dient der Ausdruck materieller Gegenstand, der die Bedeutung der materialen Ursache für eine Wissenschaft hat. Der Ausdruck materielles Object ist aufzugeben, weil missverständlich blos auf körperliche Dinge bezogen werden könnte. 2) Ein und dasselbe Material kann aber nach sehr verschiedenen Gesichtspuncten betrachtet werden und somit für ganz verschiedene Wissenschaften besondere Gegenstände der Erkenntniss darbieten. Das ist dasjenige, was eine Wissenschaft in ihrem Material besonders betrachtet, der eigentliche oder formale Gegenstand dieser Wissenschaft, wodurch letztere erst als diese bestimmte Wissenschaft gebildet oder formirt wird. Der formale Gegenstand ist also nicht der Gegenstand in seinem Sein als Sache, wonach er blos als Material dient, sondern in seinem Sein als Gegenstand einer Wissenschaft, also insofern er der bestimmten Erkenntnissanlage entspricht. 3) In dem formalen Ge-

nde muss eine weitere Unterscheidung gemacht werden. Erstens hält er die besondere Bestimmung oder die Natur oder den Begriff, s alles im Unterschiede vom blos materialen Gegenstande darin onders erfasst wird: der materiale Gegenstand wird erst durch eine che specielle Bedeutung so bestimmt, dass er überhaupt für diese ssenschaft fassbar wird. Zweitens ist davon der Gesichtspunct oder Begriff zu unterscheiden, unter welchem das Material erfasst wird, d welcher alle übrigen Bedeutungen des Gegenstandes erst für die kenntniss zum Vorschein kommen lässt und sie unter sich enthält, dass durch ihn der Gegenstand erst von dieser Wissenschaft erfasst rden kann. Es ist also die letzte Formalität oder Wesensbestimmtit des Gegenstandes, unter welcher alle übrigen enthalten sind. Für se Unterscheidung im formalen Gegenstande gibt es zwei kurze zeichnungen: das, was eine Wissenschaft in ihrem Material erfasst, isst ratio formalis quae attingitur; jene letzte Wesensbestimmung isst ratio formalis sub qua attingitur. 4) Endlich muss noch der rmale Gegenstand, insofern er von der Wissenschaft erfasst wird, d. h. s ratio formalis quae attingitur, weiter unterschieden werden. Er ist n doppelter: einmal der Hauptgegenstand der besonderen wissenschafthen Erkenntniss, der aber nur ein Theil der ganzen Erkenntniss dieser issenschaft ist; man nennt dies den inadäquaten partialen Gegenstand. weitens ist es der secundäre Gegenstand, nämlich alles, was erst in veiter Linie erkannt wird und den adäquaten totalen Gegenstand einer esonderen Wissenschaft bildet.

3. Die Einheit oder die Unterscheidung einer Wissenschaft wird icht blos aus der Einheit ihres Hauptgegenstandes hergenommen, infern er die Wahrheiten jener Wissenschaften enthält oder verursacht, der insofern alle jene Wahrheiten auf den Hauptgegenstand hingeordnet ind. Die Einheit oder Unterscheidung der Wissenschaften in ihrem issbaren Sein wird vielmehr aus der verschiedenen Immaterialität und bstraction hergenommen, wie sie sich zuerst in den Principien oder len Beweismitteln finden und von da hergeleitet werden, um die Schlussolgerungen auf verschiedene Weise zu beleuchten. (Vgl. Caietanus 1. 1. 3. Ferrariensis, contra gentes 2, 4.) Unter Abstraction verstehen wir hier nicht die Thätigkeit des abstrahirenden Intellects, sondern die Abstracionsfähigkeit des Gegenstandes, insofern er eine verschiedene Immaterialität begründet. Auch ist hier nicht die Rede von der gänzlichen Abstraction, wobei etwas als eine logische Eigenschaft von den darunter enthaltenen Dingen abstrahirt wird; sondern es ist die formale Abstraction gemeint, welche die formalen Bestimmtheiten von den materiellen abstrahirt und so die Erkennbarkeit begründet. Der tiefste Grund der Erkennbarkeit ist eben die Immaterialität (II, 200); also ist die verschiedene Immaterialität oder ihr Graduntersched der Grund für die verschiedene Erkennbarkeit. Der Grund und das Princip für die

verschiedene Wissbarkeit ist also die verschiedene Immaterialität oder die Abstractionsmöglichkeit bezüglich der formalen Bestimmtheiten einer Sache, und zwar nicht an sich betrachtet, sondern insofern diese Abstractionsmöglichkeit aus den Obersätzen in die Schlussfolgerungen übergeht. Die Einheit und Unterscheidung der Wissenschaften wird hergenommen aus der Verschiedenheit der Mittel oder Principien, vermöge deren die wissenschaftliche Beleuchtung des Gegenstandes zu Stande kommt. Die Verschiedenheit der Mittel oder der Principien wird aus der verschiedenen Weise des Definirens oder Erkennens hergenommen. Die Verschiedenheit des Erkennens, mag sie in den Definitionen und Ursachen oder in den Wirkungen liegen, ist auf die verschiedene Immaterialität zurückzuführen, nach welcher eine Sache erkannt wird. Diese Immaterialität findet sich zuerst in den Principien, um daraus auf die Schlussfolgerungen überzugehen, weil sie Wissenschaft erzeugt. Die Principien sind aber das Licht, welches die Schlussfolgerungen determinirt. Die letzte Artbestimmung der Wissenschaft wird also hergenommen aus dem verschiedenen Grade der Immaterialität den der Gegenstand durch Abstraction erwirbt. (Th. Anal. Poster. lect. 41.) Der letzte und specifische Gesichtspunct oder Begriff der Wissbarkeit muss also von der Grenze hergenommen werden, worin die Abstraction zuletzt stehen bleibt und fest bestimmt wird, also aus der letzten Bestimmung der Immaterialität eines Gegenstandes. (Vgl. Bannez, prooem. libr. de generat., 4. principale. Joannes a S. Thom. Cursus phil. Log. q. 27, Parisiis 1883, vol. II, 724 sq.)

4. Hiernach lässt sich der Gegenstand der Ethik bestimmen: 1) Der materiale Gegenstand der Ethik sind alle menschliche Handlungen. Auch die Metaphysik betrachtet dieselben, aber nach verschiedenen Gesichtspuncten: in Bezug auf ihr Sein und ihre Ursache und in Bezug auf die Seelenkräfte, von denen sie ausgehen. Die menschliche Handlungen, die auf menschliche Weise verrichtet werden, gehören also zum Material der ethischen Wissenschaft, insofern sie überhaupt als Aeusserungen der Sittlichkeit oder als Sitten dienen können. 2) Menschliche Handlungen sind diejenigen, welche vom Willen des Menschen nach einer Anordnung des Verstandes ausgehen. Wenn sich nämlich Handlungen im Menschen finden, die dem Willen und der Verstande nicht unterliegen, so heissen sie streng genommen nicht menschliche Handlungen, sondern natürliche, wie z. B. die Thätigkeiten der vegetativen Seele, die überhaupt nicht unter die Betrachtung der ethischen Wissenschaft fallen. (Th. Eth. 1. lect. 1.) Alle Thätigkeiten die von einem Vermögen ausgehen, werden nämlich offenbar von diesem Vermögen dem Begriffe seines Gegenstandes gemäss verursacht: der Gegenstand des Willens ist aber der Zweck und das Gute. Also müssen alle eigentlich menschlichen Handlungen um eines Zweckes willen sein. (Th. 1. 2^{ae} 1. 1.) Der besondere oder formale Gegenstand der

stande muss eine weitere Unterscheidung gemacht werden. Erstens enthält er die besondere Bestimmung oder die Natur oder den Begriff, was alles im Unterschiede vom blos materialen Gegenstande darin besonders erfasst wird: der materiale Gegenstand wird erst durch eine solche specielle Bedeutung so bestimmt, dass er überhaupt für diese Wissenschaft fassbar wird. Zweitens ist davon der Gesichtspunct oder der Begriff zu unterscheiden, unter welchem das Material erfasst wird, und welcher alle übrigen Bedeutungen des Gegenstandes erst für die Erkenntniss zum Vorschein kommen lässt und sie unter sich enthält, so dass durch ihn der Gegenstand erst von dieser Wissenschaft erfasst werden kann. Es ist also die letzte Formalität oder Wesensbestimmtheit des Gegenstandes, unter welcher alle übrigen enthalten sind. Für diese Unterscheidung im formalen Gegenstande gibt es zwei kurze Bezeichnungen: das, was eine Wissenschaft in ihrem Material erfasst, heisst ratio formalis quae attingitur; jene letzte Wesensbestimmung heisst ratio formalis sub qua attingitur. 4) Endlich muss noch der formale Gegenstand, insofern er von der Wissenschaft erfasst wird, d. h. als ratio formalis quae attingitur, weiter unterschieden werden. Er ist ein doppelter: einmal der Hauptgegenstand der besonderen wissenschaftlichen Erkenntniss, der aber nur ein Theil der ganzen Erkenntniss dieser Wissenschaft ist; man nennt dies den inadäquaten partialen Gegenstand. Zweitens ist es der secundäre Gegenstand, nämlich alles, was erst in zweiter Linie erkannt wird und den adäquaten totalen Gegenstand einer besonderen Wissenschaft bildet.

3. Die Einheit oder die Unterscheidung einer Wissenschaft wird nicht blos aus der Einheit ihres Hauptgegenstandes hergenommen, insofern er die Wahrheiten jener Wissenschaften enthält oder verursacht, oder insofern alle jene Wahrheiten auf den Hauptgegenstand hingeordnet sind. Die Einheit oder Unterscheidung der Wissenschaften in ihrem wissbaren Sein wird vielmehr aus der verschiedenen Immaterialität und Abstraction hergenommen, wie sie sich zuerst in den Principien oder den Beweismitteln finden und von da hergeleitet werden, um die Schlussfolgerungen auf verschiedene Weise zu beleuchten. (Vgl. Caietanus 1. 1. 3. Ferrariensis, contra gentes 2, 4.) Unter Abstraction verstehen wir hier nicht die Thätigkeit des abstrahirenden Intellects, sondern die Abstractionsfähigkeit des Gegenstandes, insofern er eine verschiedene Immaterialität begründet. Auch ist hier nicht die Rede von der gänzlichen Abstraction, wobei etwas als eine logische Eigenschaft von den darunter enthaltenen Dingen abstrahirt wird; sondern es ist die formale Abstraction gemeint, welche die formalen Bestimmtheiten von den materiellen abstrahirt und so die Erkennbarkeit begründet. Der tiefste Grund der Erkennbarkeit ist eben die Immaterialität (II, 200); also ist die verschiedene Immaterialität oder ihr Gradunterschied der Grund für die verschiedene Erkennbarkeit. Der Grund und das Princip für die

verschiedene Wissbarkeit ist also die verschiedene Immaterialität oder die Abstractionsmöglichkeit bezüglich der formalen Bestimmtheiten einer Sache, und zwar nicht an sich betrachtet, sondern insofern diese Abstractionsmöglichkeit aus den Obersätzen in die Schlussfolgerungen übergeht. Die Einheit und Unterscheidung der Wissenschaften wird hergenommen aus der Verschiedenheit der Mittel oder Principien, vermöge deren die wissenschaftliche Beleuchtung des Gegenstandes zu Stande kommt. Die Verschiedenheit der Mittel oder der Principien wird aus der verschiedenen Weise des Definirens oder Erkennens hergenommen. Die Verschiedenheit des Erkennens, mag sie in den Definitionen und Ursachen oder in den Wirkungen liegen, ist auf die verschiedene Immaterialität zurückzuführen, nach welcher eine Sache erkannt wird. Diese Immaterialität findet sich zuerst in den Principien, um daraus auf die Schlussfolgerungen überzugehen, weil sie Wissenschaft erzeugt. Die Principien sind aber das Licht, welches die Schlussfolgerungen determinirt. Die letzte Artbestimmung der Wissenschaft wird also hergenommen aus dem verschiedenen Grade der Immaterialität, den der Gegenstand durch Abstraction erwirbt. (Th. Anal. Poster. lect. 41.) Der letzte und specifische Gesichtspunct oder Begriff der Wissbarkeit muss also von der Grenze hergenommen werden, worin die Abstraction zuletzt stehen bleibt und fest bestimmt wird, also aus der letzten Bestimmung der Immaterialität eines Gegenstandes. (Vgl. Bannez, prooem. libr. de generat., 4. principale. Joannes a S. Thom. Cursus phil. Log. q. 27, Parisiis 1883, vol. II, 724 sq.)

4. Hiernach lässt sich der Gegenstand der Ethik bestimmen. 1) Der materiale Gegenstand der Ethik sind alle menschliche Handlungen. Auch die Metaphysik betrachtet dieselben, aber nach verschiedenen Gesichtspuncten: in Bezug auf ihr Sein und ihre Ursache und in Bezug auf die Seelenkräfte, von denen sie ausgehen. Nur menschliche Handlungen, die auf menschliche Weise verrichtet werden, gehören also zum Material der ethischen Wissenschaft, insofern sie überhaupt als Aeusserungen der Sittlichkeit oder als Sitten dienen können. 2) Menschliche Handlungen sind diejenigen, welche vom Willen des Menschen nach einer Anordnung des Verstandes ausgehen. Wenn sich nämlich Handlungen im Menschen finden, die dem Willen und dem Verstande nicht unterliegen, so heissen sie streng genommen nicht menschliche Handlungen, sondern natürliche, wie z. B. die Thätigkeit der vegetativen Seele, die überhaupt nicht unter die Betrachtung der ethischen Wissenschaft fallen. (Th. Eth. 1. lect. 1.) Alle Thätigkeiten, die von einem Vermögen ausgehen, werden nämlich offenbar von diesem Vermögen dem Begriffe seines Gegenstandes gemäss verursacht. Der Gegenstand des Willens ist aber der Zweck und das Gute. Also müssen alle eigentlich menschlichen Handlungen um eines Zweckes willen sein. (Th. 1. 2^{ae} 1. 1.) Der besondere oder formale Gegenstand

ethischen Wissenschaft sind daher die menschlichen Handlungen, insofern sie zu einander und zum Zwecke hin geordnet sind. Dies ist also die ratio formalis quae attingitur: sie wird weiter zu unterscheiden sein. Der besondere Hauptgegenstand unserer Wissenschaft, der aber nur einen Theil derselben erschöpft, sind die menschlichen Handlungen selbst in ihrer Ordnung, die sie vom Willen und von dem Verstande empfangen. Der besondere secundäre Gegenstand, der aber den adäquaten und totalen Gegenstand dieser Wissenschaft bildet, ist der Mensch selbst, insofern er einer Ordnung unterliegt, oder insofern er mit seinem Willen wegen eines Zweckes handelt. 3) Der Gesichtspunct, unter welchem die menschlichen Handlungen hier erfasst werden, ist die Ordnung, welche unser Verstand in den Willenshandlungen hervorbringt, also die ethische Ordnung selbst. Diese Ordnung ist ratio formalis sub qua obiectum attingitur: und das ist eben die letzte Wesensbestimmtheit der menschlichen Handlung selbst, also ihre Zweckbestimmung oder die ethische Güte.

5. Die menschlichen Handlungen sind erkennbar und erzeugen deshalb eine Wissenschaft, insofern sie immateriell sind, d. h. insofern in ihnen die Möglichkeit liegt, formale Wesensbestimmtheiten von den materiellen zu abstrahiren oder für sich zu betrachten. Die verschiedene Weise, nach welcher wir vermöge des verschiedenen Grades der Abstraction die menschlichen Handlungen erkennen, bildet also verschiedene Wissenschaften. Insofern wir sie aus den Seinsprincipien betrachten, erlangen wir die allgemeine metaphysische Erkenntniss davon. Betrachten wir sie nach ihrem blossen Gedachtsein, so gewinnen wir eine logische Erkenntniss. Betrachten wir sie endlich aus dem Zwecke, der ja die Bedeutung des Guten hat, was begehrungswürdig ist, so gewinnen wir die ethische Erkenntniss. Keine Wissenschaft kann aber aus ihrem eigenen formalen Gesichtspuncte ihren eigenen formalen Gegenstand beweisen, nicht einmal bezüglich seines Daseins; denn sonst würde ein und dasselbe durch sich selbst bewiesen. Also kann auch die Ethik nicht aus ihrem formalen Gesichtspuncte beweisen, dass es menschliche Handlungen gibt, die unter einander und zum Zwecke hin geordnet sind. Dies kann nur aus Wahrheiten bewiesen werden, die von einer anderen Wissenschaft entlehnt sind, z. B. aus der Psychologie, oder aber aus einem Grunde a posteriori (III, 192), der nicht eigentlich und an sich zur Ethik gehört. (Vgl. Joh. a S. Thoma II, 7.) Die Definition des Gegenstandes ist aber das oberste Princip einer Wissenschaft und muss unter ihrem formalen Gesichtspuncte geschehen; denn in der Definition des Gegenstandes ist die allgemeine nothwendige Wahrheit enthalten, unter welcher eine Wissenschaft ihre Schlussfolgerungen beweist. Dieses oberste Princip ist also die Zweckmässigkeit oder Güte der menschlichen Handlung: d. h. beim menschlichen Handeln ist das Zweckmässige oder Gute zu thun. Ein und dieselbe

Wissenschaft betrachtet die besonderen Ursachen einer Gattung e diese Gattung selbst. Gegenstand einer Wissenschaft ist nämlich i jenige, nach dessen Ursachen und Veränderungen wir fragen; aber Ursachen der Gattung, die untersucht wird, sind nicht selbst Gegenstand. Die Erkenntniss der Ursachen einer Gattung ist viel der Zweck, den die wissenschaftliche Betrachtung erreicht. (Th. pr in Met. Arist.) Die Ethik betrachtet also die menschlichen Handl in ihrer Ordnung, um die Ursachen dieser Ordnung zu erkennen ist also wahre Wissenschaft, denn sie betrachtet die ganze Gattu menschlichen Handlungen, insofern sie geordnet sind. Diese Erk niss ist eine sichere und evidente, weil diese Gattung wegen Immaterialität, die abstractiv gefasst wird, intellectuell erkennbar und zu allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten führt, die aus letzten Ursachen abgeleitet sind. Sie ist eine besondere Wissensch die zur Classe der philosophischen Wissenschaften gehört; denn sie h ihren besonderen formalen Gegenstand, der unter ihrem form Gesichtspuncte von keiner anderen Wissenschaft erfasst wird. Sie le dies auf dem Standpuncte der metaphysischen Abstraction (I, deshalb gehört sie zur Philosophie. Ihr oberstes Princip, nämlich Gute, welches Zweck ist, hat die Bedeutung des Seienden, also metaphysische Bedeutung. Weil aber die Abstractionsweise der E eine besondere innerhalb der metaphysischen Abstraction ist, näm kein höherer Grad der metaphysischen, da ja die Immaterialität Gegenstandes von letzterer erschöpft wird, sondern nur eine nega Weise innerhalb des metaphysischen Grades, deshalb ist die Ethik ei der Metaphysik specifisch verschiedener Theil der Philosophie, der eb auch von der Logik specifisch sich unterscheidet. Die ethische Wis schaft abstrahirt nämlich metaphysisch von allen materialen Bedingu ihres Gegenstandes, aber sie betrachtet ihn weder in Bezug auf das g Sein noch auf das Gedachtsein, sondern nur in Bezug auf das Gewoll

§ 2. Die Theile der Ethik.

1. Die menschlichen Handlungen müssen nicht nur im Allgem betrachtet werden, sondern zu ihrer vollkommenen Erkenntniss ethischen Standpuncte auch ihre besondere Natur zu untersu denn sie sind concrete einzelne Handlungen, und deshalb gehört das Allgemeine ihrer individuellen Bedingungen zur wissenschaftl Erkenntniss. Die ethische Wissenschaft zerfällt also nothwend die allgemeine und in die besondere Ethik; und nur die letz verlangt wegen der eigenthümlichen Natur ihres Gegenstandes eine genauere Untersuchung. Weil er in menschlichen Handlu besteht, so muss die ethische Wissenschaft die Psychologie voraus und aus den thatsächlichen Erfahrungen, die wir an uns selbst und

anderen machen und mit Hülfe der Geschichtswissenschaft erweitern, also aus den durch die Erfahrung garantirten und durch die Psychologie wissenschaftlich erkannten Wahrheiten ihr Material bereiten und darnach ihren besonderen Gegenstand eintheilen.

2. Der Mensch ist seiner Natur nach ein mit Vernunft oder Verstand (II, 206) begabtes Thier. Ein Thier ist dasjenige Subject, was eine sensitive Natur hat; ein vernünftiges Subject ist dasjenige, was eine intellective Natur hat. Der Mensch hat seine Menschlichkeit aus seinem intellectiven Wesensbestandtheile, nämlich durch sein mit folgerndem Verstande begabtes erstes Lebensprincip. Der Mensch ist ferner seiner Natur nach social oder politisch angelegt, so dass man sagen kann, er ist ein sociales Thier. Dies geht daraus hervor, dass ein Mensch für sich allein sich zum Leben nicht genügt. Nur in sehr wenigen Fällen hat die Natur genügende Vorsorge getroffen, indem sie dem Menschen Verstand gibt, wodurch er sich das zum Leben Nothwendige verschaffen kann, wie Nahrung, Kleidung und dergleichen. Um alles dieses herzustellen genügt aber im Allgemeinen ein einzelner Mensch nicht. Darum ist es dem Menschen von Natur eingegeben, dass er in Gesellschaft lebt. Aber die Ordnung der Vorsehung benimmt einem Dinge niemals dasjenige, was ihm natürlich ist, sondern trägt vielmehr für jedes Ding Vorsorge gemäss seiner Natur. Durch die Ordnung der Vorsehung ist also der Mensch nicht so angelegt, dass das sociale Leben aufhören könnte. Also ist der Mensch von Natur Theil einer Gemeinschaft, durch welche ihm geholfen wird, so dass er gut leben kann. Dieser Hülfe bedarf er erstlich für alle Dinge, die zum Leben nothwendig sind, und ohne welche er das gegenwärtige Leben nicht durchleben kann. Dazu hilft aber dem Menschen die häusliche Gemeinschaft, deren Theil er ist. Denn jeder Mensch empfängt von seinen Eltern die Zeugung, Nahrung und Erziehung. In ähnlicher Weise helfen sich auch die Einzelnen, welche die Theile der häuslichen Familie sind, gegenseitig zur Nothdurft des Lebens. In anderer Weise erfährt der Mensch die Hülfe der Gemeinschaft, deren Theil er ist, zur vollen Genüge des Lebens, damit der Mensch nicht nur lebt, sondern gut lebt, indem er alles das hat, was ihm zum Leben genügt. Und so hilft die bürgerliche Gemeinschaft dem Menschen, deren Theil er selbst ist, nicht blos bezüglich der materiellen Dinge, insofern es nämlich in der Bürgerschaft viele Gewerbe gibt, wofür ein einziger Hausstand nicht ausreichen würde, sondern auch bezüglich der sittlichen Verhältnisse, insofern die öffentliche Gewalt durch ihr Strafrecht die Familiengewalt ergänzt. Dieses Ganze, was die bürgerliche Gemeinschaft oder die häusliche Familie ist, hat nur eine Einheit der Ordnung (I, 68), wonach es nicht schlechthin Eins ist. Darum kann der Theil dieses Ganzen eine Thätigkeit haben, welche nicht eine Thätigkeit des Ganzen ist: wie der Soldat im Heere eine Thätigkeit hat, welche nicht

dem ganzen Heere angehört. Nichtsdestoweniger hat auch das Ganze selbst eine Thätigkeit, die nicht die besondere Thätigkeit irgend eines der Theile, sondern des Ganzen ist, z. B. der Kampf des ganzen Heeres. Auch das Ziehen eines Schiffes ist die Thätigkeit der Vielheit von Leuten, welche das Schiff ziehen. Es gibt aber auch ein Ganzes, das eine Einheit nicht nur der Ordnung nach besitzt, sondern der Zusammensetzung oder Verbindung oder auch der Continuität nach: nach der Einheit ist etwas schlechthin Eins; und darum gibt es keine Thätigkeit eines Theiles, die nicht Thätigkeit des Ganzen wäre. Bei continuirlichen Dingen ist nämlich die Bewegung des Ganzen und des Theiles ein und dieselbe. In ähnlicher Weise ist bei den zusammengesetzten oder verbundenen Dingen die Thätigkeit des Theiles hauptsächlich die Thätigkeit des Ganzen. Deshalb muss eine solche Betrachtung des Ganzen und des Theiles zu ein und derselben Wissenschaft gehören. Dagegen gehört es nicht zu ein und derselben Wissenschaft, das Ganze, das nur eine Einheit der Ordnung hat, und die Theile desselben zu betrachten. Daher wird die ethische Wissenschaft in drei Theile getheilt. Der erste Theil betrachtet die Handlungen des einzelnen Menschen, die zu Zwecke hingeordnet sind. Der zweite Theil betrachtet die Handlungen der häuslichen Gemeinschaft. Der dritte Theil betrachtet die Handlungen der bürgerlichen Gemeinschaft. (Th. in Arist. Eth. 1 lect. 1.)

3. Diese dreifache Theilung der Ethik ist also in der Natur ihres Gegenstandes nothwendig begründet. Sie entspricht der Eintheilung der Logik. Letztere gründet sich auf die im Allgemeinen zweifache Selbstbethätigung des menschlichen Intellects, die sich offenbart im Begreifen oder in der Begriffsbildung und im inneren Zusammensetzen und Trennen der Begriffe. Diese letztere Thätigkeit ist wieder doppelt: Urtheilen und Folgern. Es gibt also drei logische Thätigkeiten. Der Zweck des Begreifens ist die Wahrheit des Urtheils, der Zweck des Urtheilens ist die Wahrheit der Schlussfolgerung, der Zweck des Folgerns ist die Erfindung der Wahrheit. Im Folgern besteht die letzte natürliche Vervollkommnung des menschlichen Intellects; das Begreifen ist hingeordnet und bestimmt zum Urtheilen, das Urtheilen aber zum Folgern. Aehnlich verhalten sich die menschlichen Handlungen als Selbstbethätigungen des Willens. Diese sind Handlungen des Einzelnen insofern er für sich allein handelt, und Handlungen des Einzelnen als Theil einer Gemeinschaft, nämlich der Familie und des Staates. Es gibt also drei Classen der ethischen Handlungen. Dem Begreifen entspricht die individuelle Handlung, deren Zweck das Leben des Einzelnen ist, der dadurch zum Familienleben bestimmt und hingeordnet wird. Dem Urtheilen entspricht die Handlung des Einzelnen als Familiengliedes, wodurch er zum Staatsleben bestimmt und hingeordnet wird: ihr Zweck ist das vollkommene Leben. Dem Folgern entspricht die Handlung des Einzelnen als Staatsglied: ihr Zweck ist die letzte natürliche Vollendung

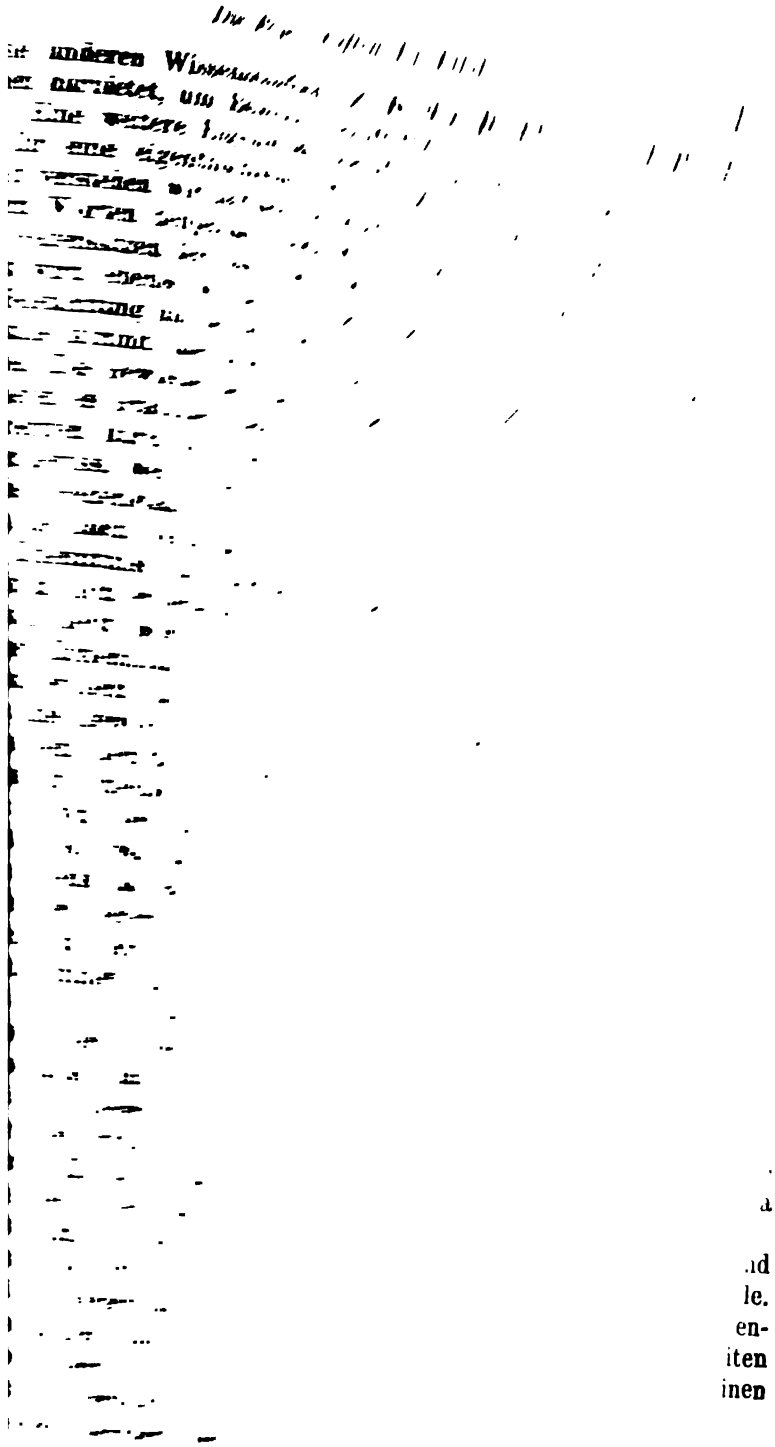
des Menschen. Diese Aehnlichkeit gründet sich auf die Geistigkeit und damit auf die Allgemeinheit des Intellects und des Willens und zuletzt auf die Immaterialität der einen menschlichen Seele. Definition als fertige Begriffsbildung, Urtheil und Schluss sind die logischen Kunstwerke des Menschen; sein persönliches ethisches Leben, die Familie und der Staat sind die ethischen Kunstwerke des Menschen.

§ 3. Die Eigenschaften der Ethik.

1. Die Ethik ist sowohl Wissenschaft wie Kunst, aber in verschiedener Hinsicht. 1) Wissenschaft ist ein durch strengen Beweis erworbener Zustand des Intellects, der den Intellect zu weiteren Beweisen hinneigt und geschickt macht. (III, 199.) Der Ausdruck Beweis besagt eine mit Gewissheit und Evidenz verbundene Prüfung von Wahrheiten. Die Ethik hat aber Beweise, wie sich im Verlaufe zeigen wird, weil sie ihre Schlussfolgerungen auf die ersten unbeweisbaren Principien (III, 202) zurückführt. Also ist sie ein wissenschaftlicher Zustand des Intellects, d. h. eine Wissenschaft. 2) Sie ist zugleich auch eine Kunst. Diejenigen unter den Wissenschaften werden Künste genannt, welche nicht nur Erkenntniss haben, sondern auch ein Werk, was unmittelbar das Werk des Verstandes ist. (Th. Op. 70 q. 5 a 1 ad 3.) So bildet die Logik einen Schluss, die Rhetorik eine Rede, die Arithmetik eine Zählung. Kunst ist nämlich die richtige Anordnung der Ausführung von Werken. Dazu ist zweierlei erforderlich. Erstlich: das Erforderniss für das Material der Kunst besteht darin, dass es noch nicht ganz und gar bestimmt ist, sondern eine gewisse Indifferenz benutzt, weil es sonst nicht fähig wäre, einer Regulirung und der Kunst zu dienen. So ist z. B. die Thätigkeit des Sehens und Hörens als Thätigkeit einer solchen Regulirung nicht fähig. (II, 188.) Zweitens: die Regulirung muss durch sichere und bestimmte Methoden geschehen. Wenn nämlich die Mittel nicht gewiss und bestimmt, sondern nur zufällig sind, so würden sie nicht durch Kunst, sondern durch Klugheit geleitet werden: die Klugheit leitet aber vermittelst einer intellectuellen Berathung und nicht durch Kunst. (Th. 2. 2^{ae} 47. 2 ad 3.) Unter die Regulirung der Kunst fallen aber nicht blos äussere Werke, sondern auch innere, und diese letzteren sind freier und weniger knechtisch. Die Ethik gibt gewisse und bestimmte Vorschriften und unveränderliche Regeln an, wie die menschlichen Handlungen verrichtet werden müssen. Also besitzt die Ethik alles, was zum Begriffe einer freien Kunst erfordert wird. (Vgl. Joh. a S. Th. I, 191 sq.)

2. Gewöhnlich nimmt man an, dass die Ethik eine praktische Wissenschaft sei. Im Gegensatze zu dieser falschen Ansicht muss bestimmt festgehalten werden, dass die Ethik als Wissenschaft eine theoretische Wissenschaft ist. 1) Praktisch heisst dasjenige, was zu

einem Werke hinleitet, was dieses Werk durch Regeln ordnet, dasjenige, was in diesem Werke selbst seinen Zweck hat, so das Praktische nicht nur eine vom Willen ausgehende Handlung ist, s auch der Gegenstand oder das Material, welches in seiner Ausf und damit es hervorgebracht wird, der Regeln der Direction um es zu thun, und nicht blos der Regeln um es zu wisse immer unterscheidet sich das Gewusstwerden und das wirkliche im Speculativen und Praktischen. Damit also etwas Praktis handen ist, wird erstens erfordert, dass das Material ausfü und zweitens, dass es in der Weise der Ausführung erf Aristoteles unterscheidet das Praktische und das Specu dem Zwecke, nicht nur Seitens dessen, der es erkennt u ausführt, sondern auch aus dem Zwecke, der gerade Kra cipien und Regeln beabsichtigt ist, deren sich eine W bedient. Die praktischen Principien beziehen sich auf di oder das Sein, insofern es im Dasein hervorgebracht w (Vgl. Th. in Arist. Metaph. 2 lect. 2. Joh. a S. Th. I, 201 Ethik kann doppelt betrachtet werden: einmal so, wie Klugheit mit einschliesst. So empfängt aber die Ethik di des Praktischen Seitens der Klugheit, die mit eingeschlo so gebraucht sie dieses praktische Princip: das Gute mu und zwar auf praktische Weise. In diesem Sinne sagt A betrachten die Tugend nicht, um zu wissen, was sie ist, wir gut werden; denn sonst hätte sie keinen Nutzen. (E Biese I, 29.) Die Klugheit dirigirt die Werke des Willen und Befehl; denn die Werke des Willens sind an sich Direction und eines ethischen Begriffes fähig, weil sie frei naturgemäss nach dem Gegenstande streben. Die Ethik so betrachtet werden, dass sie die Klugheit ausschliesst u der Tugenden nur in Definition, Eintheilung u. s. w. be die Ethik rein speculativ. Auch bedient sie sich nicht Principien und nicht auf praktische Weise, d. h. ni Principien dabei bewegen und zu etwas hinneigen; sond entschieden speculative Principien, sofern sie die Natur d der Klugheit in der Bedeutung einer Wahrheit erken jemand sehr wohl ein vorzüglicher Ethiker und doch ethisch schlechter Mensch sein. (Vgl. Joh. a S. Th. I also die Ethik als Wissenschaft behandelt wird, k speculativ sein. Insofern sie aber die Klugheit mi nicht mehr Wissenschaft, sondern etwas Praktisches. es vielmehr eine eigenthümliche Anwendung der Wiss Zwecken. In ähnlicher Weise kann man auch zwisc und der angewandten Ethik unterscheiden: der ein man von der lehrenden Ethik als solcher machen



verschiedene Wissbarkeit ist also die verschiedene Immaterialität oder die Abstractionsmöglichkeit bezüglich der formalen Bestimmtheiten einer Sache, und zwar nicht an sich betrachtet, sondern insofern diese Abstractionsmöglichkeit aus den Obersätzen in die Schlussfolgerungen übergeht. Die Einheit und Unterscheidung der Wissenschaften ist hergenommen aus der Verschiedenheit der Mittel oder Principien, vermöge deren die wissenschaftliche Beleuchtung des Gegenstandes zu Stande kommt. Die Verschiedenheit der Mittel oder der Principien wird aus der verschiedenen Weise des Definirens oder Erkennens hergenommen. Die Verschiedenheit des Erkennens, mag sie in den Definitionen und Ursachen oder in den Wirkungen liegen, ist auf die verschiedene Immaterialität zurückzuführen, nach welcher eine Sache erkannt wird. Diese Immaterialität findet sich zuerst in den Principien, um daraus auf die Schlussfolgerungen überzugehen, weil sie Wissenschaft erzeugt. Die Principien sind aber das Licht, welches die Schlussfolgerungen determinirt. Die letzte Artbestimmung der Wissenschaft wird also hergenommen aus dem verschiedenen Grade der Immaterialität, den der Gegenstand durch Abstraction erwirbt. (Th. Anal. Poster. lect. 41.) Der letzte und specifische Gesichtspunct oder Begriff der Wissbarkeit muss also von der Grenze hergenommen werden, worin die Abstraction zuletzt stehen bleibt und fest bestimmt wird, also aus der letzten Bestimmung der Immaterialität eines Gegenstandes. (D. Bannez, prooem. libr. de generat., 4. principale. Joannes a S. Th. Cursus phil. Log. q. 27, Parisiis 1883, vol. II, 724 sq.)

4. Hiernach lässt sich der Gegenstand der Ethik bestimmen. 1) Der materiale Gegenstand der Ethik sind alle menschliche Handlungen. Auch die Metaphysik betrachtet dieselben, aber nach verschiedenen Gesichtspuncten: in Bezug auf ihr Sein und ihre Ursache und in Bezug auf die Seelenkräfte, von denen sie ausgehen. Nur menschliche Handlungen, die auf menschliche Weise verrichtet werden, gehören also zum Material der ethischen Wissenschaft, insofern sie überhaupt als Aeusserungen der Sittlichkeit oder als Sitten dienen können. 2) Menschliche Handlungen sind diejenigen, welche vom Willen des Menschen nach einer Anordnung des Verstandes ausgehen. Wenn sich nämlich Handlungen im Menschen finden, die dem Willen und dem Verstande nicht unterliegen, so heissen sie streng genommen nicht menschliche Handlungen, sondern natürliche, wie z. B. die Thätigkeit der vegetativen Seele, die überhaupt nicht unter die Betrachtung der ethischen Wissenschaft fallen. (Th. Eth. 1. lect. 1.) Alle Thätigkeiten, die von einem Vermögen ausgehen, werden nämlich offenbar von diesem Vermögen dem Begriffe seines Gegenstandes gemäss verursacht. Gegenstand des Willens ist aber der Zweck und das Gute. Also müssen alle eigentlich menschlichen Handlungen um eines Zweckes willen sein. (Th. 1. 2^{ae} 1. 1.) Der besondere oder formale Gegenstand

nennen, kommt in dreifacher Weise vor: Seitens des Zweckes, der Principien und des Gegenstandes. 1) Die Abhängigkeit bezüglich des Zweckes ist vorhanden, wenn die eine Wissenschaft den höheren Zweck, und die andere den niederen Zweck betrifft. In dieser Weise ist z. B. die Kriegswissenschaft der Politik, und die Navigationslehre der Nationalökonomie untergeordnet. Diese Weise ist eine uneigentliche Weise der Abhängigkeit; denn die Subalternation gewährt hier nicht immer eine Offenbarung der Wahrheit, sondern zeigt nur den Dienst der einen und den Befehl der anderen Wissenschaft an. 2) Die Abhängigkeit bezüglich der Principien ist vorhanden, wenn eine Wissenschaft ihre Principien von einer anderen empfängt. Dies kann in doppelter Weise geschehen. Entweder empfängt die eine Wissenschaft einige Principien, die anderen Wissenschaften gemeinsam sind: z. B. von der Metaphysik und der Logik können andere Wissenschaften ihre obersten Grundsätze empfangen. Oder eine Wissenschaft empfängt ihre besonderen Principien von einer anderen, weil sie nämlich aus sich ihre Sätze nicht auf Principien zurückführt, die durch sich selbst bekannt sind, sondern nur auf solche Principien, die von einer höheren Wissenschaft bewiesen und gelehrt werden, wie z. B. die Musik ihre Principien von der Arithmetik empfängt. Diese zweite Weise der Abhängigkeit ist eine eigentliche. Sie ist schlechthin gegeben, wenn eine Wissenschaft schlechthin nur solche Principien hat, die ihr von einer anderen kundgemacht sind, so dass sie aus sich ihre Sätze nicht in selbstevidente Principien auflöst. Wenn es aber eine Wissenschaft gibt, die ihre Sätze auf selbstevidente Principien zurückführt und dennoch irgend einmal ein Princip von einer anderen Wissenschaft empfängt, sei es, um jenes schlechthin zu prüfen oder zu vertheidigen, so wird dieses eine Subalternation in gewisser Hinsicht sein. 3) Die Abhängigkeit bezüglich des Gegenstandes findet statt, wenn der Gegenstand der einen Wissenschaft unter dem Gegenstande der anderen enthalten ist. (Vgl. Th. Anal. poster. 1 lect. 25.) Dies ist entweder der Fall, weil der Gegenstand der einen Wissenschaft wesentlich als specifische Art unter dem Gegenstande der anderen Wissenschaft enthalten ist; oder weil der eine Gegenstand zufällig unter dem anderen enthalten ist. Diese letzte Weise der Abhängigkeit ist dann im eigentlichsten Sinne eine Subalternation, wenn der Gegenstand der niederen Wissenschaft einen accidentalen Unterschied zu dem Gegenstande der höheren Wissenschaft, aber keine wesentliche oder eigenthümliche Veränderung hinzufügt. (Vgl. Joh. a S. Th. Logica P. 2 q. 26 a. 2; vol. II, 702—705.)

2. Die ethische Wissenschaft zerfällt in einen allgemeinen Theil und in einen besonderen, der wieder dreifach ist, wie oben bewiesen wurde. (S. 11.) Das Verhältniss der beiden Haupttheile der ethischen Wissenschaft ist durchaus ein strenges Subalternationsverhältniss der zweiten Weise und entspricht dem Verhältnisse, das zwischen der allgemeinen

Wissenschaft betrachtet die besonderen Ursachen einer Gattung n diese Gattung selbst. Gegenstand einer Wissenschaft ist nämlich d jenige, nach dessen Ursachen und Veränderungen wir fragen; aber d Ursachen der Gattung, die untersucht wird, sind nicht selbst e Gegenstand. Die Erkenntniss der Ursachen einer Gattung ist vielm der Zweck, den die wissenschaftliche Betrachtung erreicht. (Th. prow in Met. Arist.) Die Ethik betrachtet also die menschlichen Handlu in ihrer Ordnung, um die Ursachen dieser Ordnung zu erkennen. ist also wahre Wissenschaft, denn sie betrachtet die ganze Gattung menschlichen Handlungen, insofern sie geordnet sind. Diese Erke niss ist eine sichere und evidente, weil diese Gattung wegen ih Immaterialität, die abstractiv gefasst wird, intellectuell erkennbar und zu allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten führt, die aus letzten Ursachen abgeleitet sind. Sie ist eine besondere Wissensch die zur Classe der philosophischen Wissenschaften gehört; denn sie h ihren besonderen formalen Gegenstand, der unter ihrem forma Gesichtspuncte von keiner anderen Wissenschaft erfasst wird. Sie les dies auf dem Standpuncte der metaphysischen Abstraction (I, deshalb gehört sie zur Philosophie. Ihr oberstes Princip, nämlich Gute, welches Zweck ist, hat die Bedeutung des Seienden, also metaphysische Bedeutung. Weil aber die Abstractionsweise der Et eine besondere innerhalb der metaphysischen Abstraction ist, näm kein höherer Grad der metaphysischen, da ja die Immaterialität Gegenstandes von letzterer erschöpft wird, sondern nur eine nega Weise innerhalb des metaphysischen Grades, deshalb ist die Ethik ein der Metaphysik specifisch verschiedener Theil der Philosophie, der eben auch von der Logik specifisch sich unterscheidet. Die ethische Wis schaft abstrahirt nämlich metaphysisch von allen materialen Bedingun ihres Gegenstandes, aber sie betrachtet ihn weder in Bezug auf das ga Sein noch auf das Gedachtsein, sondern nur in Bezug auf das Gewollts

§ 2. Die Theile der Ethik.

1. Die menschlichen Handlungen müssen nicht nur im Allgemei betrachtet werden, sondern zu ihrer vollkommenen Erkenntniss v ethischen Standpuncte ist auch ihre besondere Natur zu untersuc denn sie sind concrete einzelne Handlungen, und deshalb gehört das Allgemeine ihrer individuellen Bedingungen zur wissenschaftlich Erkenntniss. Die ethische Wissenschaft zerfällt also nothwendig die allgemeine und in die besondere Ethik; und nur die letz verlangt wegen der eigenthümlichen Natur ihres Gegenstandes h eine genauere Untersuchung. Weil er in menschlichen Handlun besteht, so muss die ethische Wissenschaft die Psychologie voraussetz und aus den thatsächlichen Erfahrungen, die wir an uns selbst und

folgerungen der Ethik als der subalternirenden Wissenschaft werden unmittelbar aus ihren Principien erkannt und empfangen von ihnen das geistige Licht, was zur Erkenntniss genügt, ohne dass es dazu der Hülfe einer anderen Wissenschaft bedarf. Die Schlussfolgerungen der subalternirten Wissenschaften sind dagegen nur mittelbar aus den Principien erkennbar, von denen sie nur mittelbar beleuchtet werden. Erst die Ethik vermittelt uns diese Erkenntniss, denn sie theilt den subalternirten Wissenschaften die für diese nöthigen besonderen Principien mit. Weil aber die Wissenschaften, welche der Ethik subalternirt sein können, es mit den concreten menschlichen Handlungen zu thun haben, so müssen sie ihre Principien von den drei Theilen der besonderen Ethik empfangen, worin der Mensch als Person, als Familienglied und als Staatsglied betrachtet wird. 1) Die Persönlichkeit ist, wie später gezeigt werden soll, der Grund von Rechten und Pflichten. Von diesem Theile der Ethik empfängt daher das positive Recht bezüglich des Einzelnen seine Principien, also das Privatrecht im Allgemeinen. Dasselbe gilt für die Pädagogik und in gewisser Hinsicht für die Religionsphilosophie. 2) Der zweite Theil der besonderen Ethik gibt dem positiven Familienrecht seine besonderen Principien. 3) Der dritte Theil der besonderen Ethik gibt die besonderen Principien für das positive öffentliche Recht, also für das Staatsrecht, Völkerrecht, Criminalrecht, Kirchenrecht, die Politik und überhaupt für die sogenannten Gesellschaftswissenschaften, also auch für Nationalökonomie und Statistik und endlich für die Geschichtswissenschaften, weil diese die letzte Vervollkommnung des Menschen in der Gemeinschaft betrachten: und dazu gehört auch die Geschichtsphilosophie.

4. Hieraus folgt der Unterschied, der zwischen der Ethik und anderen verwandten Wissenschaften besteht. 1) Die positive Rechtswissenschaft ist eine ethische Wissenschaft, insofern sie der Ethik wegen ihrer Principien untergeordnet ist. Die Unterscheidung ist eine reale; aber deshalb darf die positive Rechtswissenschaft sich nicht ganz von der Ethik abtrennen, denn die erstere ist nur wahre Wissenschaft in Verbindung mit ihrer subalternirenden Wissenschaft und unterscheidet sich eben nur in der Vermittelung der Erkenntniss nothwendig von der Ethik. (I, 16). Das Naturrecht dagegen, als philosophische Wissenschaft betrachtet, ist eben die besondere Ethik selbst, wie später dargelegt werden soll. 2) Die Moraltheologie oder die christliche Ethik ist eine von der philosophischen Ethik der ganzen Gattung nach verschiedene Wissenschaft, wenn man für die erstere die Thatsache einer über die natürliche Erkenntnisskraft des Menschen hinausgehenden Offenbarung und damit ein übernatürliches Erkenntnissprincip zugibt. Wer aber jene Thatsache leugnet, müsste überhaupt die Existenz einer Moraltheologie verneinen. Als übernatürliche Wissenschaft ist sie aber nur ein Theil der einheitlichen Theologie und gehört somit als ganz wesentlicher Bestandtheil zur christlichen Dogmatik.

Zweites Capitel.

Der Zweck der menschlichen Handlungen.

„Summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut quem in portum se recipiant, navis non possint. Cognitis autem rerum finibus, cognoscitur intelligitur quid sit et bonorum extremum et malorum inventa via est conformatioque omnium officiorum.

Cicero, de fin. 5

„Constat, omnium rerum obtinendarum pulchritudinem esse felicitatem."

Augustinus, Civ. Dei.

Der Zweck ist selbst die Regel für alles, was sich auf den Zweck bezieht. Die Ethik muss daher mit der Untersuchung über den Zweck der menschlichen Handlungen beginnen. Die Zweckursächlichkeit geht entweder unmittelbar oder mittelbar von einem intelligenten und eben deshalb auch mit freiem Willen begabten Princip aus. Weil aber die Ethik die Handlungen eines intelligenten freien Princips untersucht, die auf einen Zweck hingeordnet sind, so findet die Erkenntniss der Zweckursächlichkeit erst in der Ethik ihren Abschluss. Obwohl der Gegenstand dieser Wissenschaft die menschlichen Handlungen sind, so kommt daher auch ihr Princip, nämlich die Zweckursache selbst, mit zur Untersuchung. Zuerst muss deshalb die Zweckursächlichkeit selbst erklärt werden. Zweitens muss der Zweck der menschlichen Handlungen bestimmt werden. Hierbei ist erstlich die Zweckursächlichkeit der menschlichen Handlungen im Allgemeinen nachzuweisen, und dann der letzte Zweck für dieselben zu erklären. In letzter Hinsicht wird der letzte Zweck des Menschen zuerst im Allgemeinen und dann nach seiner besonderen Natur, welche das Glück ist, untersucht werden. Daher zerfällt das zweite Capitel in vier Paragraphen: 1. die Zweckursächlichkeit, 2. die Zweckursache der menschlichen Handlungen, 3. der letzte Zweck des Menschen, 4. das Glück.

§ 1. Die Zweckursächlichkeit.

1. Drei Fragen müssen gelöst werden: die Frage nach dem Begriffe des Zweckes, nach seiner eigenthümlichen Ursächlichkeit und nach dem Umfange der letzteren. 1) Zum Zweckbegriffe gehört, dass

der Zweck die Bedeutung und damit das Wesen des Guten und Begehrungswürdigen besitzt. Das Uebel als solches kann nicht Zweck sein. (Th. 1. 2ae 8. 1; 1. 5. 4.) Zweck ist nämlich dasjenige, um dessen willen etwas geschieht oder entsteht. Das Uebel als solches hat in sich die Bedeutung von etwas, was nicht für ein anderes Subject zur Vervollkommnung des letzteren dient und deshalb nicht begehrungswürdig ist: also kann seinetwegen nichts erstrebt oder begehrt werden. Das Nichtsein z. B. kann als solches nicht gewünscht werden; denn wenn ich mir wünsche nicht zu sein, so wünsche ich es mir; ich setze also immer noch mein Ich als seiendes Subject voraus, wenn ich mir jenen Zustand wünsche, und deshalb kann ich ihn überhaupt nur in einer besonderen Hinsicht wünschen, nämlich nicht als das absolute Nichtsein schlechthin, sondern als Abwesenheit des gegenwärtigen Elendes, also nur unter der Bedeutung von etwas Gutem, was begehrungswerth ist. Der Zweck und das Gute ist also sachlich ein und dasselbe. 2) Die Begriffe Zweck und Ziel sind engverwandt. Auch sprachlich bedeutet Zweck ursprünglich das Ziel des Schützen, nämlich die Zwicke in der Scheibe, wonach er zielt. Ebenso hat das Wort finis die Bedeutung von Zweck und Endziel oder Grenze, terminus. Die Bedeutung von Zweck und Endziel kommt aber vier verschiedenen Begriffen zu. Es ist erstens dasjenige, was die Grenze oder das Ende für jedes beliebige thätige Subject ist. Es ist zweitens dasjenige, was gleichsam als Endziel der Neigung und des Begehrens erstrebt wird. Es ist drittens dasjenige, für welches etwas erstrebt wird (finis cui appetitur); denn es begrenzt und beendet das Begehren als das Subject, dem etwas beigelegt wird. Es ist endlich viertens dasjenige, wodurch wir einen Zweck erreichen: denn dadurch wird die Thätigkeit beendet. Somit gibt es erstens einen Zweck, um dessen willen etwas geschieht, und dieser ist dasjenige, was erstrebt wird, als Grund für alles Uebrige. Zweitens gibt es einen Zweck, für den etwas erstrebt wird. Drittens gibt es einen Zweck, wodurch etwas erstrebt wird. In diesen drei Bedeutungen ist die Zweckursache erschöpft. Jene Bedeutung nämlich, in der man auch dasjenige Zweck nennt, was die Grenze oder das Ende des thätigen Subjects überhaupt ist, besagt den Zweck als Wirkung und nicht als Ursache und heisst genauer der Zweck, wegen dessen etwas gethan wird. So ist z. B. die Schutzgewalt des Königs wegen der Sicherheit der Unterthanen da; denn diese Sicherheit ist die Wirkung, welche von der Thätigkeit des Königs hervorgebracht wird, und deshalb ist sie nicht Zweckursache, sondern nur bezweckte Wirkung. Die Zweckursache ist immer höher und vorzüglicher als ihre Wirkung, eben weil sie etwas im Sein hervorbringt; die Zweckwirkung ist dagegen niedriger als ihre Ursache, weil sie von der letzteren abhängig ist. Die Zweckursache, um deren willen also etwas geschieht, weil sie nämlich begehrt wird, d. h. aus Liebe zu ihr, wird eingetheilt in den

letzten Zweck und denjenigen, der nicht der letzte ist. Letzter Zweck ist derjenige, auf den alles hingeordnet wird, ohne dass er einem anderen untergeordnet ist. Der Zweck, der nicht der letzte ist, ist er solcher, auf den einige Dinge mit einer Unterordnung und Abhängigkeit bezüglich eines anderen Zweckes hingeordnet werden. 3) Die besondere oder formale Zweckbedeutung liegt nicht in der Wahrnehmung; die ist vielmehr nur die Bedingung, die zum Zweckbegriffe erforderlich ist, insofern nämlich der Zweck auch ein Gegenstand ist. Und diese Bedingung gilt nicht blos für die Anwendung des Zweckbegriffes, sondern überhaupt für sein Dasein: d. h. etwas wird nicht dadurch Zweck, dass es von uns wahrgenommen wird; aber es kann überhaupt nicht Zweck werden oder Zweck sein, wenn es nicht wahrgenommen ist. Der Grund dafür ist folgender. Für jeden Gegenstand, der dem Willen vorgestellt wird, mag er Zweck oder Mittel sein, gilt die Bedingung, dass er wahrgenommen sein muss; denn es gibt nichts Gewolltes, was nicht vorher erkannt worden ist. Also ist das Wahrgenommensein dem Zwecke und dem Nichtzwecke gemeinsam: denn es gehört es zur allgemeinen Natur von Zweck und Mittel oder von allem, was begehrungswürdig ist. Diese gemeinsame Natur ist das Gegenstand-Sein für den Willen. Also muss man im Zwecke selbst den Begriff des Gegenstandes vom Begriffe des Zweckseins wohl unterscheiden. (Th. 1. 8^{ae} 18. 4 et 5. Caietanus 1. 2^{ae} 1. 3.) Das Erkanntsein ist aber allgemeiner als der Zweckbegriff, also ist auch das Wahrgenommensein und die Wahrnehmung nicht der Gesichtspunct oder Begriff, unter welchem der Zweck als solcher zu Stande kommt. Die Wahrnehmung fügt ferner zu dem Begriffe des Begehrungswürdigen nicht etwas hinzu, sondern setzt schon die Bedeutung eines realen Gutes voraus, was dem Begehrenden entspricht. Die Wahrnehmung offenbart nur das Wesen von etwas real Gutem, was dem Begehrenden entspricht. Die Wahrnehmung gehört also zum Begriff dessen, was offenbar macht und erkennbar ist. Also steht die Wahrnehmung nicht auf derselben Linie wie die reale Güte selbst. Also kann in der Wahrnehmung nicht der formale Grund liegen, der das Gute determinirt. Die Wahrnehmung ist daher nur eine Bedingung, ohne welche das Gute nicht reizen oder bewegen würde: also eine Bedingung, die nicht ergänzt werden kann, nämlich eine Bedingung, die sowohl für die Anwendung wie für das Dasein des Zweckbegriffes erfordert ist. 4) Der einzige formale Wesensgrund im Zwecke ist die reale Güte selbst. Im Begriffe des Guten muss man erstlich den formalen Wesensgrund eines Objects oder Gegenstandes, zweitens den formalen Wesensgrund des Zweckes unterscheiden. Aufgabe des Gegenstandes als Object ist es, die Thätigkeit in ihrer specifischen Art zu bestimmen, so wie es eben ein äusseres Princip thun kann. Aufgabe des Zweckes ist nicht diese specifische Bestimmung der auf den Gegenstand als auf den Zweck gerichteten

Thätigkeit; der Zweck hat vielmehr zur Aufgabe, dasjenige zu begrenzen und zu beenden, was zur specifischen Art und zur Bildung eines Dinges gehört. Somit geht die Aufgabe des Zweckes auf die Ausübung und Ausführung des Dinges, welches entstehen oder werden soll. Deshalb besagt der Zweck die Güte oder die Vollkommenheit, von welcher die Bewegung zum Stillstande gebracht wird, die etwas ausführen oder entstehen lassen soll. Somit ergiesst der Zweck seine Güte nicht effectiv, sondern indem er dasjenige darbietet, auf welches die Bewegung der Wirksamkeit terminirt wird. Der Zweck ist aber dasjenige, um dessen willen etwas entsteht, nämlich aus Liebe zu ihm: denn wir reden hier von der Zweckursache im strengen Sinne. Damit das Gute also Zweck sein kann, muss es nicht nur eine transcendentale Güte (I, 80) unter einem absoluten Begriffe haben, sondern unter dem Begriffe dessen, was dem Begehrenden zukommt, und zwar in einer Hinordnung auf etwas anderes, nämlich auf dasjenige, für welches dieses Gut, was Zweck sein soll, erst ein Gut ist. (Joh. a S. Th., phil. nat. P. 1 q. 13; vol. II, 241.)

2. Die zweite Frage betrifft die Ursächlichkeit des Zweckes selbst. 1) Aus dem Zweckbegriffe folgt, er bewegt nur, insofern er in unserer Erkenntniss vorhanden ist, also in idealer oder intentionaler Weise und nicht physisch im Sinne der materiellen Bewegung. Also findet sich in der Ursächlichkeit des Zweckes eine übertragene Bedeutung. (Arist. de gener. 1, 5.) Die Ursächlichkeit des Zweckes erstreckt sich erstens auf das wirkende oder thätige Subject, welches vom Zwecke bewegt werden kann; zweitens auf die Wirkungen des wirkenden Subjects und die Thätigkeiten oder Handlungen des thätigen Subjects, welche vom Zwecke verursacht sind. (Th. q. de post. q. 5 a. 6.) Daher wird der Zweck die Ursache der Ursachen genannt, weil er die übrigen Ursachen zum Thätigsein in Bewegung setzt. Diese Zweckwirksamkeit wird in übertragener Bedeutung eine Bewegung genannt: in Wahrheit ist es die Ursächlichkeit des Zweckes. 2) Worin besteht also eigentlich die Zweckursächlichkeit? Jene Bewegung im übertragenen Sinne, vermöge deren vom Zwecke gesagt wird, dass er wahrhaft verursacht, ist die erste Liebe zum Zwecke selbst: und diese Liebe ist nicht so zu fassen, als ob sie activ vom Willen ausginge, sondern insofern sie passiv von dem begehrungswürdigen Dingen abhängt. (Th. c. gent. 1, 75 arg. 5; 1. 2^{ae} 28. 6; q. de ver. q. 22 a. 2.) Der Zweck wirkt als Zweck in seiner Weise, insofern er etwas Begehrungswürdiges und ein Gut ist. Gut ist nämlich dasjenige, wonach alles strebt. Also ist der Zweck Ursache durch die Thätigkeit der Begehrungswürdigkeit. Der Zweck wird aber zur Wirklichkeit aus der Möglichkeit übergeführt, und darin besteht seine formale Ursächlichkeit. Die eigentliche Wirklichkeit des Begehrungswürdigen als solchen ist, dass es wirklich begehrt wird. Also wird das Begehrungswürdige formal in seine Wirklichkeit

erst dadurch übergeführt, dass es eben wirklich begehrt wird. Aber die Liebe, worunter wir die erste wirkliche Regung des Begehrungsvermögens verstehen (II, 194), hängt von einem doppelten Princip ab: erstens von dem, was begehrungswürdig ist, insofern dieses das Begehrungsvermögen anzieht oder reizt und das wirkliche Begehren bewirkt. Das geistige Begehrungsvermögen heisst Wille. Der Wille wird sozusagen schwer oder beschwert gerade in Folge seiner Verbindung mit dem, was begehrungswürdig ist, und in Folge der innerlichen Veränderung, welche das Begehrungswürdige eben im Willensvermögen bewirkt. Jene Verbindung oder Vereinigung des Willens mit seinem besonderen Gegenstande, nämlich dem Begehrungswürdigen, geschieht aber in der erkennenden Seele dadurch, dass sie das Begehrungswürdige als solches wahrgenommen hat. Zweitens hängt die Liebe ab von dem begehrenden Subject oder vom Willen, von dem sie ausgeht, wenn es ein elicirter Begehrungsact ist (II, 231). Die Liebe als bestimmte Regung hängt also sowohl vom Object wie vom Subject ab. Hier handelt es sich zunächst um die objective Abhängigkeit, weil darin die eigentliche Wirksamkeit des Zweckes erscheint. Betrachtet man die Liebe als abhängig vom Object, nämlich von dem, was begehrungswürdig ist, so begründet diese Abhängigkeit ein doppeltes Verhältniss. *α*) Diese Abhängigkeit begründet die specifische Art des Liebesactes. Die specifische Bestimmung bezieht sich eigentlich auf das begehrungswürdige Object, welches, als Gegenstand, der darauf gerichteten Thätigkeit des Vermögens ihre specifische Artbestimmung verleiht. Somit betrifft dieses aus der objectiven Abhängigkeit entspringende Verhältniss die Liebe in der Weise, dass das Verhalten des Objects sie specifisch bestimmt; also gehört dieses Verhältniss unter die Gattung der äusseren formalen Ursache. Mit anderen Worten, der Gegenstand der Liebe, von dem sie objectiv abhängig ist und der Art nach bestimmt wird, ist ihr selbst äusserlich, und ist ihre formale Ursache. Also kann in diesem Verhältnisse die Zweckursächlichkeit sicher nicht begründet sein. *β*) Das zweite Verhältniss, welches aus der objectiven Abhängigkeit der Liebe entspringt, ist das Zweckverhältniss: denn der Liebesact, nachdem er durch den Gegenstand specifisch bestimmt ist, geht noch auf etwas anderes, nämlich auf das begehrungswürdige Object, im Hinblick auf welches und um dessen willen eben die Liebe entsteht. Wenn also der Liebesact rücksichtlich seiner selbst entsteht, so hat er doch an sich die Bedeutung des Zweckes, die von der Bedeutung des Gegenstandes unterschieden ist. Also ist die Abhängigkeit der Thätigkeit oder der Regung von ihrem Objecte sowohl demjenigen Object, welches ein Zweck ist, wie demjenigen, welches kein Zweck ist, gemeinsam. Diese Abhängigkeit besteht nur in der Abhängigkeit vom Object, sofern das Object die specifische Art der Thätigkeit determinirt. Der Zweck als solcher verleiht aber nicht die specifische Artbestimmung,

sondern bewegt das thätige Subject zur Ausübung der Thätigkeit oder Handlung. Hieraus ergibt sich klar: 1) Die Liebe zum Zwecke ist eine Wirkung des Zweckes, insofern sie activ vom Begehrungswürdigen hervorgebracht wird. 2) Die Liebe zum Zwecke ist selbst die Ursächlichkeit des Zweckes und der Grund, weshalb das Uebrige begehrt und ausgeführt wird, insofern jene Liebe sich zum begehrungswürdigen Objecte passiv verhält, nämlich insofern die Liebe ihrem Object entspricht und ihm naturgemäss verwandt ist und vom Willen als das Gewicht seiner Hinneigung erfasst wird, welches den Willen innerlich so verändert, dass er am Object Gefallen findet. Fragen wir endlich noch weiter, was die Ursächlichkeit des Zweckes dem Sein nach ist, so ist sie selbst etwas Reales, und kein Gedankending. Aber diese Realität ist nur eine ideale oder ein intentionales Sein und keine Realität ausserhalb der Seele. Diese rein ideale Realität ist deshalb begründet und gesichert, weil der Zweck nur vermittelst der Erkenntniss verursacht, die ihn dem Willen vorstellt und dadurch erst den Willen bewegt. (Joh. a S. Th. II, 246.)

3. Die dritte Frage betrifft den Umfang der Zweckursächlichkeit. 1) Es ist eine doppelte Ordnung oder Reihenfolge der vom Zwecke bewirkten Handlungen zu unterscheiden. *α*) Die Ordnung der Absicht umfasst alle jene Thätigkeiten, welche den Zweck als Object des Wollens betreffen. Diese Reihe beginnt mit dem Zwecke, der das Erste ist, was überhaupt gewollt wird, und schliesst oder endet im Wollen der Mittel. Diese Reihe enthält das einfache Wollen, das Verlangen, die Lust oder den geistigen Genuss und die Beabsichtigung des Zweckes. *β*) Die Ordnung der Ausführung umfasst alle jene Thätigkeiten, welche auf die Mittel gehen, bis zur realen Erreichung des Zweckes in seinem Sein. Diese Reihe beginnt mit den gewollten Mitteln und hört mit dem Zwecke auf, insofern er in seinem realen Sein erreicht ist. Diese Reihe enthält die Berathung oder Ueberlegung über die Mittel, die Einstimmung des Willens in alle Mittel, die Wahl unter mehreren Mitteln, ferner den Befehl des Verstandes zur Anwendung, den Gebrauch, die Ausführung der Mittel, die Erreichung des Zweckes, die Freude über die Erreichung oder den Besitz des Zweckes selbst. 2) Das Subject, welches wegen eines Zweckes thätig ist, erleidet die Wirksamkeit der Zweckursächlichkeit nicht in der Weise, dass dieses Subject selbst die Wirkung des Zweckes ist, sondern so, dass es das vom Zwecke zur Thätigkeit bewegte oder gereizte Subject ist. Alles, was zur Ordnung der Ausführung gehört, sowohl die Mittel, die selbst gewollt sind, wie die Willensthätigkeiten bezüglich solcher Mittel und die äusseren Handlungen bezüglich der Mittel selbst, sind Wirkungen, die vom Zwecke in seiner eigenthümlichen ursächlichen Weise verursacht sind; denn alles dies geschieht eben nur um des Zweckes willen, d. h. aus Liebe zu ihm. Der Zweck hat endlich als von ihm

in seiner eigenthümlichen Weise verursachte Wirkung auch der der Absicht, der Intention des Zweckes, und sogar die einfache zum Zwecke, insofern sie eine unmittelbar aus dem Willen hergehende Thätigkeit oder Regung ist.

§ 2. Die Zweckursache der menschlichen Handlungen.

1. Um zu verstehen in welcher Weise der Mensch bei seinen Handlungen einen Zweck beabsichtigt, muss vorher erkannt werden, wie verschiedener Weise überhaupt ein thätiges Subject sich um eines Zweckes willen bethätigen kann: und dazu muss vorher gefragt werden, ob überhaupt jede Thätigkeit einen Zweck hat. (I) Jedes thätige Princip beabsichtigt bei seiner Thätigkeit einen Zweck. 1) Um die Wahrheit dieses Grundsatzes verständlich zu machen, müssen wir von der Erfahrung ausgehen. Wir müssen also die Fälle betrachten, in denen eine Thätigkeit offenbar wegen eines Zweckes geschieht, und aus der Evidenz solcher Fälle eine Induction abzuleiten versuchen. Unter den Subjecten, welche ganz offenbar wegen eines Zweckes thätig sind, nennen wir dasjenige Zweck, auf was der innere Drang oder Trieb des thätigen Subjects oder des Handelnden hinstrebt. Wenn nämlich der Handelnde das erreicht, auf was sein Drängen hingerichtet ist, so sagen wir, er erreicht seinen Zweck. Wer dagegen dasjenige verfehlt, wonach sein inneres Drängen hinstrebte, von dem sagen wir, er verfehlt den von ihm beabsichtigten Zweck. Wir sagen, der Arzt, der den Kranken wieder gesund zu machen bestrebt ist, erreicht seinen Zweck, wenn der Kranke in Folge der vom Arzte angeordneten Mittel die Gesundheit wieder erlangt hat. Der Arzt verfehlt dagegen seinen Zweck, wenn die Gesundheit nicht wieder hergestellt wird. Wer nach ein bestimmtes Ziel losgeht, erreicht seinen Zweck, wenn er dort ankommt; er verfehlt seinen Zweck, wenn er unterwegs liegen bleibt oder an einen andern Ort gelangt. Für die Erreichung des Zweckes macht es dabei keinen Unterschied, ob dasjenige Subject, welches auf einem Zwecke strebt, ein erkennendes Princip seiner Thätigkeiten ist oder nicht. Ebenso wie nämlich ein Zeichen, z. B. der Mittelpunkt der Scheibe, das Ziel oder der Zweck ist, was der Schütze zu treffen trachtet, so ist es auch das Ziel oder der Zweck für die Bewegung der Kugel, die danach geschossen wird. Das Drängen oder der Trieb eines jeden thätigen oder handelnden Subjects ist aber auf etwas Bestimmtes gerichtet; denn aus einer beliebigen Kraft, z. B. aus einer Naturkraft, wie die Schwerkraft ist, geht noch nicht jede beliebige Thätigkeit hervor: die Wärme hat ihre bestimmten Aeusserungen und Wirkungen, ebenso das Licht. Daher unterscheiden sich auch die Thätigkeiten, z. B. der Körper, specifisch nach der Verschiedenheit des thätigen Princips oder Subjects, aus dem sie hervorgehen, d. h. nach

verschiedenen Natur oder dem Wesen des thätigen Princips selbst. Das Ende oder die Grenze einer Thätigkeit ist in einigen Fällen etwas, was entstanden oder geworden ist: z. B. das Ende des Bauens ist das fertig gewordene Haus, das Ende der Heilung ist die hergestellte Gesundheit. In anderen Fällen ist das Ende der Thätigkeit nicht etwas, was entstanden oder geworden ist: z. B. beim geistigen Erkennen und bei der sinnlichen Wahrnehmung. Diese Eintheilung ist erschöpfend, weil sie die Thätigkeiten bezüglich des Subjects, welches sie verursacht, in immanente und nicht immanente gliedert (I, 158), zwischen welchen Gegensätzen ein drittes Glied nicht möglich ist. Ist das Ende der Thätigkeit etwas, was entstanden ist, so strebt der Drang des thätigen Princips nur auf das, was entstanden ist. Ist aber das Ende der Thätigkeit nicht etwas, was entstanden ist, so strebt der Drang des thätigen Princips wenigstens nach der Thätigkeit selbst, die ohne dieses naturgemässe ihr innerliche Streben gar nicht erklärbar oder philosophisch denkbar wäre. Also muss jedes thätige Princip bei seiner Thätigkeit ein Ende, d. h. einen Zweck beabsichtigen, in einigen Fällen die Thätigkeit selbst, in anderen Eällen etwas, was durch die Thätigkeit entstanden ist; denn, wie schon bemerkt, es macht dabei keinen Unterschied, ob das thätige Princip mit oder ohne Erkenntniss dieses Streben nach einem Ende besitzt, was für die Thätigkeit Zweck ist. (Vgl. Th. c. gent. 3, 2.) 2) Ein zweiter Beweis derselben Wahrheit stützt sich auch auf Erfahrung, aber auf eine spätere als die im ersten Beweise angeführte Erfahrung des Sprachgebrauches, der ein sicheres Zeichen der realen objectiven Erfahrung ist. Der zweite Beweis gründet sich auf eine verallgemeinerte Erfahrung. Er ist deshalb abstracter und daher schwieriger zu fassen, aber deshalb auch höher und von grösserer Gewissheit begleitet, wenigstens bezüglich des Umfanges der daraus entspringenden Gewissheit. Bei allen thätigen Subjecten, welche wegen eines Zweckes handeln, nennen wir dasjenige den letzten Zweck, über welchen hinaus das thätige Subject nichts weiter sucht. Die Thätigkeit des Arztes z. B. geht bis auf die Gesundheit und schliesst diese noch ein; ist aber die Gesundheit wiederhergestellt, so geht die Thätigkeit des Arztes als Heilung nicht mehr auf etwas anderes, was über die Gesundheit hinausliegt; er sucht jetzt nichts weiter. Diese inductiv erwiesene Definition des relativ letzten Zweckes ist der Obersatz des zweiten Beweises. Als Untersatz gilt folgende Wahrheit: bei der Thätigkeit eines jeden thätigen Subjects kommt es zu etwas, über welches hinaus das thätige Subject nichts weiter sucht. Der Grund liegt darin, dass sonst alle Thätigkeiten ins Unendliche fortstreben würden. Der Beweis des Untersatzes ist also ein indirecter: es ist aber unmöglich, dass alle Thätigkeiten ins Unendliche fortstreben; denn es ist unmöglich, eine unendliche Reihe wirklich zu durchlaufen. Wenn dies also bei jeder Handlung doch geschehen müsste, so würde

der Handelnde gar nicht anfangen zu handeln, oder die Thätigkeit würde überhaupt nicht zu Stande kommen, was doch der Erfahrung widerspricht. Dass aber in diesem Falle die Thätigkeit gar nicht anfangen könnte, folgt daraus, dass nichts zu einem Ziele bewegt wird, wohin es unmöglich gelangen kann. Der Begriff der Bewegung (II, 85) ist die Verwirklichung eines Seienden der Anlage nach, sofern es dies in der Anlage ist: es wird also bei jeder Bewegung schon eine theilweise Verwirklichung der Möglichkeit vorausgesetzt, also auch etwas, wohin etwas wirklich hingelangen kann. Weil aber die mechanische Bewegung der Körper, von deren Begriffe wir ausgehen, selbst real ist, so muss auch jene Grenze oder das Ende real möglich sein. Weil die mechanische Bewegung selbst als eine reale Thätigkeit (II, 85) zu fassen ist, so ist dadurch für die ganze reale Ordnung der Dinge, um die es sich handelt, der Satz erwiesen, dass jede Thätigkeit einen letzten Zweck hat, und damit die Wahrheit, dass jedes thätige Subject wegen eines Zweckes thätig ist. 3) Der dritte Beweis stützt sich auf den Begriff der bewirkenden und formalen Ursache. Er setzt aber den zweiten Beweis fort. Wenn die Thätigkeiten des thätigen Subjects ins Unendliche fortgehen, so muss aus diesen Thätigkeiten entweder etwas folgen, was geworden ist, oder nicht. Wenn nun etwas folgt, was geworden ist, so wird das Sein jedes Gewordenen nach unendlichen Thätigkeiten folgen. Aber dasjenige, was unendlich Vieles voraussetzt, dessen Sein ist unmöglich; denn das Unendliche kann nicht durchschritten werden. Dasjenige, dessen Sein unmöglich ist, kann unmöglich werden; denn was unmöglich werden kann, das kann unmöglich gethan werden. Also ist es unmöglich, dass ein thätiges Subject anfängt, etwas zu thun, zu dessen Entstehung unendliche Thätigkeiten vorausgehen müssten. Wenn aber aus jenen Thätigkeiten nicht etwas folgt, was geworden ist, so muss die Ordnung derartiger Thätigkeiten entweder der Ordnung der activen Kräfte entsprechen, z. B. wenn der Mensch sinnlich wahrnimmt, um eine Phantasievorstellung zu bilden, und diese Phantasievorstellung bildet, um zu erkennen, und erkennt, um zu wollen; — oder der Ordnung der Gegenstände, z. B. wenn ich den Körper betrachte, um die Seele zu betrachten, die ich wieder betrachte, um die getrennte Substanz zu betrachten, die ich betrachte, um Gott zu betrachten. Es ist aber nicht möglich, ins Unendliche zu gehen, sowohl bei den activen Kräften, z. B. bei den Wesensformen der Dinge, denn die Form ist Princip des Thätigseins, als auch bei den Gegenständen, z. B. bei dem Seienden, weil es ein erstes Seiendes gibt. Also ist es nicht möglich, dass die Thätigkeiten ins Unendliche fortgehen. Es muss also etwas vorhanden sein, in dessen Besitze das Streben des thätigen Subjects zur Ruhe kommt. Jedes thätige Subject ist also wegen eines Endzieles oder Zweckes thätig. Der dritte Beweis zeigt also, dass jedes active Vermögen in den geschaffenen Dingen bezüglich seiner Grösse

endlich ist, während der zweite Beweis klar macht: es gibt kein Vermögen, was bezüglich seiner Kraft unendlich ist. Der dritte Beweis ist also ein Fortschritt des speculativen Gedankens. 4) Der vierte Beweis ruht auch auf Erfahrung; aber er geht von ihrer Verallgemeinerung aus, nachdem unser Verstand schon die Ordnung erkannt hat. Bei den Subjecten, welche wegen eines Zweckes thätig werden, sind alle Mittelglieder zwischen dem ersten thätigen Princip (was im dritten Beweise als das erste Seiende gefunden war) und dem letzten Zwecke (der sich im zweiten Beweise aus der Erfahrung ergibt) selbst Zwecke bezüglich der vorausgehenden und active Principien bezüglich der nachfolgenden Glieder. Wenn also das Streben des thätigen Subjects nicht auf etwas Determinirtes geht, sondern wenn die Thätigkeiten ins Unendliche fortgehen, so müssen auch die activen Principien ins Unendliche fortgehen: und das ist unmöglich (wie aus dem dritten Beweise erhellt). Also muss nothwendig das Streben des thätigen Subjects auf etwas Determinirtes gehen. 5) Der fünfte Beweis ruht auf psychologischen Sätzen. Jedes thätige Subject ist durch die Natur oder den Intellect thätig. α) Bei den Subjecten, die durch ihren Intellect thätig sind, ist kein Zweifel, dass sie wegen eines Zweckes handeln. Sie handeln nämlich, indem sie im Intellect dasjenige voraus erfassen, was sie durch die Handlung erreichen werden; und aus einer solchen Vorauserfassung handeln sie, denn das heisst durch den Intellect handeln. β) So wie aber im vorauserfassenden Intellect die ganze Aehnlichkeit, d. h. das Bild oder die Form der Wirkung existirt, zu welcher Aehnlichkeit es durch die Thätigkeiten des intelligenten Subjects kommt; ebenso existirt im natürlich thätigen Subject die natürliche Aehnlichkeit der Wirkung voraus, nämlich in der geordneten Kraft der Ursache. Von dieser Aehnlichkeit wird aber die Thätigkeit zu dieser Wirkung determinirt; denn das Feuer erzeugt wieder Feuer, und die Pflanze ein anderes Individuum der gleichen Art. So wie das durch den Intellect thätige Subject nach der durch seine Thätigkeit determinirten Wirkung strebt, so strebt auch das durch die Natur thätige Subject darnach. Also ist jedes thätige Subject wegen eines Zweckes thätig. 6) Der sechste Beweis wird indirect aus dem Mangel. d. h. aus der Privation geführt. (Vgl. I, 88.) Ein Fehler kommt erfahrungsmässig nur bei Dingen vor, die wegen eines Zweckes sind. Es wird einem Menschen nicht als Fehler angerechnet, wenn er in dem fehlt, wofür er nicht bestimmt ist. Ein Fehler, der nicht zu einer bestimmten Ordnung der Thätigkeit gehört, ist kein Fehler dieser Ordnung selbst. Dem Arzte wird es als Fehler angerechnet, wenn er die Heilung nicht ereicht, aber nicht dem Baumeister oder Sprachlehrer. Wir finden aber den Fehler in den Dingen, die gemäss einer Kunst geschehen, z. B. wenn der Grammatiker nicht richtig spricht, und in Dingen, welche der Natur gemäss sein sollen, z. B. offenbar bei Missgeburten.

Also ist sowohl das Subject, was der Natur gemäss thätig ist, wie das Subject, was gemäss einer Kunst und nach einem Vorsatze thätig ist, stets wegen eines Zweckes thätig. 7) Der letzte Beweis ist eben indirect und ergänzt die vorausgehenden. Wenn das thätige Subject nicht nach einer determinirten Wirkung strebte, so würden ihm alle Wirkungen indifferent sein. Was sich aber in Bezug auf eine Wirkung indifferent verhält, das bewirkt nicht mehr das eine als das andere. Aus dem, was in indifferenter Weise bei dem einen oder anderen eintreten kann, folgt also keine Wirkung ausser durch etwas, was auf sie bestimmt wird. Wenn aber das thätige Subject nicht eine determinirte Wirkung erstrebte, so wäre es unmöglich, dass dieses Subject überhaupt thätig würde. Jedes thätige Subject strebt also nach einer determinirten Wirkung, und diese wird sein Zweck genannt. (Th. c. gent. 3, 2.

2. Die angeführten Beweise haben jeder für sich volle Kraft. Aber sie ergänzen sich, denn sie führen den Gedanken in einer Stufenreihe durch und bilden deshalb zusammen ein Ganzes. Zum besseren Verständnisse möge das Resultat nochmals angegeben werden.

1. Das Drängen des thätigen Subjects geht durch seine Thätigkeit entweder auf etwas, was entstanden ist, oder auf die Thätigkeit selbst. Also intendirt jedes thätige Subject im Thätigsein einen Zweck.
2. Bei der Thätigkeit eines jeden thätigen Subjects kommt es auf etwas, worüber hinaus das thätige Subject nichts Weiteres sucht, nämlich zum relativ letzten Zwecke dieser Thätigkeit. Also ist jedes thätige Subject wegen eines Zweckes thätig.
3. Die Thätigkeiten gehen nicht ins Unendliche fort. Es muss also etwas da sein, in dessen Erlangung das Streben des thätigen Subjects zur Ruhe kommt.
4. Das Streben des thätigen Subjects muss nothwendig auf ein Determinirtes gehen.
5. So wie das durch den Intellect thätige Subject nach einem determinirten Zwecke durch seine Thätigkeit strebt, ebenso strebt auch das durch die Natur thätige Subject darnach.
6. Sowohl das Subject, welches gemäss der Natur thätig ist, wie das Subject, welches gemäss der Kunst und mit Vorsatz thätig ist, ist wegen eines Zweckes thätig.
7. Jedes thätige Subject strebt nach einer determinirten Wirkung, die sein Zweck genannt wird.

In noch kürzerer Fassung können wir so sagen. Jedes thätige Subject intendirt bei einer Thätigkeit einen Zweck. Diese Wahrheit entwickelt analytisch sieben Sätze, aus denen sie hervorgeht.

1. Jedes thätige Subject intendirt beim Thätigsein den Zweck.
2. Jedes thätige Subject ist wegen des Zweckes thätig.
3. Der Versuch des thätigen Subjects ruht erst in etwas Realem

4. Der Versuch des thätigen Subjects geht nothwendig auf etwas Determinirtes.
5. Das durch den Intellect thätige Subject und das durch die Natur thätige Subject strebt nach einem determinirten Zwecke.
6. Das gemäss der Natur thätige Subject und das gemäss der Kunst und mit Vorsatz thätige Subject ist wegen eines Zweckes thätig.
7. Das thätige Subject strebt nach einer determinirten Wirkung als Zweck.

Es gibt Thätigkeiten und Handlungen, die scheinbar zwecklos sind; z. B. lächerliche Handlungen oder das Spielen, ferner die rein geistige Beschauung und Handlungen, die ohne Aufmerksamkeit geschehen, z. B. das Streichen des Bartes. Allein die beschaulichen Thätigkeiten geschehen nicht wegen eines anderen Zweckes, sondern sind selbst Zweck: nämlich das Einsehen der Wahrheit. Die scherzhaften Handlungen sind mitunter Zweck, z. B. wenn jemand nur spielt wegen des Vergnügens, das im Spiele gefunden wird; zuweilen sind sie wegen eines Zweckes da, z. B. wenn man spielt, um nachher besser arbeiten zu können. Die Thätigkeiten, die ohne Aufmerksamkeit geschehen, gehen nicht vom Intellect aus, sondern von einer plötzlichen Regung der Einbildungskraft oder von einer natürlichen Veranlassung, wie z. B. das Streichen des Bartes in Folge des Juckens: und diese Thätigkeiten sind auf gewisse Zwecke gerichtet, aber ohne in die Ordnung des Intellects einzugehen. Hiermit ist die Realität der Zweckursachen in der Welt erwiesen. (Th. c. gent. 3, 2. Vgl. Arist. Phys. 2, 22 und 43.)

3. (II) Die Weise, in welcher die verschiedenen Subjecte ihr Ziel erstreben oder wegen des Zweckes thätig sind, ist zunächst bezüglich des unendlichen Seins und des endlichen Seins verschieden. (A) Wir untersuchen erstens die Zweckthätigkeit in Bezug auf das göttliche Sein. 1) Für die Thätigkeit, die vom göttlichen Willen ausgeht, kann keine Ursache angegeben werden. Gott will in einer einzigen ewigen Willensthat alles, was er überhaupt will, auf einmal in seiner eigenen Güte, die er logisch zuerst will. Deshalb will er in ein und derselben That des Willens den Zweck und dasjenige, was zum Zwecke bestimmt ist. Das Wollen des Zweckes ist in Gott nicht Ursache für das Wollen alles dessen, was zum Zwecke bestimmt ist. Dennoch will er, dass alles, was zum Zwecke bestimmt ist, auf den Zweck hingeordnet werde. Gott will also, dass dieses Ding wegen eines anderen Dinges da sei, aber er selbst will dieses Ding nicht wegen jenes Dinges. (Th. 1. 19. 5. III. 93.) 2) Die göttliche Güte ist selbst Zweck aller Dinge. (III, 92.) Das Verhältniss der Zweckursache findet sich zwar in Gott bezüglich der geschaffenen Dinge, denn wir nennen die Güte Gottes den Zweck jedes geschaffenen Dinges. Aber dieses Verhalten findet in Gott nicht in Bezug auf etwas Statt, was in ihm selbst

ist; denn daraus würde ein Gradunterschied in seiner Güte folgen, was nicht möglich ist, weil sie unendlich ist. (Vgl. Th. 1 D. 34 q. 1 a. Sagt man aber, die göttliche Güte ist der Zweck aller Dinge, so muss man dabei eine Unterscheidung machen. Wenn man Gott absolut als fasst, so hat er keinen Zweck. Wenn man Gott aber als das thätige Princip oder die erste Ursache fasst, so muss weiter unterschieden werden. α) Betrachtet man diejenige Realität, die eine Thätigkeit ist, wodurch Gott als thätig aufgefasst wird, so hat Gott auch keinen Zweck; denn die Thätigkeit Gottes ist seine Substanz selbst (III, 98). In diesem Sinne sagt man, Gott ist wegen eines Zweckes thätig, der nicht sein eigener Zweck, sondern der Zweck anderer Dinge ist. (Th. 1. 19. 1 ad 1. Vgl. Aug. de gen. c. Manich. 1, 2.) β) Betrachtet man die Thätigkeit Gottes formal nach dem Wesen der Thätigkeit, so hat Gott seine eigene Güte zum Zwecke seiner Thätigkeit. Denn jedes thätige Subject ohne Ausnahme ist wegen eines Zweckes thätig. Und der Zweck ist die Ursache der Ursachen, nämlich die Ursächlichkeit für alle übrigen Ursachen. (S. 23.) Also ist der Zweck die Ursache für die Ursächlichkeit des thätigen Subjects, also die Ursache für seine Thätigkeit. Wenn also der Zweck, wegen dessen Gott thätig ist, seine eigene Güte ist (III, 92), so ist seine eigene Güte die Ursache, weshalb Gott thätig ist. (Th. 2 D. 1 q. 2 a. 1.) Gott ist also die Zweckursache für alle Dinge, nämlich für die im göttlichen Willensacte gewollten Gegenstände. Jedes thätige Subject bethätigt sich wegen eines Zweckes; denn sonst würde aus der Thätigkeit dieses Subjects dies nicht mehr folgen wie jenes, ausser etwa durch Zufall, den es nicht geben kann. Der Zweck des thätigen und des leidenden Subjects, insofern es dieses eben nur passiv verhält, ist ein und dasselbe, aber in verschiedener Beziehung. Dasjenige nämlich, was das thätige Subject in das leidende Subject einzuflössen intendirt, und das, was das leidende Subject sich aufzunehmen intendirt, ist ein und dasselbe. Es gibt aber Subjecte, die zugleich thätig und leidend sind, und das sind die unvollkommenen thätigen Subjecte; ihnen kommt es zu, dass sie auch bei ihrem Thätigsein etwas zu erlangen intendiren: und das ist der Fall bei allen geschaffenen Subjecten. Gott dagegen ist das erste thätige Subject und ist blos thätig. Daher kommt es ihm nicht zu, wegen der Erlangung eines Zweckes thätig zu sein; sondern er intendirt nur, seine Vollkommenheit, die ja seine Güte ist, mitzutheilen. Jedes geschaffene Ding intendirt aber, seine eigene Vollkommenheit zu erlangen, die eine Ähnlichkeit der göttlichen Vollkommenheit und Güte ist. So ist die göttliche Güte der Zweck aller Dinge. (Th. 1. 44. 4.)

4. (B) Betrachten wir zweitens die Zweckthätigkeit des endlichen Seins, so steht fest, dass der Zweck selbst in übertragenem Sinne bewirkt, also ursächlich wirkt, und dass die durchaus nothwendige Bedingung für diese Ursächlichkeit im Zwecke darin liegt, dass er wahrgenommen

sein muss. Er bewegt oder verursacht nur, insofern er wahrgenommen ist. Also ist ein jedes geschaffene Ding wegen eines Zweckes in derselben Weise thätig, wie es sich zur Wahrnehmung des Zweckes verhält. Man unterscheidet gewöhnlich eine dreifache Weise, in welcher der Zweck erstrebt werden kann, und theilt darnach die zweckthätigen Subjecte in drei Classen ein: 1. Der Zweck wird nur passiv und ausführend erstrebt, 2. wahrnehmend und instinctiv, 3. wahrnehmend und zugleich wählend. Allein die zweitheilige Gliederung ist tiefer begründet. (Th. 1. 2^{ae} 1. 2.) Alle thätigen Subjecte müssen nothwendig wegen eines Zweckes thätig sein. Das thätige Subject bewegt nur in Folge davon, dass es einen Zweck intendirt hat. Denn wenn das thätige Subject nicht zu einer Wirkung als solcher determinirt wäre, so würde es diese eine Wirkung nicht mehr als eine andere hervorbringen. Damit es also eine determinirte Wirkung hervorbringt, muss es nothwendig zu etwas ganz Bestimmtem determinirt sein, was die Bedeutung von Zweck hat. Ein Subject strebt aber durch seine Thätigkeit oder seine Bewegung in doppelter Weise nach einem Zwecke: einmal so, dass es sich selbst zum Zwecke bewegt, wie der Mensch; in anderer Weise so, dass es von etwas anderem zum Zwecke bewegt ist: wie die Kugel nach dem determinirten Ziele dadurch hinstrebt, dass sie vom Schützen in Bewegung gesetzt wird, der seine Handlung nach dem Zwecke hindirigirt. Es gibt also nur zwei Weisen, wie ein thätiges Subject den Zweck erstreben kann, und darnach zerfallen die den Zweck erstrebenden Subjecte in zwei Classen: in der niederen Classe wird das Subject von einem anderen bewegt, in der höheren bewegt es sich selbst. Die Eintheilung ist erschöpfend, denn sie theilt das Subject der Bewegung ein in dasjenige, welches sich selbst bewegt, und dasjenige, welches sich nicht selbst bewegt und deshalb consequent von einem andern bewegt sein muss, wenn die Bewegung stattfindet. 1) Betrachten wir die erste Classe genauer. Es gibt ein thätiges Subject, welches durch seine Thätigkeit oder Bewegung im weitesten Sinne nach dem Zwecke strebt oder auf ihn hingeht, so dass es von etwas anderem nach dem Zwecke hin bewegt ist. Jene Subjecte, die des folgernden Verstandes entbehren, streben nämlich wegen einer natürlichen Neigung nach dem Zwecke, als ob sie von etwas anderem, aber nicht von sich selbst in Bewegung gesetzt worden wären. Der Grund ist dieser: sie erkennen nicht den Begriff oder das Wesen des Zweckes, was nur der Intellect vermag; denn im Zwecke ist eine Ordnung enthalten, nämlich die Einheit der verschiedenen Mittel, die dem Zwecke selbst als Mittel proportionirt sind. Die abstractive Erkenntniss dessen, was einer Vielheit gemeinsam ist, also die Erkenntniss der Ordnung als Einheit von mehreren Dingen, ist nur dem Intellect eigen. Deshalb können solche Subjecte nichts zum Zwecke hinordnen, sondern sie können nur von etwas anderem zum Zwecke hingeordnet werden. Der erste Ordner

oder der erste reale Ursprung aller Ordnung ist aber Gott (III, 2
Denn die ganze Natur verhält sich zu Gott wie das Werkzeug z
Hauptursache: d. h. jede bewirkende Ursache fordert für ihre Wi
samkeit einen Zweck. Gott allein ist die erste allgemeinste ober
bewirkende Ursache (III, 22), alle übrigen Dinge sind nur secund
Ursachen, also nur instrumental bewirkende Ursachen (III, 107); s
empfangen sie sowohl ihre Kraft als Instrumentalursachen wie den
ihrer Thätigkeit als bewirkende Ursachen nöthigen Zweck von Gott
In dieser ersten Classe findet aber ein Unterschied statt. Die unv
nünftige Natur strebt nach dem Zwecke, als ob sie von einem ander
bewegt und geleitet wäre. Dieser Zweck ist entweder wahrgenomm
oder nicht wahrgenommen. *α*) Die Thiere haben eine Art von E
kenntniss, nämlich sinnliche Wahrnehmung. Sie sind wegen des Zwec
thätig, indem sie den Zweckgegenstand wahrnehmen, aber seine formale
Zweckbedeutung nicht wahrnehmen und unterscheiden können. Sie
kennen den Zweck, aber nur unvollkommen und halb. Der Zweck
schliesst nämlich zweierlei ein: die Güte und die Proportion jener Gü
zu den Mitteln, die geeignet sind, jene Güte zu erlangen, insofern jene
Güte dieser Mittel würdig ist, und die Mittel ihr Maass an jener Güte
haben. Die Thiere nehmen die Güte des Zweckes sinnlich wahr u
empfinden darin eine sinnliche Lust, aber sie durchdringen dennoch
nicht die Proportion des Zweckes zu den Mitteln. Sie stehen in der
Mitte zwischen den vernünftigen Subjecten und denen, die gar keine
Wahrnehmung besitzen; denn sie werden nicht ganz und gar getrieben
oder nur von etwas anderem in Thätigkeit gesetzt und sind doch nicht
in vollkommener Weise wegen eines Zweckes thätig: sie werden von
innen heraus auf den Zweck bewegt, so dass sie selbst auch Urheber
dieser Bewegung sind, die freilich in ihnen zuerst von Gott ausgeht,
aber nicht auf den Zweck in formaler Weise geht. Also ist es ganz
falsch, wenn man auf die Thiere den Satz im absoluten Sinne anwen-
den will: animal non agit, sed agitur. *β*) Diejenigen Subjecte, welche
überhaupt der Erkenntniss entbehren, streben nach dem Zwecke ohne
Wahrnehmung: sie werden also vielmehr wegen eines Zweckes bethätigt,
als dass sie selbst wegen desselben thätig sind, obwohl sie selbst auch
thätigen Subjecte sind. Sie erstreben also den Zweck nur passiv und
ausführend. Dies ist die Weise, in welcher die Kräfte der Körper zweck-
zweckmässig wirken. 2) Anders verhält sich die zweite höhere Classe.
Es gibt ein thätiges Subject, welches durch seine Thätigkeit oder Be-
wegung nach dem Zwecke strebt, so dass es sich selbst zum Zwecke
bewegt. So beschaffen sind diejenigen Subjecte, welche Verstand haben:
sie bewegen sich selbst zum Zwecke hin. Denn sie haben die Gewalt
oder die Herrschaft über ihre Thätigkeiten, und diese Gewalt entspringt
aus der Natur des geistigen und auf das Allgemeine gerichteten Intellectes
und zwar durch das freie Wahlvermögen oder die freie Willensent-

scheidung, die eine Thätigkeit des Willens und des Verstandes ist. Deshalb ist es der vernünftigen Natur eigenthümlich, dass sie nach dem Zwecke strebt, indem sie sich gleichsam bethätigt oder zum Zwecke führt. Wir sagen vorsichtig, dass sie dabei sich gleichsam bethätigt, weil die Bewegung der Zweckursache ja nur in übertragenem Sinne Bewegung heisst. Diese Subjecte erkennen den Zweck vollständig und vollkommen. Sie handeln also im vollkommensten und eigentlichsten Sinne wegen eines Zweckes, weil sie es formal und mit Unterscheidung der Zweckbedeutung selbst thun, also nicht blos passiv, und nicht blos wahrnehmend und ausführend, sondern so, dass sie selbst sich zum Zwecke hindirigiren. Ihre Bewegung zum Zwecke geschieht also von innen, sowohl selbständig wie auch formal.

5. (III) Es bleibt jetzt noch übrig, die Lehre von der Zweckthätigkeit auf die Handlungen des Menschen anzuwenden. (A) Erstlich ist die Frage zu beantworten, ob der Mensch, wenn er etwas thut, wegen eines Zweckes thätig ist. (Th. 1. 2^{ae} 1. 1.) 1) Menschliche Handlungen heissen in strengwissenschaftlichem Sinne, der in der Folge immer bei diesem Ausdrucke zu verstehen ist, nur diejenigen Handlungen, die dem Menschen nach seiner menschlichen Natur eigenthümlich sind. Der Mensch unterscheidet sich aber von den unvernünftigen Thieren dadurch, dass er Herr seiner Thätigkeit ist. Also sind menschliche Handlungen im eigentlichen Sinne nur diejenigen, worüber der Mensch Herr ist und volle Gewalt besitzt. Der Mensch ist aber Herr über seine Handlungen vermittelst seines folgernden Verstandes und seines Willens, denn die Willensfreiheit ist das Vermögen des Willens und des Verstandes. (II, 234 f.) Jene Handlungen heissen also im eigentlichen Sinne menschliche Handlungen, die aus freiem Willensentschlusse nach vorgängiger Ueberlegung hervorgehen. Alle übrigen Thätigkeiten des Menschen können nur Handlungen des Menschen, aber nicht menschliche Handlungen genannt werden, weil der Mensch sie nicht gemäss seiner eigenthümlichen specifischen Natur, nämlich durch den Verstand und den freien Willen ausübt. Zu diesen Handlungen des Menschen gehört z. B. das, was man in der Zerstreuung, im Traume, im Delirium, in der Betrunkenheit, im Irrsinne thut, ebenso die allerersten Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens: sie gehören an sich gar nicht in die ethische Betrachtung, sondern nur soweit, als sie aus wahrhaft menschlichen Handlungen entspringen oder auf solche einen Einfluss ausüben können. 2) Alle Thätigkeiten, die überhaupt aus einem Vermögen hervorgehen, werden von diesem Vermögen so verursacht, wie es die Natur des Gegenstandes verlangt, wofür jenes Vermögen einmal thatsächlich angelegt ist. Das Vermögen, wodurch die menschlichen Handlungen als solche verursacht werden, ist zunächst der Wille. Der Wille hat aber überhaupt nur das Gute zum Gegenstande seines Wollens. Das Wesen des Guten besteht darin, dass etwas begehrungswürdig ist. Deshalb

schliesst der Begriff des Guten das Verhältniss der Zweckursache e
(S. 23); denn das Gute ist dasjenige, was erstrebt wird, oder um dess
willen wir streben. Es ist also der Zweck des Strebens. Bei alle
menschlichen Handlungen will also der Wille etwas Bestimmtes
strebt also nach einem Gute, handelt um eines Zweckes willen. E
müssen alle menschlichen Handlungen immer einen Zweck haben. Ni
wenn eine menschliche Handlung selbst der letzte Zweck wäre, so mü
sie vom Willen befohlen sein und kann nicht selbst im blossen Wo
bestehen; also ist dabei auch das Wollen um eines Zweckes wi
vorhanden. Also kann es gar keine menschliche Handlung geben
selbst keinen Zweck hätte.

6. (B) Zweitens frägt es sich nach der Bedeutung des Zwe
für die menschlichen Handlungen: ob die Thätigkeiten des Mens
aus dem Zwecke ihre specifische Natur erhalten. (Th. 1. 2^m^ 1
Die menschlichen Handlungen können zweifach betrachtet werden: n
ihrer activen und von ihrer passiven Seite. Insofern sie wirk
Thätigkeiten sind, haben sie ein Princip, nämlich dasjenige, wel
diese Thätigkeit ausübt. Insofern sie hervorgebracht werden, ha
sie eine Grenze für die Bewegung, ein Ende. Der Mensch bew
sich aber selbst zum Thätigsein. Er ist also das Princip, wel
selbst die menschlichen Handlungen ausübt, ihr actives Princip.
Mensch wird aber bei seiner Thätigkeit in anderer Hinsicht von
selbst bewegt. Er ist also in einem anderen Sinne selbst dasje
von welchem seine eigene Bewegung ihre Grenze oder ihre Beendi
empfängt. Menschliche Handlungen sind nur solche, die aus
Willen nach vorgängiger Ueberlegung hervorgehen. Der Gegens
des Wollens ist aber das Gute und der Zweck. Also ist das Pri
welches im Menschen die menschlichen Handlungen verursacht,
Zweck, insofern er das Erste in der Reihe der Absicht ist. (S
Ebenso ist das Ende der menschlichen Handlung gerade dasje
was der Wille dabei als seinen Zweck beabsichtigt. Also ist der Zw
wiederum die Grenze oder das Ende der menschlichen Handlung, in
er das Letzte in der Ordnung der Ausführung ist. Insofern aber
Zweck selbst Gegenstand des Willens ist, nämlich als das Erste
Reihe der Absicht, gibt er der menschlichen Handlung ihre spec
Bestimmtheit. Die menschlichen Handlungen sind aber die ethis
also empfangen sie ihre ethische Artbestimmung aus dem Zwecke.
aber eine einzige specifische Handlung vom Willen auf mehr als
Zweck hingeordnet werden kann, wie z. B. die Tödtung eines
brechers zur Sühnung der Gerechtigkeit und zur Befriedigung
Rache, deshalb kann eine ihrer realen Natur nach einzige spec
Handlung in ihrer ethisch specifischen Wesenheit variiren.

§ 3. Der letzte Zweck des Menschen.

1. Das menschliche Leben ist eine ununterbrochene Reihe von Handlungen, worin wieder eine Reihe von menschlichen Handlungen eingeschlossen ist. Alle einzelnen menschlichen Handlungen geschehen wegen eines Zweckes. Ja wir verrichten sogar eine derselben wegen einer anderen; wir stehen auf, um uns anzukleiden; wir kleiden uns an, um auszugehen, wir gehen aus, um jemand zu besuchen; wir besuchen ihn, um uns mit ihm zu besprechen u. s. w. Es frägt sich daher zuerst, ob es einen letzten Zweck für alle Handlungen und überhaupt für das menschliche Leben gibt. (Th. 1. 2^{ae} 1. 4.) Davon hängt offenbar alles ab: denn wenn das Leben des Menschen zwecklos ist, so ist es nicht werth, gelebt zu werden; unsere Handlungen würden zur Sisyphusarbeit herabsinken, und es bliebe keine Hoffnung, jemals Beruhigung und volle Befriedigung zu erlangen. 1) An sich ist es unmöglich, in der Reihe der Zwecke von irgend einer Seite aus ins Unendliche fortzugehen. In allen Dingen, die durch sich eine gegenseitige Hinordnung oder Bestimmung besitzen, müssen alle fortfallen, die für das Erste bestimmt sind, sobald das Erste selbst fortfällt. In der Reihe der Bewegungsursachen muss es eine erste geben; denn wenn sie unendlich wäre, so würde es keinen ersten Beweger geben können: und wenn dieser wegfiele, der doch der Ursprung der ganzen Bewegung ist, so können auch die übrigen nicht bewegen, weil sie nur dadurch bewegen, dass sie selbst von dem Ersten in Bewegung gesetzt worden sind. (Arist. Phys. 8, 34. Vgl. III, 16 f.) Der Zweck ist aber eine Bewegungsursache. (S. 24.) In den Zweckursachen gibt es eine doppelte Ordnung: die Reihenfolge der Absicht und die Reihenfolge der Ausführung. (S. 26.) Keine dieser beiden Reihen kann unendlich sein, sondern in jeder von beiden muss es ein Erstes geben. Dasjenige, was in der Ordnung der Absicht das Erste ist, das ist nämlich gewissermassen das Princip, von dem unser Begehrungsvermögen bewegt oder gereizt wird: nimmt man dieses fort, so wird das Begehrungsvermögen überhaupt nicht angeregt. Das Erste in der Ordnung der Ausführung ist dasjenige, womit die Ausführung oder Verwirklichung ihren Anfang nimmt. Wenn dieses erste Glied fortfiele, so würde niemand anfangen können, etwas zu thun. Das Princip oder der Anfang in der Reihe der Absicht ist aber der letzte Zweck, wegen dessen alles Uebrige geschieht. Das Princip in der Reihe der Ausführung ist das Erste von Allem, was auf den beabsichtigten Zweck hingeordnet ist, und zu ihm führt. Also kann man auf keiner Seite ins Unendliche gehen; denn wenn es keinen letzten Zweck gebe, der zuerst beabsichtigt wäre, so würde überhaupt nichts erstrebt werden, und keine Handlung würde wirklich zu Stande kommen, und auch die Absicht des Handelnden würde nicht zur Ruhe kommen. Wenn es aber kein Erstes in der

Reihe der Mittel gebe, so würde niemand anfangen, etwas auszufüh
und die Ueberlegung würde niemals beendet, sondern ins Unen
fortgesetzt werden. Also muss es auch für alle menschlichen Ha
lungen einen letzten Zweck geben: selbst wenn wir jetzt noch n
einsehen, wie er beschaffen ist. 2) Wenn es keinen letzten Zweck
menschlichen Lebens gebe, so wäre das menschliche Streben verge
Das menschliche Streben ist aber nicht vergeblich; denn jedes Str
ist eine in letzter Instanz von Gott selbst in der Natur angeor
Hinneigung zu einem Gute. Gott bewegt also das Subject selbs
seinem natürlichen Streben. Die Natur sowohl wie Gott, ihr Urhe
thun nichts vergeblich, sondern immer zweckmässig. Also mus
ein solches vollkommenes Gut geben, welches alles Begehren ber
und deshalb der letzte Zweck für das menschliche Begehren
(Arist. Eth. 1, 1.) Wenn man aber einwendet, dass das mensch
Herz in keinem Dinge vollkommen sich beruhigt, dass z. B. der Ge
und der Genusssüchtige niemals vollkommene Ruhe finden; so bew
diese Thatsache nur, dass das Herz des Menschen in diesen Fä
deshalb nicht zur Ruhe kommt, weil es den letzten Zweck in sol
Dingen sucht, in denen er nicht zu finden ist. Wir müssen abe
Realität des Strebens nach einem letzten Zwecke von der Rea
dieses Zweckes selbst wohl unterscheiden. Die erstere ist mit m
physischer Sicherheit aus der Natur der Strebevorgänge bewiesen
letztere folgt aber mit gleicher Gewissheit aus der ersteren. Jenes Str
ist natürlich und soweit nothwendig. Ohne Realität des letzten Zwec
selbst wäre aber das reale Streben darnach so beschaffen, das
eine unmögliche Grenze besässe: dann müsste jenes wirkliche Str
als solches wahr und dennoch zugleich falsch sein, weil es inner
unmöglich, also unwirklich wäre. Die Realität eines allerletzten Zwec
ruht also auf dem Princip des Widerspruches, d. h. auf dem ober
complexen metaphysischen Princip (III, 203); also ist sie mit wi
metaphysischer, d. h. höchster Gewissheit erwiesen.

2. Der letzte Zweck kann sachlich oder objectiv für jeden e
zelnen Menschen nur ein einziger sein. (Th. 1. 2^{ae} 1. 5.) Der W
des einzelnen Menschen kann sich zu mehreren Gegenständen unmö
so verhalten, als ob sie alle für ihn der letzte Zweck wären. Ein
Ding strebt bei seinem Thätigsein nach seiner natürlichen Ver
kommnung; denn nur dazu hat es seine Fähigkeiten oder Kräfte
halten, weil eben die ganze Welt des Seins eine geordnete ist. D
muss auch jeder Mensch dasjenige als seinen letzten Zweck erstre
was er als das für ihn vollkommene Gut und das, wodurch er erf
wird, erstrebt, d. h. wodurch er seiner ganzen Natur nach voll
wird. Der letzte Zweck des Menschen muss daher so beschaffen
dass er das ganze Streben des Menschen erfüllt und stillt, so d
nichts mehr zu erstreben übrig bleibt, was nicht schon in die

ute enthalten wäre. Das könnte aber nicht der Fall sein, wenn es was Erstrebenswerthes ausser diesem Einen gebe. Also ist es unmög-ch, dass unser Streben auf zwei Dinge so gerichtet ist, als ob jedes in beiden das vollkommene Gut für unser Streben sei. Also muss er Wille jedes einzelnen Menschen objectiv einen einzigen letzten weck haben.

3. Alles, was der Mensch erstrebt, muss er nothwendig wegen es letzten Zweckes erstreben. 1) Alles, was der Mensch mit seinem Willen erstrebt, das erstrebt er nur unter der Bedeutung des Guten, eil es ihm, und insoweit es ihm gut erscheint. Wenn dieses aber nicht is das vollkommene Gut erstrebt wird, was ja der letzte Zweck ist, so uss es nothwendig insofern erstrebt werden, als es zum letzten Zwecke ihrt. Denn der Anfang von etwas ist immer zur Vollendung innerlich inbestimmt: so ist in der Natur der Saame bestimmt, eine Pflanze u werden; und ebenso ist in der Kunst der Anfang des Baues, z. B. as Fundament, für das fertige Haus bestimmt. Also ist jeder Anfang iner Vollkommenheit zur vollendeten Vervollkommnung hinbestimmt, ie eben nur durch die Erreichung des letzten Zweckes stattfindet.) Der letzte Zweck bewegt in seiner eigenthümlich ursächlichen Weise S. 24) das Begehrungsvermögen so, dass er selbst das relativ Erst-ewegende oder der Ursprung dieser Bewegung ist. Die secundären Ursachen bewegen aber nur in Kraft der ersten Ursache. Also reizen der bewegen uns die in zweiter Hinsicht begehrten Dinge nur in ihrer Hinordnung zum allerersten begehrungswürdigen Gegenstande, der eben er letzte Zweck ist, Mit anderen Worten: wir begehren alles nur ls Mittel, um das vollkommene Gut zu erlangen, also nur wegen des etzten Zweckes. 3) Es scheint aber, dass gewisse Handlungen, wie Spiel und Scherz, keine Hinordnung zum letzten Zwecke in sich tragen, lso doch um ihrer selbst willen begehrt werden. Allein solche Hand-ungen sind auf das Gut des Spielenden hingeordnet, insofern sie ihn rgötzen und ihm ein Ausruhen gewähren. Das vollendete Gut des Menschen ist aber sein letzter Zweck, also sind sie dennoch für diesen letzten Zweck bestimmt, zu dessen Erreichung sie dienen. Ebenso werden speculative Studien als ein Gut des Studirenden begehrt, was selbst unter dem vollständigen und vollkommenen Gute, nämlich unter dem letzten Zwecke enthalten ist. Es ist auch nicht nöthig, dass jemand immer an den letzten Zweck ausdrücklich denkt, so oft er etwas begehrt oder ausführt. Die Kraft der ersten Absicht, die sich auf den letzten Zweck bezog, nämlich das allgemeine Verlangen nach dem vollkommenen Gute, bleibt und durchdringt innerlich die einzelnen Begehrungsthätigkeiten bezüglich jedes anderen Gegenstandes, auch wenn man dabei nicht wirklich an den letzten Zweck denkt. Ebenso ist es nicht nöthig, dass man auf dem Wege nach einem bestimmten Orte bei jedem Schritte ausdrücklich an das Ziel denkt. So streben

wir also bei allen menschlichen Handlungen nach dem letzten Zweck entweder nämlich ist er ausdrücklich selbst Gegenstand unseres W... oder wenigstens stillschweigend oder virtuell, insofern die Han... wegen des vorher ausdrücklich gewollten letzten Zweckes geschie...

4. Ist ein und derselbe Zweck der letzte Zweck für alle Mensch... (Th. 1. 2^{ae} 1. 7.) Man muss im Begriffe des letzten Zweckes e... Unterscheidung machen. 1) Fasst man den letzten Zweck abs... nach seinem Begriffe und Wesen, so stimmen alle Menschen i... überein, dass sie einen letzten Zweck überhaupt erstreben; denn ... streben darnach, ihre natürliche Vervollkommnung zu erlangen ... darin liegt eben der Begriff eines letzten Zweckes. 2) Fasst man ... gegen den letzten Zweck concret auf, nämlich als den Gegenst... worin das Wesen des letzten Zweckes besteht, so kommen nicht ... Menschen in demselben concreten letzten Zwecke überein. Er... begehren nach Reichthum, als ob darin das vollendete Gut besta... andere nach Lust, andere nach anderen Dingen. Ebenso ist das S... als solches oder die Süssigkeit für jeden Geschmackssinn der Ge... stand der Lustempfindung: aber der eine findet es in der Süssig... des Weines, z. B. im Tokaier, der andere in der des Zuckers u. s. ... Unter allen süssen Dingen muss aber offenbar dasjenige die gr... Lust gewähren, worin derjenige die grösste Lust empfindet, wel... den feinsten oder besten Geschmackssinn besitzt. In ähnlicher W... wird auch unter allen Gütern jenes das vollständigste Gut sein, wo... derjenige wie nach seinem letzten Zwecke strebt, dessen Begehren ... disponirt ist.

§ 4. Das Glück.

1. Die Erreichung des letzten Zweckes heisst Glückseligkeit ... Glück; denn dadurch wird unser Begehren vollkommen befriedigt. ... diesen Zustand bezeichnen wir mit dem Ausdrucke glücklich sein. ... Boethius sagt: omnis mortalium cura, quam multiplicium labor exer... diverso calle procedit, sed ad unum beatitudinis finem nititur perven... (De consol. 2, 2. Vgl. G. von Gizycki, Grundzüge der Moral, Leipzig ... S. 29). Weil also als Ziel oder letzter Zweck das Glück oder ... Glückseligkeit bezeichnet wird, so muss diese näher untersucht werd... Zuerst ist zu sehen, in welchen Dingen das Glück besteht; zweitens ... was es ist; drittens, wie wir es erlangen können. (I.) Die Dinge, ... welchen das Glück besteht, müssen wir aus Erfahrung und Induct... finden. (A) Wir müssen also zuerst die äusseren Güter des Mensch... untersuchen. 1) Das Glück des Menschen kann unmöglich im Rei... thume bestehen. (Th. 1. 2^{ae} 2. 1.) Es gibt natürliche und künstli... Reichthümer. Natürlicher Reichthum ist alles das, wodurch dem M... schen geholfen wird, die Mängel seiner Natur zu ertragen: Spe... Trank, Kleidung, Transportmittel, Wohnung u. s. w. Künstlicher Rei...

thum sind solche Dinge, die aus sich den Naturbedürfnissen nicht abhelfen, wie z. B. Geldstücke, die aber von der Kunst des Menschen erfunden sind, um den Austausch des natürlichen Reichthums zu ermöglichen: sie sind also gleichsam das Maass für die käuflichen Sachen. α) Das Glück des Menschen besteht nicht in natürlichem Reichthume. Dieser wird nur gesucht wegen etwas anderen, nämlich um die Natur des Menschen zu erhalten. Daher kann er nicht der letzte Zweck des Menschen sein; der Zweck dieses Reichthums ist vielmehr der Mensch selbst. Die künstlichen Reichthümer, d. h. Tauschmittel, werden nur wegen des natürlichen Reichthums gesucht. Tauschmittel würden überhaupt nicht gesucht werden, wenn man damit die zum Leben nöthigen Dinge nicht kaufen könnte. Also haben sie noch weniger die Bedeutung eines letzten Zweckes. β) Das Verlangen nach Glück hat allerdings eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Verlangen nach Reichthum: beide sind nämlich grenzenlos. Aber es findet dabei ein Unterschied statt. Das Verlangen nach natürlichem Reichthume ist nicht unbegrenzt, weil ein bestimmtes Maass von natürlichen Gütern für die Befriedigung unserer Bedürfnisse genügt, z. B. ein bestimmtes Maass von Speise und Trank. Das Verlangen nach künstlichem Reichthume ist dagegen unbegrenzt, weil diese Tauschmittel unserer ungeordneten und eben deshalb maasslosen Begierde dienen. Dagegen ist das Verlangen nach dem höchsten Gute, welches der letzte Zweck ist, unbegrenzt oder unendlich. Je vollkommener wir es besitzen, um so mehr lieben wir es, und um so verächtlicher erscheinen uns die Theilgüter als solche; denn um so mehr wir es besitzen, desto besser erkennen und schätzen wir es. Umgekehrt verhält es sich mit dem Verlangen nach Reichthum: je mehr man von diesen Gütern erlangt hat, desto mehr verachtet man sie, und wünscht sich wieder andere, weil wir erst durch ihren Besitz ihre Unzulänglichkeit erkennen. Darin zeigt sich also ihre Unvollkommenheit, und daran sieht man, dass das höchste Gut in ihnen nicht besteht. (Vgl. Dante, Convit. 4, 12.) 2) Es ist unmöglich, dass das Glück in der Ehre besteht. (Th. 1. 2^{ae} 2. 2.) Ehre wird nämlich einer Person erwiesen wegen irgend eines Vorzuges, den sie schon besitzt. Ehre ist nur ein Zeichen und ein Zeugniss dafür, dass irgend ein Vorzug in dem Geehrten schon wirklich vorhanden ist. Der höchste Vorzug, den ein Mensch haben kann, besteht aber gerade in seinem Glücke; denn Glücklichsein ist das vollkommenste Gut des Menschen. Sein höchster Vorzug ist also entweder das vollkommene Glück oder ein Antheil daran, nämlich solche Güter, die uns theilweise glücklich machen. Daher kann allerdings die Ehre dem Glücke nachfolgen, aber das Glück selbst kann nicht der Hauptsache nach in der Ehre bestehen. Weil aber die Ehre auf das Glück folgt, und weil alle Menschen am meisten nach Glück verlangen, so wünschen sie auch nach dem Glücke am meisten Ehre und opfern deshalb für die Ehre alles

andere auf. 3) Es ist unmöglich, dass das Glück im Rufe oder Ruhme vor den Menschen besteht. (Th. 1. 2ae 2. 3.) α) Ruhm ist nichts anderes als das Bekanntwerden unserer Verdienste bei den Leuten, die uns wegen derselben loben und preisen. (Augustin. c. Maxim. 3, 13.) Die Kenntniss, welche wir Menschen besitzen, wird aus den erkannten Gegenständen gewonnen, also von ihnen erst in uns verursacht. Dagegen ist das Wissen, welches Gott besitzt, selbst die Ursache der von Gott erkannten Dinge. (III, 87.) Glück heisst aber die Vollendung oder Vollkommenheit des menschlichen Gutes. Diese Vollkommenheit kann nicht von der Kenntniss, die andere Menschen besitzen, verursacht werden. Das Bekanntwerden des Glückes einer Person wird vielmehr durch dieses Glück selbst verursacht, sei es das vollkommene Glück oder der Anfang davon. Also kann das Glück des Menschen auch nicht im Rufe oder Ruhme bestehen. Das Gut eines Menschen hängt vielmehr von dem Wissen ab, welches Gott davon besitzt. Darum hängt das Glück des Menschen von seinem Ruhme vor Gott ab, denn dadurch wird unser Glück erst verursacht. β) Die Kenntniss, welche die Menschen von uns haben, ist oft eine irrthümliche, besonders über solche zufällige Dinge, wie unsere menschlichen Handlungen sind, deren Motive oft unbekannt bleiben. Darum ist der Ruhm vor den Menschen oft trügerisch. Weil aber Gott sich nicht täuschen kann, darum ist der Ruhm vor ihm immer wahr. „Nachruhm bei euch ist gleich dem grünen Grase, das kommt und geht, und das dieselbe Sonne entfärbt, durch die's der Erd' erst frisch entsprossen." (Dante, Purg. 11, 100.) 4) Es ist unmöglich, dass das Glück in der Macht besteht. (Th. 1. 2ae 2. 4.) Jede Macht oder Gewalt, z. B. eines Königs über seine Unterthanen, hat die Bedeutung eines Princips, wodurch eine Wirkung hervorgebracht werden kann. Das Glück dagegen hat die Bedeutung des letzten Zweckes oder Zieles. Macht ist der Anfang, Glück ist das Ende von Handlungen: also sind sie offenbar nicht dasselbe. Ferner kann die Macht, die jemand hat, gleichmässig zum Guten wie zum Uebelen gebraucht werden. Das Glück ist aber das eigenthümliche und vollkommene Gut des Menschen. Also könnte viel eher eine Art von Glück in dem guten Gebrauche der Macht bestehen, als in der Macht selber. 5) In jenen vier äusseren Gütern: Reichthum, Ehre, Ruf, Macht, kann also das Glück nicht bestehen. Dafür zeugen noch vier allgemeine Gründe. Erstens: Glück ist das höchste Gut des Menschen. Also ist ein Uebel mit dem Glücke unverträglich: aber jene vier Güter kommen sowohl in guten wie in übelen Verhältnissen vor. Zweitens: zum Begriffe des Glückes gehört, dass es durch sich selbst genügen muss, unser ganzes Verlangen zu stillen. Wenn man also glücklich geworden ist, so darf kein einziges dem Menschen nothwendiges Gut mehr fehlen. Hat man aber blos jene vier Güter erlangt, so können noch viele andere nothwendige Güter fehlen, z. B. Weisheit, Gesundheit

und Freunde. Drittens: Glück ist das vollkommene Gut. Also kann aus dem wahren Glücke dem Menschen kein Uebel entspringen, wohl aber aus jenen vier Gütern, z. B. durch Missbrauch von Reichthum, Macht u. s. w. Viertens: zum Glücke wird der Mensch durch innere Principien hinbestimmt, z. B. durch seinen Verstand und seinen Willen, weil er dazu von Natur bestimmt ist. Jene vier Güter entstehen aber mehr aus äusseren Ursachen und in den meisten Fällen aus äusseren Glücksumständen, weshalb sie auch Glücksgüter genannt werden, wie es in dem Studentenliede heisst: „Das Glück auf einer Kugel steht und wunderbar regirt."

2. (B) Zweitens sind die im Menschen selbst liegenden inneren Güter zu untersuchen. (a) Wir beginnen mit den Gütern des Leibes. 1) Es ist unmöglich, dass das Glück in einem Gute des Leibes besteht (Th. 1. 2^{ae} 2. 5), z. B. in der Gesundheit, in langem Leben, in körperlicher Stärke und Schönheit. α) Wenn ein Ding seiner Natur nach nur als Mittel zu etwas anderem dient und erst in diesem zweiten Dinge seinen besonderen letzten Zweck findet, so kann der eigentliche nächste Zweck dieses Mittels nicht in seiner blossen Erhaltung im Dasein bestehen. Der Capitain z. B. strebt nicht so darnach, sein Schiff zu erhalten, als ob er darin den letzten Zweck seines Amtes erfüllen müsste; denn das Schiff dient nur als Mittel zur Schiffahrt. Es wird dem Capitain anvertraut, damit er es dirigirt und es z. B. nach dem Hafen von Yap führt. Ebenso ist der Mensch seinem eigenen Willen und seiner eigenen Vernunft anvertraut, also der Führung dieser Kräfte zu einem weiteren Ziele überlassen. Der Mensch ist selbst nicht das höchste Gut. Also ist er für etwas anderes wie für seinen Zweck bestimmt. Also kann der letzte Zweck des menschlichen Verstandes und Willens unmöglich blos die Erhaltung des menschlichen Daseins sein. β) Nehmen wir einmal an, der Zweck des menschlichen Verstandes und Willens wäre die Erhaltung des menschlichen Daseins, so folgt doch die Falschheit dieser Annahme. Das Sein des Menschen besteht in Seele und Leib. Das Sein des Leibes hängt zwar von der Seele ab, allein das Sein der menschlichen Seele hängt nicht von ihrem Leibe ab (II, 151): der Leib ist selbst wegen der Seele da, ebenso wie die Werkzeuge für den Beweger da sind, damit er seine Thätigkeit durch sie ausübt. Deshalb sind alle Güter des Leibes für das Wohl oder das Gut der Seele wie für den Zweck derselben bestimmt. Das Glück ist aber der letzte Zweck. Also ist es unmöglich, dass das Glück in Gütern des Leibes besteht, die ja nur Mittel sind. Also gehen auch die Güter der Seele denen des Leibes vor, ebenso wie die Güter des Leibes den äusseren Gütern vorgehen. 2) Es frägt sich weiter, ob das Glück in der Lust besteht, die wir durch den Leib empfinden können. (Th. 1. 2^{ae} 2. 6.) In körperlichen Freuden oder Lüsten besteht das Glück nicht hauptsächlich. In jeder Sache ist das, was zu ihrem Wesen gehört, von demjenigen zu unterscheiden, was ihre eigenthümliche

Eigenschaft ist (III, 153); beides ist nicht dasselbe. Im Menschen z. B. ist das, was zu seinem Wesen gehört, nämlich der Begriff vernunftbegabtes sterbliches Thier, verschieden von seiner Eigenschaft z. B. von der Lachfähigkeit. Jede Lust ist eine Eigenschaft, die auf das Glück oder einen Theil des Glückes folgt. Denn dadurch wird jemand erfreut, dass er ein Gut, welches ihm zuträglich ist, erlangt hat und besitzt, sei es in Wirklichkeit oder in der Hoffnung oder wenigstens in der Erinnerung. (II, 194.) Dasjenige Gut, was einem Menschen zuträglich ist, das ist aber, wenn es vollkommen ist, selbst das Glück des Menschen. Wenn es aber unvollkommen ist, so ist es nur ein Antheil am Glücke, entweder ein mehr oder weniger entfernter Antheil oder wenigstens ein scheinbarer Antheil daran. Daher ist nicht einmal diejenige Lust selbst, die auf das vollkommene Gut folgt, das Wesen des Glückes, sondern etwas, was dem Glücke wie eine Eigenschaft von selbst folgt. Die körperliche oder sinnliche Lust kann aber nicht einmal eine aus dem vollkommenen Gute folgende Eigenschaft sein. Denn diese Lust folgt der Wahrnehmung durch die Sinnesorgane. Die sinnliche Wahrnehmungskraft ist aber eine Seelenkraft, zu deren Bethätigung die Seele den Körper gebraucht. Das Gut, was sich auf den Leib bezieht und sinnlich wahrgenommen wird, kann aber nicht das vollkommene Gut des Menschen sein. Denn die vernünftige Seele übertrifft die Seinsanlage des körperlichen Stoffes; sie vermag mehr als die Kräfte des Stoffes leisten können. Daher hat diejenige Seelenkraft, die nicht an ein körperliches Organ gebunden ist, eine gewisse Unendlichkeit im Vergleiche mit dem Körper selbst und mit denjenigen Seelenkräften, die mit dem Körper geschaffen sind: ebenso wie die unsichtbaren oder übersinnlichen, d. h. geistigen Dinge im Vergleich mit den materiellen Dingen gewissermassen unendlich sind, weil die Wesensform durch den Stoff gewissermassen besondert und begrenzt oder verendlicht wird. Daher ist die vom Stoffe getrennte Seinsform gewissermassen unendlich, weil sie keine Grenzen für ihre Erkenntniss hat. Die Sinneskraft ist eine körperliche Kraft: sie ist daher so beschaffen, dass sie die einzelnen concreten Dinge erkennt, also dasjenige, was durch den Stoff schon ganz im Sein bestimmt ist. Der Intellect dagegen ist die vom Stoffe gelöste und befreite Kraft: er erkennt das Allgemeine, was vom Stoffe abstrahirt ist und die unendlich vielen einzelnen Dinge unter sich enthält. (II, 219.) Also ist das dem Körper zuträgliche Gut, was durch die sinnliche Wahrnehmung körperliche Lust in uns verursacht, nicht das vollkommene Gut des Menschen, sondern nur das allergeringste Gut im Vergleiche mit dem Gute der Seele. Also ist die körperliche Lust weder das Glück selbst noch an sich eine Eigenschaft des Glückes.

3. (b) Von den Gütern des Leibes steigen wir auf zu den Gütern der Seele. Der Zweck hat eine doppelte Bedeutung: er bezeichnet

Subjects als der äusseren Wirkung, nämlich des Gegenstandes, worauf sich die Thätigkeit erstreckt. Die andere Art von Thätigkeiten umfasst diejenigen, welche im thätigen Subjecte vollständig verlaufen und ihm immanent sind, wie z. B. Sehen, Empfinden, Erkennen und Wollen. Dadurch wird das thätige Subject direct selbst vervollkommnet. Also muss auch das Glück eine solche immanente Selbstbethätigung des Menschen sein. 3) Es muss aber näher bestimmt werden, was für eine Thätigkeit des Menschen das Glück eigentlich ist. Es frägt sich zunächst, ob das Glück eine Selbstbethätigung der sensitiven Kräfte oder nur der geistigen Kräfte ist. (Th. 1. 2^{ae} 3. 3.) Es kann etwas zum Glücke in zweifacher Weise gehören: erstens zum Wesen des Glückes. In dieser Weise kann die Selbstbethätigung der Sinneskräfte nicht zum Glücke gehören. Denn das Glück des Menschen besteht wesentlich in der Vereinigung des Menschen mit dem ungeschaffenen Gute, welches eben der letzte Zweck ist: mit dem ungeschaffenen Gute kann aber der Mensch sich nicht durch eine Selbstbethätigung des Sinnes vereinigen, weil es ganz und gar übersinnlich ist. Ferner besteht das Glück des Menschen nicht in körperlichen Gütern, während wir doch nur diese körperlichen Güter durch die Sinnesthätigkeit erreichen. Also kann das Glück selbst nicht im Sehen oder Hören oder in einem sinnlichen Gefühle bestehen. Zweitens können Sinnesthätigkeiten dem Glücke vorausgehen: und dies ist der Fall bei dem Anfange des Glückes, so wie man es in diesem Leben besitzen kann; denn die Thätigkeit des Intellects verlangt eine vorausgehende Bethätigung der Sinne. (II, 213.) 4) Wenn also das Glück eine Selbstbethätigung der geistigen Kräfte ist, so frägt es sich weiter, ob es eine Thätigkeit des Intellects oder des Willens ist. (Th. 1. 2^{ae} 3. 4.) Zum Glücke wird zweierlei erfordert: sein Wesen und seine Eigenschaft. Betrachtet man dasjenige, was das Glück seinem Wesen nach ist, so kann es unmöglich in einem Willensacte bestehen. Das Glück ist die Erreichung des letzten Zweckes. Die Erreichung des Zweckes besteht aber nicht in einem blossen Willensacte selbst. Der Wille wird vom Zwecke gereizt und angezogen; er wird nach dem Zwecke hinbewegt, auch insofern der Zweck nicht gegenwärtig ist, weil nämlich der Wille den Zweck begehrt; dasselbe ist der Fall, wenn der Zweck gegenwärtig ist, wenn nämlich der Wille in ihm ruht und sich an ihm erfreut. Das Verlangen nach dem Ziele ist aber als solches nicht die Erreichung des Zieles, sondern nur die Bewegung nach dem Ziele hin. Die Freude kommt also zu dem Wollen hinzu, weil das Ziel gegenwärtig ist (II, 194), aber nicht umgekehrt. Weil der Wille an etwas Freude hat, deshalb wird dieser Gegenstand dem Willen noch nicht vergegenwärtigt. Diejenige Thätigkeit also, wodurch der Zweck dem Willen vergegenwärtigt wird, muss etwas anderes sein als ein Willensact. Dies ersieht man deutlich bei den sinnlichen Zwecken. Wenn man nämlich durch einen Willensact Geld erlangen könnte, so hätte der Geizige

ist. Also kann nichts das Begehren des Menschen beruhigen, ausser das Gute an sich, und das findet sich nicht in irgend einem geschaffenen Dinge, sondern nur in Gott; denn jedes geschaffene Ding besitzt nur eine ihm mitgetheilte und in ihm hervorgebrachte Güte. Darum kann Gott allein das Wollen des Menschen befriedigen, weil er allein die Güte alles Guten ist. (III, 59.) Also besteht das Glück des Menschen in Gott allein. (Vgl. Plato, rep. 7, 51. Augustinus, de Trin. 8, 3.)

5. (II.) Nachdem der Gegenstand erkannt ist, worin das Glück besteht, ist jetzt zu untersuchen, was die Glückseligkeit oder das Glück, nämlich das Glücklichsein selbst ist, also das Wesen und die Erfordernisse des Glückes. 1) Es frägt sich zunächst, ob das Glück in der angegebenen Bedeutung selbst etwas Ungeschaffenes ist. (Th. 1. 2^{ae} 3. 1.) Glück ist der letzte Zweck. Versteht man unter Zweck die Sache selbst, worin der letzte Zweck des Menschen besteht, so ist es Gott allein, der durch seine unendliche Güte und Schönheit (III, 65) das Verlangen des menschlichen Willens vollkommen erfüllen und sättigen kann; und so gefasst ist das Glück offenbar ein ungeschaffenes Gut. Versteht man aber unter Zweck die Erlangung oder den Besitz und Genuss der begehrten Sache, so ist der letzte Zweck des Menschen offenbar etwas, was im Menschen selbst existiren muss, nämlich die Erlangung oder der Genuss des letzten Zweckes. Wenn man also das Glück des Menschen in Bezug auf seine Ursache und seinen Gegenstand betrachtet, so ist es etwas Ungeschaffenes; betrachtet man es aber in Bezug auf sein eigenes Wesen, so ist es etwas Geschaffenes. 2) Insofern das Glück des Menschen etwas Geschaffenes ist, was im Menschen selbst vorhanden sein muss, so ist es nicht bloss ein passives Verhalten desselben, sondern eine Selbstbethätigung oder Handlung des Menschen. (Th. 1. 2^{ae} 3. 2.) Glück ist die letzte Vollendung des Menschen. Jedes Ding ist aber nur soweit vollkommen, als es fertig oder vollständig geworden ist; denn eine blosse Möglichkeit ohne die ihr entsprechende ganze Verwirklichung kann immer noch weiter vervollkommnet werden, ist also noch nicht fertig und vollkommen da. Das Glück des Menschen muss also in seiner letzten und höchsten Seinsvollendung oder Seinsverwirklichung bestehen. Offenbar liegt aber die letzte Vollendung für jedes Subject, was selbstthätig werden kann, in dem Gebrauche seiner thätigen Kraft, also hier für den Menschen in seiner Selbstbethätigung. Also muss das Glück des Menschen eine Selbstthätigkeit desselben sein, eine von der Seele ausgehende Lebensfunction oder Handlung. Es gibt aber überhaupt zwei Arten von Thätigkeiten: die eine geht aus vom thätigen Subject und hat ihre Wirkung in einem anderen Gegenstande, z. B. das Schneiden, wodurch ich einen Einschnitt mit dem Messer in das Holz hervorbringe. Eine solche Selbstbethätigung des Menschen kann das Glück nicht sein; denn eine solche Thätigkeit ist weniger eine Vervollkommnung des thätigen

aber der letzte Zweck des Menschen ein von ihm verschiedenes Gut ist, nämlich Gott, dem wir uns nur durch die Thätigkeit des speculativen Intellects nähern, deshalb besteht das Glück des Menschen mehr in der Ausübung des speculativen wie des praktischen Erkennens. 6) Wenn also das Glück eine Thätigkeit des speculativen Intellects ist, so frägt es sich weiter, ob es in der Erkenntniss der speculativen Wissenschaften besteht. (Th. 1. 2^{ae} 3. 6.) Das Glück des Menschen ist ein zweifaches, das eine ist vollkommen, das andere ist unvollkommen. Vollkommen ist dasjenige Glück, welches das wahre Wesen des Glückes erreicht. Unvollkommen ist dasjenige Glück, welches nicht das Wesen des Glückes erreicht, sondern einen Antheil daran oder eine gewisse besondere Aehnlichkeit mit ihm besitzt: ebenso wie sich die vollkommene Klugheit im Menschen als Plan der Handlungen findet, während eine unvollkommene Klugheit bei einigen Thieren vorkommt, welche einen besonderen Instinct für gewisse Handlungen haben, die den Handlungen der Klugheit ähnlich sind. Das vollkommene Glück kann seinem Wesen nach nicht in einer speculativ wissenschaftlichen Betrachtung bestehen. Das Wissen einer speculativen Wissenschaft reicht nicht über die Kraft oder Tragweite ihrer obersten Grundsätze hinaus. Denn in den Principien einer jeden Wissenschaft ist der Inhalt der Wissenschaft virtuell oder dem Keime nach enthalten. Die ersten Principien einer jeden speculativen Wissenschaft gewinnen wir aber aus der sinnlichen Wahrnehmung von materiellen Dingen. Darum kann das ganze Wissen der speculativen Wissenschaft sich nicht weiter erstrecken als bis auf alles das, wozu uns die Erkenntniss der sinnlichen Dinge führen kann. In der Erkenntniss der sinnlichen Dinge kann aber das letzte Glück des Menschen nicht bestehen, das ja seine letzte Vervollkommnung ist. Denn ein Ding wird nicht von einem niedriger stehenden Dinge vervollkommnet, ausser insofern als in dem niederen Dinge selbst irgend eine Aehnlichkeit mit etwas Höherem sich findet. So ist z. B. die Wesensform des Steines oder irgend eines anderen sinnlich wahrnehmbaren Dinges niedriger als der Mensch. Darum wird auch unser Intellect durch die Wesensform des Steines nicht vervollkommnet, insofern er jetzt im Erkennen eine solche Wesensform geworden ist (II, 201); sondern nur insofern, als er durch die erkannte Idee eine Aehnlichkeit mit dem, was über dem Menschen steht, empfängt, nämlich mit dem intelligibilen Lichte, oder eine Aehnlichkeit mit etwas Höherem. Alles, was durch etwas anderes ist, lässt sich aber auf etwas zurückführen, was durch sich so ist. Darum muss die letzte Vervollkommnung des Menschen durch die Erkenntniss von einem Gegenstande geschehen, der über dem menschlichen Intellecte steht. Durch die sinnlich wahrnehmbaren Dinge kann man aber nicht zur Erkenntniss der vom Stoffe getrennt und für sich existirenden Substanzen, d. h. des reinen Geistes, gelangen,

die eben über dem Menschen stehen. Also bleibt nur übrig, dass das letzte Glück des Menschen nicht in der Betrachtung der speculativen Wissenschaften bestehen kann. 7) Es frägt sich daher noch, ob das Glück in der speculativen Erkenntniss der getrennten Substanzen oder des reinen Geistes besteht. (Th. 1. 2^{ae} 3. 7.) Das vollkommene Glück des Menschen besteht nicht in dem, was den Intellect nur so vervollkommnet, dass er an etwas Antheil hat, sondern in dem, was seinem Wesen nach den Intellect vollkommen macht. Jedes Ding, z. B. eine Blume, ist insoweit die Vervollkommnung für ein Vermögen, z. B. für das Auge, als die Bedeutung des besonderen Gegenstandes für jenes Vermögen, z. B. die Natur des Farbigen, sich in jenem Dinge findet. Der eigenthümliche Gegenstand des Intellects ist aber das Wahre. Alles und jedes, was eine mitgetheilte Wahrheit besitzt (I, 77; II, 5) macht dadurch, dass es geistig erschaut ist, den Intellect immer mehr nicht in Bezug auf seine letzte Vervollkommnung vollkommen. Die Ordnung der Dinge im Sein ist aber dieselbe wie ihre Ordnung in der Wahrheit. (I, 73.) Daher ist alles und jedes, was nur durch Theilhaben am Sein ein Seiendes ist, auch nur durch Theilhaben an der Wahrheit selbst wahr. Die reinen Geister haben aber ein mitgetheiltes Sein, weil nur das eigene Sein Gottes seine eigene Wesenheit ist. Also ist Gott allein die Wahrheit durch seine Wesenheit, und deshalb kann nur die Betrachtung Gottes vollkommen glücklich machen. (Vgl. Th. c. gent. 3, 37. 48.)

6. Aus dem Wesen des Glückes müssen sich die Erfordernisse dazu ergeben. 1) Insofern ein Erforderniss zu etwas dasjenige bedeutet, was etwas anderes begleitet, ist die Freude ein Erforderniss des Glückes. Denn Lust und Freude wird dadurch verursacht, dass das Begehren im Gute selbst ruht, welches im Besitze des Begehrenden ist. Wenn aber das Glück nichts anderes ist als die Erlangung des höchsten Gutes, so kann das Glück nicht ohne begleitende Freude sein. (Th. 1. 2^{ae} 4. 1.) Da wir aber den Ausdruck Lust für die sinnliche Lust gebrauchen, so dürfen wir ihn auf dieses geistige Gut nicht anwenden, sondern müssen dafür das Wort Freude oder Wonne gebrauchen. (II, 232.) 2) Die Thätigkeit des Intellects, wodurch wir Gott irgendwie erkennen und glücklich werden, muss nothwendig vorzüglicher sein als die daraus entspringende Freude. Die Freude besteht nämlich in einer gewissen Ruhe des Willens. Dass aber der Wille in etwas ruht, geschieht nur deshalb, weil er von der Güte dieses Gegenstandes gesättigt ist. Wenn also der Wille in irgend einer Thätigkeit der Seele seine Beruhigung findet, wie hier im Erkennen Gottes, so muss die Beruhigung selbst gerade aus der Güte jener Thätigkeit herrühren. Der Wille sucht auch das Gute nicht wegen der Beruhigung des Wollens; denn sonst wäre das Wollen selbst der Zweck, was gegen die Voraussetzungen verstösst (S. 23): sondern der Wille sucht in

darum seine Beruhigung in einer Thätigkeit, nämlich hier im Erkennen, weil diese Thätigkeit sein Gut ist. Also ist die Thätigkeit selbst, in welcher der Wille sich beruhigt, ein vorzüglicheres Gut als die Beruhigung des Willens in diesem Gute, und die letztere, nämlich die Freude, ist nur eine Folge davon. (Th. ib. 2.) 3) Zum unvollkommenen Glücke dieses Lebens gehört nothwendig der Leib. Denn das Glück dieses Lebens ist eine Thätigkeit des Intellects, sei es des speculativen bezüglich des Wissens oder des praktischen bezüglich der Ausübung der Tugend. Die Thätigkeit des Intellects kann aber in diesem Leben nicht ohne Phantasiebild vor sich gehen (II, 214), was nur in einem körperlichen Organe existirt. So hängt das Glück dieses Lebens in gewisser Weise vom Leibe ab. Dagegen gehört der Leib nicht zum Wesen des vollkommenen Glückes, das in der Erkenntniss Gottes besteht, soweit wir sie nach dem Tode in der Weise des reinen Geistes erlangen können. (Th. ib. 5.) 4) Zum Glücke des Menschen, wie es in diesem Leben besessen werden kann, gehört auch nothwendig eine gute Disposition des Leibes. Denn dieses unvollkommene Glück besteht in der Thätigkeit der vollkommenen Tugend, sowohl der intellectuellen wie moralischen. Durch eine Schwäche des Leibes kann aber der Mensch bei der Ausübung jeder Tugend gehindert werden. (Th. ib. 6.) 5) Zum unvollkommenen Glücke dieses Lebens sind äussere Güter erfordert, nicht als ob sie zum Wesen des Glückes gehörten, wohl aber so, dass sie dem Glücke als Werkzeuge dienen, weil es in der Bethätigung der Tugend besteht. Der Mensch bedarf nämlich in diesem Leben der für den Leib nothwendigen Dinge, sowohl zur Bethätigung der contemplativen Vollkommenheit, nämlich zur Erkenntniss der Wahrheit, als auch zur Bethätigung der activen Vollkommenheit, wozu auch andere Hülfsmittel erforderlich sind, damit er die Werke der activen Vollkommenheit ausüben kann. Weil in diesem Leben das contemplative Glück dem vollkommenen Glücke am meisten ähnlich ist, — denn es ist Gott selbst ähnlicher —, darum bedarf es der äusseren Güter weniger als das active glückliche Leben. (Th. ib. 7. Vgl. Plato, Phaed. p. 65.) 6) Zum Glücke dieses Lebens gehört die Gesellschaft von Freunden. Der Glückliche bedarf der Freunde zwar nicht des Nutzens wegen, da er sich selbst genügt; auch nicht des Vergnügens oder der Freude wegen, weil er in sich selbst vollkommene Freude in der Bethätigung der intellectuellen und moralischen Tugend geniesst; sondern wegen der guten Bethätigung, nämlich um seinen Freunden wohlzuthun, und weil er, wenn er sie sieht, sich am Wohlthun erfreut und auch von ihnen im Wohlthun unterstützt wird. Es bedarf nämlich der Mensch, um sich in guter Weise zu bethätigen, der Hülfe von Freunden, sowohl zu den Werken des activen wie des contemplativen Lebens. (Th. ib. 8.)

7. (III.) Zuletzt ist die Erlangung des Glückes zu betrachten 1) Der Mensch kann das Glück erreichen. Glück bedeutet die Erlangung.

des vollkommenen Gutes. Jeder, der des vollkommenen Gutes fä... ist, kann also zum Glücke gelangen. Der Mensch ist aber für d... vollkommene Gut befähigt, weil sein Intellect das allgemeine und v... kommene Gut, nämlich die Idee der Güte erfassen, und weil sein W... es begehren kann. (Th. 1. 2^ae 5. 1.) 2) Im Begriffe des Glückes ... zweierlei enthalten: der letzte Zweck selbst, welcher das höchste G... ist, und die Erlangung oder der Genuss des höchsten Gutes. In B... auf das Gut selbst, welches Gegenstand und Ursache des Glückes ... kann ein Glück nicht grösser sein als das andere; weil es nur ein einz... höchstes Gut gibt, nämlich Gott. Bezüglich der Erlangung des höch... Gutes kann aber ein Mensch glücklicher sein als ein anderer; d... je mehr er von diesem Gute geniesst, desto glücklicher ist er; ... dieser Grad hängt ab von den verschiedenen Dispositionen für die E... kenntniss Gottes. (Jb. 2.) 3) Einen gewissen Antheil am Glücke k... man in diesem Leben haben, aber das vollkommene und wahre G... kann man in diesem Leben nicht besitzen. Der Begriff von G... schliesst jedes Uebel aus und erfüllt jedes Verlangen, weil es ... vollkommene und genügende Gut ist. In diesem Leben kann n... nicht jedes Uebel vermieden werden, wie die Unwissenheit bezü... des Intellects und die ungeordneten Neigungen bezüglich des Begeh... und viele andere Uebel bezüglich des Leibes, wie z. B. Schm... Krankheit und Tod. Ebenso kann auch das Verlangen nach dem Gu... in diesem Leben nicht gesättigt werden. Der Mensch verlangt nat... naturgemäss die Dauer des Gutes, was er besitzt. Die Güter ... gegenwärtigen Lebens sind aber vergänglich, weil das Leben s... vorübergeht, nach dem wir naturgemäss verlangen, und das wir ... immer bleibend wollen möchten, da der Mensch den Tod naturgem... flieht (II, 246). Darum ist es unmöglich, in diesem Leben das w... Glück zu besitzen. (Th. ib. 3.) 4) Das unvollkommene Glück d... Lebens kann verloren werden. Das contemplative Glück geht verl... durch Vergessen, z. B. wenn unser Wissen in Folge einer Krank... aufhört, oder durch solche Beschäftigungen, wodurch jemand vo... speculativen Betrachtung ganz und gar abgezogen wird, wie ... Familiensorgen und Berufsgeschäfte. Ebenso ist das active Glück ... unzerstörbar. Der Wille des Menschen ist veränderlich, so dass ... sich von der Tugend zum Laster hinkehrt, während doch in der ... übung der Tugend das Glück hauptsächlich besteht. Wenn aber ... Tugend unversehrt bleibt, so können doch äussere Veränderungen ... solches Glück stören, insofern sie viele Thätigkeiten der Tugend hin... aber sie können das Glück nicht ganz zerstören, weil die Aus... der Tugend noch bleibt, solange der Mensch die Widerwärtig... des Lebens selbst löblich erträgt. Dagegen ist das vollkommene G... welches wir nach diesem Leben erwarten können, ganz unverl... Da das Glück selbst das vollkommene und genügende Gut ist, so...

es das Verlangen des Menschen beruhigen und jedes Uebel ausschliessen. Naturgemäss verlangt aber der Mensch, das Gut, was er besitzt, zu behalten, und ebenso wünscht er, Sicherheit zu erlangen, dass er es behalten wird. Sonst müsste er nothwendig durch die Furcht, es zu verlieren, oder durch den Schmerz über die Gewissheit des Verlustes betrübt werden. Zum wahren Glücke wird also verlangt, dass der Mensch Gewissheit hat, er werde das Gut, was er besitzt, niemals verlieren. Wenn diese Ansicht wahr ist, so folgt, dass er dieses Glück niemals verlieren wird; wenn sie aber falsch wäre, so wäre das schon ein Uebel, eine falsche Ansicht zu haben; denn das Falsche ist das Uebel des Intellects, so wie das Wahre das Gut des Intellects ist. Er wird also nicht wahrhaft glücklich sein, wenn er mit irgend einem Uebel behaftet ist. Also ist das vollkommene Glück unverlierbar. (Th. ib. 4.) 5) Das Glück kann doppelt betrachtet werden. Fasst man es nach seinem allgemeinen Begriffe, so ist es nothwendig, dass jeder Mensch das Glück will. Der Begriff von Glück überhaupt besagt aber, dass es das vollkommene Gut ist. Weil aber das Gute der Gegenstand des Willens ist, so ist das vollkommene Gut für jemand dasjenige, was seinen Willen ganz und gar befriedigt. Daher heisst nach Glück verlangen nichts anderes als verlangen, dass der Wille gesättigt werde: und das will jeder. Fasst man aber das Glück nach seinem besonderen Begriffe als Gegenstand, worin das Glück besteht, so erkennen nicht alle Menschen das Glück, weil sie nicht wissen, welchem Gegenstande der allgemeine Begriff des Glückes zukommt. Daher wollen nicht alle das Glück, sofern man darunter eben jenen Gegenstand, nämlich Gott, versteht. (Th. ib. 8.)

Drittes Capitel.

Die Natur der menschlichen Handlungen.

„Und setzet ihr nicht das Leben ein,
Nie wird euch das Leben gewonnen sein.“
Schiller.

Die menschlichen Handlungen sind die Mittel zum letzten Zweck: sie müssen daher zunächst an sich betrachtet werden. Von diesen Handlungen sind aber einige dem Menschen eigenthümlich, andere hat er mit den Thieren gemein. Weil aber das Glück das eigenthümliche Gut des Menschen ist, so stehen die dem Menschen eigenthümlichen Handlungen dem Glücke näher als diejenigen Handlungen, welche der Mensch mit den Thieren gemein hat. Zuerst muss also die Natur der eigenthümlichen Handlungen des Menschen bestimmt werden u. darauf erst die Natur derjenigen Handlungen, die der Mensch mit den Thieren gemeinsam hat, und die man Leidenschaften der Seele nennt. Bezüglich der den Menschen eigenthümlichen Handlungen ist zuerst die Bedingung und zweitens die Unterscheidung der menschlichen Handlungen zu betrachten. Die Bedingung der menschlichen Handlungen ist ihre Abhängigkeit vom Willen: sie müssen also betrachtet werden, insofern sie vom Willen ausgehen. Also muss zunächst ihre Abhängigkeit vom Willen im Allgemeinen untersucht werden, und dann müssen die vom Willen ausgehenden Acte besonders bestimmt werden. Das dritte Capitel zerfällt daher in vier Paragraphen: 1. die Willenshandlung im Allgemeinen, 2. die besonderen Willenshandlungen, 3. die Unterscheidung der menschlichen Handlungen, 4. die Leidenschaften.

§ 1. Die Willenshandlung im Allgemeinen.

1. Die Bedingung der menschlichen Handlung im Allgemeinen ergibt sich, wenn man die menschliche Handlung erstens betrachtet insofern sie aus dem Willen hervorgeht, und zweitens insofern sie unter besonderen Umständen zu Stande kommt. (I) Wir haben also zuerst die Natur der menschlichen Handlung als solcher selbst zu untersuchen:

ısofern sie zur Annahme einer ethischen Qualität vorausgesetzt wird.) In den menschlichen Handlungen muss sich der Begriff der aus em Willen entspringenden oder voluntären oder Willenshandlung finden. Th. 1. 2ae 6. 1.) Es gibt zweierlei Acte oder Veränderungsvorgänge der Bewegungen im weiteren Sinne. Bei der einen Art ist dasjenige, vovon der Bewegungsvorgang ausgeht, also das Princip der Bewegung, m thätigen oder im bewegten Subjecte; z. B. wenn ein Hund bellt, so st der Anfang des eigentlichen Bellens im Hunde selbst. Bei der weiten Art ist das Princip der Bewegung ausserhalb des bewegten Subjects; z. B. wenn ich mit einem Stocke ins Wasser schlage und es n Bewegung setze. Wenn ich einen Stein in die Höhe werfe, so geht liese Bewegung von mir aus: ihr Princip ist hier ausserhalb des bevegten Steines. Wenn der Stein nach unten fällt, so geschieht es lurch seine eigene Schwere, das Princip dieser Bewegung ist im Steine selbst. (II, 72.) Diejenigen Dinge, die von einem inneren Princip bewegt werden, sind wieder doppelter Art: einige bewegen sich selbst, ındere aber nicht. Jedes thätige Subject oder alles, was bewegt wird (denn die Bewegung ist ja Verwirklichung einer Anlage: II, 85), ist thätig oder in Bewegung wegen eines Zweckes. Daher werden jene Dinge im vollkommensten Sinne von einem ihnen selbst innerlichen Princip bewegt, in denen es ein solches inneres Princip nicht blos für ihre Bewegung, sondern für die Bewegung nach einem Ziele oder Zwecke gibt. Damit aber etwas wegen eines Zweckes geschieht, ist irgend eine Erkenntniss von diesem Zwecke nöthig. Jedes Ding, welches aus einem inneren Princip, was irgend eine Kenntniss vom Zwecke besitzt, thätig ist oder bewegt wird, das besitzt in sich selbst das Princip seiner Thätigkeit, nicht nur um thätig zu sein, sondern auch um wegen eines Zweckes thätig zu sein. Ein Subject, welches aber gar keine Kenntniss des Zweckes hat, obwohl in ihm ein Princip der Thätigkeit und Bewegung ist, das hat nicht das ganze Princip für das Thätigsein und Bewegtwerden wegen eines Zweckes in sich selbst, sondern in etwas anderem, von dem ihm das Princip seiner Bewegung nach dem Zwecke hin erst eingeflösst wird. Darum sagt man von solchen Dingen nicht, sie bewegen sich selbst, sondern sie werden von anderen bewegt. Diejenigen Dinge dagegen, welche eine Kenntniss des Zweckes besitzen, heissen Dinge, die sich selbst bewegen, weil es in ihnen ein Princip nicht blos zum Thätigsein gibt, sondern auch dazu, um wegen eines Zweckes thätig zu sein. Weil aber beides in ihnen von einem inneren Princip ausgeht, so heissen ihre Bewegungen und Thätigkeiten voluntäre. Das Wort voluntär besagt aber, dass die Bewegung und die Thätigkeit von der eigenen Neigung ausgeht. (S. 34.) Weil aber der Mensch am meisten den Zweck seines Thuns und seiner Werke erkennt und sich selbst dazu bewegt, so kommt in seinen Handlungen am meisten der Begriff dessen vor, was voluntär

genannt wird. Die menschlichen Handlungen als solche sind als voluntär. Eine voluntäre Handlung kann daher bestimmt werden als diejenige, welche von einem inneren Princip ausgeht, nämlich vom Willen, mit einer praktischen Erkenntniss des Zweckes, nämlich der Zweckmässigkeit des Gegenstandes, worauf sie gerichtet ist. Der Begriff voluntäre Handlung ist enger als derjenige der spontanen Handlung, insofern diese letztere ohne vollkommene Zweckerkenntniss erfolgt, aber weiter als der Begriff der freiwilligen oder freien Handlung; denn es gibt Handlungen des Willens, welche nicht frei sind. Weil wir aber die wahrhaft menschlichen Handlungen im Allgemeinen untersuchen, so müssen wir sie in der Weise betrachten, wie sie voluntär zu Stande kommen, und deshalb auch den strengen Ausdruck voluntäre Handlung hier beibehalten. In der Psychologie wurde dafür der Ausdruck das Willige im Unterschiede vom Freiwilligen gebraucht. 2) Voluntär geschieht das, was vom Willen ausgeht: es muss weiter doppelt unterschieden werden. Ein Ding A geht direct von einem anderen B aus, insofern B dabei wirksam ist; so geht die Erwärmung direct von der Wärme aus (II, 86). Indirect entsteht A aus B, insofern B dabei nicht thätig ist: der Untergang eines Schiffes kommt in dieser Weise vom Steuermann her, insofern er aufgehört hat, das Schiff zu lenken. Aber nicht immer lässt sich das A, was dem Mangel einer Thätigkeit folgt, auf das thätige Princip B als auf die Ursache des A zurückführen, weil B nicht thätig ist; sondern nur dann, wenn B thätig sein oder wirken kann und es thun muss. Wenn nämlich der Steuermann das Schiff nicht lenken könnte, oder wenn ihm die Lenkung des Schiffes nicht anvertraut wäre, so würde ihm der Untergang des Schiffes nicht zugeschrieben werden, der durch seine Abwesenheit eintritt. Weil aber der Wille durch sein Wollen und Thun das hindern kann, was Nichtwollen und Nichthandeln heisst, und weil er es zuweilen hindern muss, darum wird ihm das blosse Nichtwollen und Nichthandeln so zugerechnet, als ob es von ihm ausginge. So kann das Voluntäre ohne eine Thätigkeit vorkommen: entweder ohne äussere Thätigkeit blos mit einer inneren Thätigkeit z. B. wenn der Wille ausdrücklich nicht handeln will, oder auch ohne innere Thätigkeit, z. B. wenn er überhaupt keinen Willensact hervorbringt. Also ist die Unterlassung einer Handlung an sich nicht voluntär, wenn überhaupt kein Willensact dabei ausgeübt wird. Voluntär wird die Unterlassung erst dadurch, dass sie direct oder indirect vom Willen ausgeht. (Vgl. 1. 2^{ae} 20. 5.)

2. Aus dem Begriffe der voluntären Handlung ergibt sich der Gegentheil. Es frägt sich daher, aus welchen Ursachen eine involuntäre Handlung entstehen kann, oder welche Ursachen den Begriff der voluntären Handlung aufheben. 1) Der Willensact ist ein doppelter. Der eine ist unmittelbar ein Act des Willens oder vom Willen ebenso, nämlich das Wollen selbst, z. B. wenn ich trinken will. Der andere

ist ein Act des Willens, der vom Willen befohlen ist und vermittelst eines anderen Vermögens ausgeführt wird, z. B. die wirkliche Ausführung meines Willensentschlusses, ein Glas Bier zu trinken: die Handlung des Trinkens ist vom Willen befohlen, wird aber von der Bewegungskraft (II, 195 f.) ausgeführt. Es frägt sich jetzt, ob dem Willen Gewalt angethan werden kann. (Th. 1 2^{ae} 6. 4.) α) Bezüglich der vom Willen befohlenen Handlungen, kann der Wille dabei Gewalt leiden, insofern nämlich durch Anwendung von Gewalt die äusseren Glieder des Leibes gehindert werden können, den Befehl des Willens auszuführen; z. B. wenn ich fortgehen will, und jemand mich festhält. Dem eigenthümlichen Willensacte selbst kann dagegen nicht Gewalt angethan werden. Dieser unmittelbare Act des Willens ist nämlich nur eine Hinneigung, die von einem inneren erkennenden Princip ausgeht. Was aber gezwungen oder gewaltsam ist, das erfolgt nicht von innen, sondern von einem äusseren Princip. Darum ist es gegen den Begriff und das Wesen des Willensactes selbst, dass er gezwungen oder gewaltsam erfolgt. Ein Mensch kann also mit Gewalt geschleppt werden; aber dass dies mit seinem eigenen Willen gewaltsam geschieht, widerspricht dem Begriffe von Gewalt. Gott ist allerdings mächtiger als der menschliche Wille, aber auch Gott kann dem menschlichen Willen nicht Gewalt anthun. Weil Gott die erste Ursache auch in Bezug auf den menschlichen Willen ist, so kann Gott ihn beliebig bewegen und verändern, aber nur so, dass der Wille diese Bewegung in voluntärer Weise, also willig und nicht gezwungen, ausführt. β) Gewalt ist dem Begriffe der voluntären Handlung direct entgegengesetzt, ebenso wie demjenigen, was der Natur gemäss ist. Das Voluntäre und das Natürliche haben beide das gemeinsam, dass sie von einem inneren Princip herkommen; das Gewaltsame kommt dagegen von einem äusseren Princip her. Wie also die Gewalt in den Dingen, welche der Erkenntniss entbehren, macht, dass etwas gegen die Natur ist, so macht die Gewalt in einem erkennenden Subject, dass etwas gegen den Willen ist. Was gegen die Natur ist, heisst unnatürlich, was gegen den Willen ist, heisst involuntär. Daher ist die Gewalt eine Ursache der involuntären Handlung, aber nur bezüglich der vom Willen befohlenen Handlungen. (Th. ib. 5) 2) Was man blos aus Furcht thut, ist ein Gemisch von voluntärer und involuntärer Handlung. Das, was man aus Furcht thut, ist nämlich, an sich betrachtet, nicht voluntär, sondern wird nur in seiner Ursache voluntär, nämlich zur Vermeidung des gefürchteten Uebels, z. B. wenn ich einem Räuber meine Uhr gebe, um mein Leben zu retten. Allein solche Handlungen sind mehr voluntär als involuntär; sie sind nämlich schlechthin voluntär und nur in gewisser Hinsicht involuntär. Jedes Ding wird nämlich schlechthin darnach benannt, was es im Sein der Wirklichkeit ist. Nach dem, was ein Ding nur in unserer Wahrnehmung oder Auffassung ist, ist es aber nicht schlechthin

ein solches, wie wir es auffassen, sondern nur in gewisser Hinsicht, nämlich insofern es uns gerade so erscheint. Was aber aus Furcht gethan wird, ist insofern wirklich, als es geschieht. Da nämlich die Handlungen einzeln und concret sind, und da das Einzelne als solches räumlich und zeitlich individualisirt ist, so ist dasjenige, was geschieht, der Wirklichkeit nach vorhanden, insofern es hier und jetzt und unter den übrigen individuellen Bedingungen zu Stande kommt. So aufgefasst ist aber das, was aus Furcht geschieht, etwas Voluntäres, insofern es nämlich hier und jetzt vorhanden ist, d. h. insofern es in diesem bestimmten Falle ein grösseres Uebel, was man fürchtet, verhindert. So geschieht das Wegwerfen von Waaren ins Meer zur Zeit eines Sturmes voluntär wegen der Furcht vor der Gefahr. Es ist also klar, dass eine solche Handlung wirklich gewollt, also voluntär ist, denn das Princip derselben ist ein inneres. Dass man aber dasjenige, was aus Furcht geschieht, so ansieht, wie wenn es ausser diesem bestimmten Falle existirte, insofern es nämlich ungern geschieht und gegen den Willen, das geht nur aus unserer Auffassung hervor: und insofern ist es in gewisser Hinsicht involuntär, nämlich insofern es betrachtet wird, wie es ausser diesem bestimmten Falle sein würde. (Th. ib. 3) Die Begierde, nämlich jede Regung der sinnlichen Begehrungskraft (II, 192), kann als Ursache und als Folge einer Willenshandlung betrachtet werden. Es frägt sich hier, welche Bedeutung sie hat, insofern sie der Willenshandlung voraufgeht. (Th. ib. 7) Sie verursacht keine involuntäre Handlung, sondern macht vielmehr, dass die Handlung noch mehr voluntär wird. Voluntär heisst etwas, insofern der Wille darauf gerichtet ist. Durch die vorausgehende Begierde wird aber der Wille gerade dazu hingeneigt, das zu wollen, was der Mensch begehrt. Also trägt die Begierde mehr dazu bei, dass eine Handlung voluntär als dass sie involuntär ist. Wenn aber die Begierde so stark ist, dass sie die Erkenntniss ganz und gar aufhebt, z. B. wenn jemand in Wuth rasend wird, so hebt sie auch das Voluntäre der Handlung ganz auf, weil dazu eben die Erkenntniss gehört. Zuweilen hebt sie aber nicht die Erkenntniss, sondern nur die wirkliche Ueberlegung über die concrete Handlung auf. Diese Handlung ist dann noch immer in der Gewalt des Willens, der sie wollen oder nicht wollen, also hier entweder überlegen oder nicht überlegen und deshalb der Begierde entweder Widerstand bieten oder es nicht thun kann. Darum bleibt diese Handlung noch eine Willenshandlung, also voluntär; aber die Begierde vermindert in diesem Falle den Grad dessen, was voluntär ist. 4) Die Unwissenheit macht eine Handlung involuntär, insoweit sie die dazu nöthige Erkenntniss aufhebt. Dies findet aber nicht in jedem Falle statt. Die Unwissenheit verhält sich nämlich zum Willensacte dreifach. Erstens: die Unwissenheit begleitet den Willensact blos, wenn jemand nicht weiss, was er thut, aber es dennoch thun würde, wenn er es

auch wüsste: z. B. ich will auf der Jagd ein Stück Wild erlegen und treffe meinen Feind, den ich in der Entfernung für einen Bock hielt, den ich aber aus Rache doch erschossen hätte, wenn ich auch den Irrthum gewahr geworden wäre. Diese Unwissenheit verursacht keine Handlung, die gegen den Willen ist, also auch nichts Involuntäres. Sie macht nur, dass etwas jetzt Nichtgewolltes eintritt; denn das, was man nicht erkennt, kann man nicht wirklich wollen. Zweitens: die Unwissenheit kann erst eine Folge des Willens sein, insofern sie selbst voluntär ist. Dies ist einmal der Fall, wenn der Willensact selbst auf die Unwissenheit geht: z. B. jemand will positiv nicht wissen, ob eine bestimmte Handlung erlaubt ist, entweder um sich vom Unrecht entschuldigen zu können, oder um nicht davon abgehalten zu werden. Ferner geht der Wille auf die Unwissenheit selbst, wenn jemand das nicht weiss, was er wissen kann und wissen muss; z. B. wenn der Richter die Gesetze seines Gerichtsbezirkes nicht weiss. Auch diese Unwissenheit geht vom Willen aus, nämlich durch Nachlässigkeit und Unterlassung, wo er hätte handeln müssen. In beiden Fällen ist die Unwissenheit voluntär; also ist ihre Folge nicht schlechthin involuntär, sondern nur in gewisser Hinsicht, insofern sie nämlich einem anderen Willensacte voraufgeht, der nicht eingetreten wäre, wenn man die Kenntniss gehabt hätte: und nur soweit verursacht die vorausgehende Unwissenheit eine involuntäre Handlung. Drittens; die Unwissenheit kann dem Willensacte vorausgehen: wenn sie selbst nicht voluntär und dennoch die Ursache ist, dass man etwas will, was man sonst nicht wollen würde. Z. B. jemand ist auf der Jagd und zielt, nachdem er sich umgesehen hat, ob kein Mensch dort steht, und trifft jemand, den er nicht sehen konnte. Er ist dann unwissend bezüglich eines Umstandes, den er nicht wissen konnte: er thut also etwas, was er nicht thun würde, wenn er es gewusst hätte. Eine solche Unwissenheit verursacht eine schlechthin involuntäre Handlung. (Th. 1. 2^{ae} 6. 8.)

3. (II) Um die Natur der menschlichen Handlungen vollständig zu erkennen, müssen auch die Umstände derselben betrachtet werden. 1) Das Wort ist nur Zeichen für einen Begriff (III, 159); also richtet sich unsere Benennung nach dem Vorgange unserer intellectuellen Erkenntniss, welche von dem Bekannteren zu dem weniger Bekannten fortschreitet. Deshalb übertragen wir die Namen von dem, was uns bekannter ist, auf das, was uns weniger bekannt ist. So wird das Wort Abstand von räumlichen Beziehungen auf alles Conträre übertragen, wir sagen z. B. Schwarz und Weiss stehen am weitesten von einander ab. Ebenso wird das Wort Umstand von räumlichen Dingen auf menschliche Handlungen übertragen. Bei räumlichen Gegenständen nennen wir dasjenige Umstand, was zwar ausserhalb eines Dinges ist, aber es doch berührt oder ihm räumlich und örtlich nahe kommt. Deshalb werden im übertragenen Sinne alle Bedingungen, die nicht

selbst im Wesen einer Handlung liegen und doch auf irgend eine Weise die menschliche Handlung berühren oder beeinflussen, Umstände derselben genannt. Was sich aber ausserhalb der Substanz einer Sache befindet und doch zu dieser Sache gehört, heisst ein Accidenz der Sache. Darum müssen die Umstände der menschlichen Handlungen als ihre Accidenzien angesehen werden. Ein Umstand der Handlung ist aber nicht als ein solches Accidenz zu betrachten, was in ihr selbst existirt, sondern als etwas, was zugleich mit etwas anderem in demselben Subjecte, nämlich zugleich mit der Handlung im handelnden Subjecte vorkommt, weshalb er nur ein Accidenz eines Accidenz, nämlich der Handlung selbst ist, die als solche ja nur Accidenz ist. Diese Verknüpfung oder dieses Zusammentreffen kann entweder ohne eine gegenseitige Hinordnung oder mit einer solchen stattfinden. So gehören z. B. Ort und Stand der Person zu dem handelnden Subjecte ohne Rücksicht auf die Handlung selbst, z. B. auf einen Diebstahl. Dagegen gehört die Weise des Thätigseins zum handelnden Subjecte mit Rücksicht auf die Handlung selbst, z. B. die Unmässigkeit im Trinken. (Th. 1. 2^{ae} 7. 1.) 2) Die Umstände der menschlichen Handlungen fallen unter die ethische Betrachtung. (Vgl. ib. 2.) α) Die Ethik betrachtet die menschlichen Handlungen als Mittel, wodurch der Mensch zum Glücke gelangen kann. Alles, was sich auf den Zweck bezieht, muss ihm aber proportionirt sein. Die Handlungen werden aber nach einem gewissen Maasse zu den Zweck geeignet, und dieses Maass liegt in den geziemenden Umständen. β) Die Ethik betrachtet die menschlichen Handlungen, sofern sich in ihnen der Begriff von Güte und Schlechtigkeit, der Begriff des Besseren und Schlechteren findet. Dieser Unterschied der Handlungen kommt aber von den Umständen her. γ) Die Ethik betrachtet die menschlichen Handlungen, sofern sie Verdienste und Missverdienste sind; dazu ist aber nöthig, dass sie voluntär sind. Die menschliche Handlung wird aber als voluntär oder involuntär nach der Erkenntniss oder Unwissenheit von den Umständen beurtheilt. 3) Es gibt acht Umstände. Umstand heisst nämlich etwas, was gewissermassen ausserhalb oder neben der Substanz einer Handlung besteht, aber doch die Handlung irgendwie berührt. Dies kann aber in dreifacher Weise geschehen: erstens, insofern es die Handlung selbst berührt; zweitens, insofern es die Ursache der Handlung berührt; drittens, insofern es die Wirkung der Handlung berührt. Erstens: der Umstand, der die Handlung selbst berührt, ist entweder eine Maassbestimmung derselben, nämlich (1) Zeit und (2) Ort, oder eine Qualität derselben, nämlich (3) die Weise, wie die Handlung geschieht, z. B. ob ich schnell oder langsam laufe. Güte und Schlechtigkeit sind aber keine Qualität der Handlung, sondern etwas, was sich aus allen Umständen einer Handlung als eine Folge ergibt. Zweitens: der Umstand, der die Ursache der Handlung berührt, ist vierfach. Entweder betrifft er die Zweckursache

(4) warum oder weshalb die Handlung geschieht, z. B. jemand stiehlt, um sich zu betrinken; oder die materiale Ursache, nämlich (5) den Gegenstand, worauf sich die Handlung erstreckt, z. B. ob sich jemand in Bier oder Wein berauscht hat; oder die bewirkende Hauptursache, nämlich (6) wer die Handlung thut, ob ein Vorgesetzter oder Untergebener mich beleidigt; oder er betrifft die instrumentale bewirkende Ursache, nämlich (7) durch welche Mittel die Handlung ausgeführt ist, z. B. ein Diebstahl mit Einbruch oder mit anderen Diebsgesellen. Drittens: der Umstand, der die Wirkung der Handlung betrifft; dieser ist nicht die Wirkung selbst, sondern nur (8) was jemand als Umstand bezüglich der Wirkung seiner Handlung thut; denn die Wirkung selbst gehört zur Substanz der Handlung; z. B. wieviel jemand gestohlen hat. Also muss man acht Umstände mit Aristoteles annehmen, obwohl Cicero nur sieben aufzählt, weil er den Umstand der materialen Ursache nicht in den Vers bringen konnte: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando; es muss also noch der Umstand circa quid hinzugefügt werden. 4) Handlungen heissen im strengen Sinne menschliche Handlungen, sofern sie voluntär sind. Motiv und Gegenstand des Willens ist aber der Zweck. Darum ist der hauptsächlichste von allen Umständen derjenige, welcher die Handlung von Seiten des Zweckes berührt: d. h. der Zweck, den der Handelnde mit der Handlung verbindet; denn der directe Zweck der Handlung selbst ist kein Umstand, sondern gehört zu ihrer Substanz. Danach kommt der Umstand, der gerade die Substanz der Handlung bezüglich ihrer Wirkung berührt. Die übrigen Umstände sind mehr oder weniger wichtig, je nachdem sie sich jenen beiden mehr oder weniger nähern. (Th. 1. 2^{ae} 7. 4.)

§ 2. Die besonderen Willenshandlungen.

1. Auf die allgemeine Betrachtung der Willenshandlung folgt die Bestimmung der einzelnen Willenshandlungen, welche in unmittelbar vom Willen ausgehende und in solche zerfallen, die vom Willen nur befohlen sind. (S. 56.) (I) Die unmittelbar vom Willen elicirten Handlungen zerfallen in zwei Classen. Der Wille wird nämlich zu dem Ziele oder Zwecke hinbewegt und zu den Mitteln, die zum Zwecke dienen. A) Zuerst sind diejenigen Acte des Willens zu betrachten, wodurch er zu dem Zwecke hinbewegt wird; deren gibt es drei, nämlich (a) das Wollen, (b) das Geniessen und (c) das Beabsichtigen.

2. (a) Das einfache Wollen wird auch Velleität genannt, wenn man es mit anderen Willenshandlungen vergleicht; ferner heisst es auch Liebe mit Rücksicht auf den Gegenstand. Bezüglich des einfachen Wollens oder des Wollens schlechthin ist Folgendes zu bestimmen: erstens die Dinge, worauf der Wille geht; zweitens, wovon der Wille bewegt wird; drittens, wie der Wille bewegt wird. Zuerst betrachten wir den

Gegenstand des Willens. 1) Der adäquate Gegenstand des Willens ist das Gute. Wille heisst nämlich das vernünftige Strebe- oder Begehrungsvermögen. Jedes Streben ist aber nur auf etwas gerichtet, was gut ist; denn das Streben ist nichts anderes als ein Hinwenden des Strebenden zu etwas. Jedes Subject wendet sich aber nur zu etwas hin, was ihm selbst ähnlich und deshalb entsprechend oder zuträglich ist. Weil aber jede Sache, insofern sie ein Seiendes und eine Substanz ist, auch eine reale Güte besitzt, so muss überhaupt jede Hinneigung auf etwas Gutes gerichtet sein. Weil aber jede Hinneigung nicht durch Zufall, sondern nach der allgemeinen Naturordnung erfolgt, nämlich so, dass der Hinneigung in dem strebenden Subjecte irgend eine Formbestimmung dafür vorausgeht, so folgt das Naturstreben auf die Form, die in einer Natur existirt, z. B. das Gravitiren der Körper folgt ihrer specifischen Schwere; und auch das intellectuelle oder vernünftige Streben, nämlich das Wollen, folgt auf eine vorher vom Strebenden wahrgenommene Formbestimmung. Das, worauf das Naturstreben geht, ist ein Gut, welches in der erstrebten Sache existirt. Ebenso ist dasjenige, worauf sich das thierische oder beim Menschen das voluntäre Streben richtet, ein wahrgenommenes Gut. Damit also der Wille nach etwas strebt, ist nicht erforderlich, dass sein Gegenstand ein sachlich wahres Gut ist, sondern dass er unter der Bedeutung eines Gutes wahrgenommen wird. (Th. 1. 2^{ae} 8. 1.) Der Wille geht also immer auf das Gute, entweder auf ein wirkliches oder auf ein scheinbares Gut. 2) Ist der Wille blos auf den Zweck gerichtet, oder auch auf das, was zum Zweck gehört? (Ib. 2.) Wille bedeutet einmal das Vermögen selbst, womit wir wollen, und ferner den Willensact selbst. *α*) Als Vermögen gefasst, erstreckt sich der Wille sowohl auf den Zweck als auch auf dasjenige, was zum Zwecke gehört. Jedes Vermögen erstreckt sich nämlich auf alles das, worin sich die Bedeutung des Gegenstandes für dieses Vermögen irgendwie findet. Der Gesichtssinn z. B. erstreckt sich auf alles, was irgendwie die Bedeutung von Farbe enthält, also auch auf das Licht, wodurch wir die Farben sehen. Das Gute als das Begehrenswürdige, was ja der Gegenstand der Willenskraft ist, findet sich aber nicht bloss im Zwecke, sondern auch in den Mitteln zum Zweck. *β*) Als Willensact gefasst, geht der Wille oder das Wollen nur auf den Zweck. Die einfache Thätigkeit eines Vermögens geht auf das, was sein sich Gegenstand des Vermögens ist. Dasjenige, was um seiner selbst willen gut und von uns gewollt ist, das ist aber der Zweck. Darauf geht das Wollen streng genommen nur auf den Zweck. Die Mittel sind solche sind dagegen nicht um ihrer selbst willen gut und gewollt, sondern nur in Folge ihrer Hinordnung zum Zwecke, z. B. eine schmerzliche Operation, um gesund zu werden. Darum geht das Wollen nicht auf die Mittel, ausser insofern es auf einen Zweck geht. Also ist dasjenige, was der Wille in den Mitteln eigentlich will, gerade der Zweck selbst.

3) Wird der Wille, wenn er in der angegebenen Weise auch auf die Mittel geht, durch eine einzige Bewegung auf den Zweck und auf die Mittel hinbewegt? (Ib. 3.) Der Zweck ist an sich gewollt, das Mittel als solches ist nur wegen des Zweckes gewollt. Also kann der Wille auf den Zweck gehen, ohne dass er sich auf die Mittel erstreckt; z. B. wenn ich gelehrt oder tugendhaft werden will, ohne dass ich mich um die Mittel bemühe, so dass mein Wollen eine blosse Velleität bleibt. Aber auf die Mittel als solche kann der Wille nicht gehen, ohne sich auf den Zweck selbst zu erstrecken. So geht also der Wille zweifach auf den Zweck selbst: einmal absolut und an sich; zweitens so, das der Zweck der Grund ist, die Mittel zu wollen. Also ist es ein und dieselbe Bewegung des Willens, wodurch er auf den Zweck geht, insofern dieser der Grund ist, die Mittel zu wollen, und wodurch er auf die Mittel geht. Aber diejenige Thätigkeit, wodurch der Wille auf den Zweck absolut geht, ist davon verschieden und geht der ersteren, welche die Mittel einschliesst, zuweilen auch zeitlich voraus.

3. Zweitens ist zu untersuchen, wovon der Wille bewegt wird. 1) Wird der Wille vom Intellect bewegt? (Th. 1. 2^{ae} 9. 1.) Ein Ding A muss von einem anderen B bewegt werden, insofern A noch im Zustande der Möglichkeit zu mehreren Verwirklichungen sich befindet. Denn das, was nur der Anlage nach ist, muss durch etwas verwirklicht werden, was selbst schon der Wirklichkeit nach ist: und das heisst bewegen. (II, 85.) Eine Seelenkraft kann in doppelter Weise sich im Zustande der Möglichkeit zu verschiedenen Dingen befinden: erstens bezüglich des Thätigseins und Nichtthätigseins; zweitens so, dass sie entweder dieses oder jenes thut. Der Gesichtssinn z. B. ist noch im Zustande der Möglichkeit: erstens zum Sehen oder Nichtsehen, und zweitens zum Sehen von etwas Gelbem oder etwas Rothem. Er muss also von einem Beweger bezüglich zweier Dinge in Bewegung gesetzt werden: erstens zur Ausübung seiner Thätigkeit, des Sehens, überhaupt, und zweitens zur Determination seiner Thätigkeit auf den bestimmten Gegenstand. Das Erste geschieht seitens des Subjets, z. B. des sehenden Menschen; das Zweite geschieht seitens des Objects, welches der Thätigkeit ihre specifische Bestimmtheit erst verleiht, z. B. die erblickte Landschaft. α) Die Bewegung des Subjects kommt von einer Ursache her. Weil jedes thätige Subject wegen eines Zweckes sich bethätigt, so kommt das Princip oder der Ursprung dieser Bewegung vom Zwecke; d. h. der Zweck reizt durch seine Güte das Subject zum Begehren. Das Gute überhaupt hat die Bedeutung des Zweckes, es ist Gegenstand des Willens. Subjectiv bewegt also der Wille die übrigen Seelenkräfte zu ihren Thätigkeiten. Wir gebrauchen nämlich die übrigen Kräfte, wenn wir wollen. Denn die Zwecke und Vervollkommnungen aller anderen Seelenkräfte sind als besondere Güter unter dem Gegenstande des Willens mit einbegriffen. Eine Kunst oder ein Vermögen, worauf

sich der allgemeine Zweck bezieht, bewegt aber immer diejenige Kra
oder dasjenige Vermögen zur Ausübung ihrer besonderen Thätigke
zu denen der particuläre Zweck gehört, der unter dem allgemeine
Zwecke enthalten ist. Der commandirende General, der das allgemei
Gut beabsichtigt, nämlich die Ordnung der ganzen Armee, bewegt z.
durch seinen Befehl einen der Officiere, der die Ordnung einer einzel
Heeresabtheilung beabsichtigt. β) Das Object oder der Gegenst
bewegt dagegen in ganz anderer Weise; es determinirt die Thäti
als formales Princip derselben. Die formale Ursache verleiht aber
den materiellen Dingen ihrer Thätigkeit die specifische Bestimmth
Das erste bestimmende oder formale Princip ist aber das Sein und
Wahrheit, und das ist Gegenstand des Intellects. Daher bewegt
dieser objectiven Weise der Bewegung der Intellect den Willen, insof
der Intellect dem Willen den für den Willen geeigneten Gegens
vorstellt, was darum möglich ist, weil beide Kräfte in der einen Se
wurzeln. 2) Wird der Wille vom sinnlichen Begehrungsvermögen
wegt? (Th. 1. 2ae 9. 2.) Dasjenige, was als etwas Gutes oder Zutr
liches erfasst wird, bewegt den Willen objectiv. Dass aber etwas
gut und zuträglich erscheint, kommt aus zwei Ursachen: aus den ob
tiven Bedingungen dessen, was vorgestellt wird, und aus den sub
tiven Bedingungen desjenigen, dem es vorgestellt wird. Zuträglich
nämlich etwas relativ genannt: es hängt also von Subject und Ob
ab. Daher kommt es, dass der verschieden disponirte Geschmack
etwas nicht auf gleiche Weise als zuträglich oder nicht zuträglich
fasst; der Kranke z. B. hält etwas Süsses für bitter. Nach den v
schiedenen Leidenschaften des sinnlichen Begehrungsvermögens (II, 1
wird der Mensch verschieden disponirt. Je nachdem er also von ir
einer Leidenschaft befangen ist, erscheint ihm etwas als zuträglich
einem andern, der diese Leidenschaft nicht fühlt, nicht so erscheint
Wer z. B. im Affecte des Zornes sich befindet, dem erscheint die Ra
als ein Gut, die dem Ruhigen nicht so erscheint. In dieser Weise
bewegt also das sinnliche Begehrungsvermögen von Seiten des Ob
den Willen. 3) Kann der Wille sich selbst in Bewegung setzen? (Th.
1. 2ae 9. 3.) Es ist die Aufgabe des Willens, die übrigen Seelenkr
wegen ihres Zweckes zur Ausübung ihrer Thätigkeiten zu bewe
Der Zweck ist aber Gegenstand des Willens. In der Ordnung
Begehrens verhält sich der Zweck wie das Princip in der Ordnung
Erkennens. Dadurch, dass der Intellect ein Princip einsieht, über
er sich selbst aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklich
bezüglich der Erkenntniss der Schlussfolgerungen, die aus jenem Pri
entspringen: und auf diese Weise bewegt der Intellect sich
nämlich zum weiteren Erkennen. Aehnlich verhält es sich mit
Willen: dadurch, dass er den Zweck will, bewegt er sich selbst
weiteren Wollen, nämlich zum Wollen der Mittel. Insofern als

Wille wirklich den Zweck will, überführt er sich selbst aus der Möglichkeit in die Verwirklichung, nämlich so, dass er jetzt auch die Mittel wirklich will. Als eine Seelenkraft ist der Wille sich selbst immer wirklich gegenwärtig; aber der Willensact, wodurch die Willenskraft irgend einmal den Zweck will, ist nicht immer in der Willenskraft selbst; nur auf diese Weise bewegt aber der Wille sich selbst: also folgt nicht, dass er sich immer selbst bewegt. Vom Intellect wird also der Wille objectiv bewegt; von sich selbst wird der Wille aber zur Ausübung seiner Thätigkeit durch den Zweck, nämlich zum Wollen der Mittel, bewegt. 4) Wird der Wille von einem äusseren Princip bewegt? (Th. 1. 2^{ae} 9. 4.) Sofern der Wille von seinem Gegenstande bewegt oder gereizt wird, kann er offenbar von einem äusseren Princip bewegt werden, denn der Gegenstand ist etwas vom Willen Verschiedenes Diese Bewegung ist übrigens nur eine moralische, nämlich ein Reiz. Aber auch in der Weise, wie der Wille zur Ausübung seiner Thätigkeit bewegt wird, erfolgt die Bewegung von einem äusseren Princip. Denn jedes Ding, was zuweilen wirklich thätig ist und zuweilen nicht wirklich sich bethätigt, also blos im Zustande der Möglichkeit zum Thätigsein verharrt, muss von einem Beweger bewegt werden. Offenbar fängt der Wille zuweilen an, etwas zu wollen, nachdem er dies früher noch nicht gewollt hatte. Also muss er selbst von irgend etwas nothwendig zum Wollen bewegt werden. Zwar bewegt der Wille sich selbst, insofern er dadurch, dass er einen Zweck will, sich selbst zum Wollen der Mittel überführt: das kann er aber nur vermittelst einer Ueberlegung thun. Wenn nämlich jemand geheilt werden will, so fängt er an nachzudenken, wie er dies erreichen kann; und durch solches Nachdenken kommt er zu dem Resultat, dass er durch den Arzt geheilt werden kann, und will dieses. Weil er aber die Gesundheit nicht immer positiv will, so muss er erst einmal anfangen, das Gesundwerden zu wollen, und dazu muss er von einem Beweger bewegt werden. Wenn nämlich der Wille sich selbst ganz allein zum Wollen bewegte, so hätte er das wieder vermittelst einer anderen Ueberlegung in Folge eines anderen vorausgehenden Willensactes thun müssen: das heisst aber, ins Unendliche gehen. Also muss man nothwendig annehmen, dass der Wille zur ersten Willensbewegung in Folge des Antriebes eines äusseren Bewegers vorgeht. Durch diese Annahme wird auch der Begriff des Voluntären in den menschlichen Handlungen nicht aufgehoben; denn dazu gehört nur, dass das Princip des Voluntären ein inneres ist: aber dieses innere Princip muss nicht nothwendig das allererste Princip sein, was selbst nicht wieder von etwas anderem in Bewegung gesetzt ist. Die voluntäre Bewegung hat also ihr nächstes Princip im Menschen selbst, aber ihr erstes Princip ist ausserhalb des Menschen. 5) Die erste Bewegung des Willens kann nur von Gott allein ausgehen. (Th. 1. 2^{ae} 9. 6.) Die Bewegung des Willens geschieht von innen, ebenso wie die natürliche

Bewegung. Ein Körper kann zwar von etwas bewegt werden, was selbst die Natur dieses bewegten Körpers verursacht hat; allein die natürliche oder naturgemässe Bewegung eines Körpers kann nur von etwas verursacht werden, was selbst die Ursache der Natur des Körpers ist. So geschieht es also zufällig, dass der Mensch, welcher einen Willen hat, von einem andern bewegt wird, der nicht die Ursache des Menschen ist, z. B. wenn ihn ein anderer verlockt. Aber es ist unmöglich, dass die voluntäre Bewegung des Menschen von einem äusseren Princip ausgeht, welches nicht die Ursache des Willens ist. Die Ursache des Willens kann aber nichts anderes sein als Gott. Denn erstens ist der Wille eine Kraft der vernünftigen Seele, die von Gott allein durch Schöpfung hervorgebracht wird. (II, 161.) Zweitens besteht der Wille eine Hinordnung zu dem allgemeinen Guten: darum kann nur Gott die Ursache des Willens sein, weil Gott das allgemeine Gut ist. Jedes andere Gut wird aber nur gut genannt, weil es Güte besitzt, also an der Güte theilnimmt, und ist deshalb ein particuläres Gut. Eine particuläre Ursache bringt aber nicht die allgemeine Hinordnung hervor, und deshalb kann auch der Urstoff, der zu allen Wesensformen im Zustande der blossen Möglichkeit sich befindet, nicht von einer particulären Ursache hervorgebracht werden. Gott bewegt also den Willen des Menschen als allgemeiner Beweger zum allgemeinen Gegenstande des Willens hin, nämlich zum Guten. Ohne diese allgemeine Bewegung kann der Mensch überhaupt nicht etwas wollen. Aber der Mensch bestimmt sich durch seinen folgernden Verstand dazu, dieses oder jenes zu wollen, was wahrhaft oder scheinbar ein Gut ist. Zuweilen bewegt aber Gott dennoch auf besondere Weise einige Menschen dazu, etwas bestimmt zu wollen, was ein Gut ist. Die göttliche Bewegung des menschlichen Willens ist nicht die Verleihung der activen Kraft zu Wollen, auch nicht die Erhaltung dieser activen Kraft im Willen, sondern die Anwendung der Kraft zur wirklichen Willensthätigkeit. Jedes thätige Subject ist nur ein Werkzeug der ursächlichen göttlichen Kraft, die allein das Sein hervorbringt: und das Gewolltsein als Wirkung des Willens ist auch ein Sein, und der Wille ist dabei nur instrumentale Ursache im Vergleich zur allgemeinen ersten Ursache, die Gott selbst ist. Der Wille hat die Herrschaft über seine Thätigkeiten, aber nicht mit Ausschluss der ersten Ursache, sondern nur in Unterordnung unter dieselbe. Die erste Ursache geht aber in ihrer Wirksamkeit jeder andern voraus. Die erste Ursache ist die allgemeinste, also hat sie mehr Einfluss auf die Wirkung als die secundäre Ursache. Was in der Wirkung vollkommen ist, also das Seiende der Wirkung, kommt von der ersten Ursache her; und nur die Mängel in der Wirkung sind als das Nichtseiende der secundären Ursache eigenthümlich.

4. Drittens ist die Weise zu bestimmen, wie der Wille bewegt wird. 1) Wird der Wille natürlich, d. h. naturgemäss zu etwas bewegt,

(Th. 1. 2ae 10. 1.) Natürlich ist einer Sache dasjenige, was ihr in Gemässheit ihrer Substanz zukommt, und das ist dasjenige, was an sich in der Sache vorhanden ist, wie z. B. der Intellect in der geistigen Seele des Menschen. Ebenso ist auch das Princip oder der Grund von dem, was einer Sache zukommt, dieser Sache natürlich. Auch das Princip oder der Grund der voluntären Bewegung muss also etwas natürlich Gewolltes sein, ebenso wie die Principien der intellectuellen Erkenntniss natürlich bekannt sind: d. h. das Erstgewollte, worauf alles übrige Wollen folgt, muss selbst natürlich gewollt sein. Das natürlich Gewollte ist aber das Gute überhaupt, wonach der Wille natürlich strebt, und ebenso der letzte Zweck, und überhaupt alles, was der Natur des Wollenden entspricht. Denn durch den Willen streben wir nicht nur nach den Dingen, auf die sich die Willenskraft erstreckt, sondern auch nach den Dingen, welche zu den einzelnen Seelenkräften und zum ganzen Menschen gehören. Darum will der Mensch nicht allein den Gegenstand der Willenskraft, nämlich das Gute im Allgemeinen, auf natürliche Weise, sondern auch die particulären Güter, die den übrigen Seelenkräften entsprechen, z. B. die Erkenntniss der Wahrheit, die dem Intellect entspricht, und das Sein, das Leben, und die Gesundheit u. s. w., die sich auf den natürlichen Bestand beziehen. Alle diese Gegenstände sind im Gegenstande des Willens als einzelne Güter eingeschlossen und werden naturgemäss gewollt. 2) Wird der Wille von seinem Gegenstande mit Nothwendigkeit bewegt? (Th. 1. 2ae 10. 2.) Der Wille wird in doppelter Weise bewegt: einmal zur Ausübung seiner Thätigkeit: und in dieser Beziehung wird er von keinem Gegenstande nothwendig bewegt. Denn wir können an jeden beliebigen Gegenstand auch nicht denken und in Folge dessen ihn auch nicht wirklich wollen. Auf andere Weise wird aber der Wille vom Gegenstande zur specifischen Determinirung des Willensactes bewegt. In dieser Beziehung wird er von einigen Gegenständen mit Nothwendigkeit in Bewegung oder Thätigkeit gesetzt, von anderen aber nicht mit Nothwendigkeit. Bei der Bewegung jedes Vermögens, die von seinem Gegenstande ausgeht, muss man den Grund betrachten, durch welchen der Gegenstand das Vermögen bewegt. Ein sichtbarer Gegenstand regt den Gesichtssinn durch die wirklich sichtbare Farbe zum Sehen an. Wenn daher dem Gesichtssinne eine Farbe vergegenwärtigt wird, so bewegt sie ihn mit Nothwendigkeit zur Thätigkeit des Sehens, ausser wenn man seine Augen ganz davon abgewendet hätte. Wird aber dem Gesichtssinne etwas vorgestellt, was nicht ganz und gar wirklich farbig ist, sondern nur in einer Hinsicht farbig, in anderer Hinsicht aber farblos, so würde der Gesichtssinn nicht das ganze Object nothwendig sehen: er könnte sich nämlich von der Seite darauf hinwenden, an der es nicht wirklich farbig wäre, und dann würde er es nicht sehen. Ein solcher Fall lässt sich z. B. bei einem Krystallprisma leicht vorstellen. Ebenso wie das

wirklich Farbige der Gegenstand für den Gesichtssinn ist, so ist das Gute im Allgemeinen der Gegenstand des Willens. Wenn dem Willen also ein Gegenstand vorgestellt wird, der allgemein und in jeder Hinsicht ein Gut ist, so strebt der Wille mit Nothwendigkeit danach, wenn er überhaupt seine Thätigkeit ausübt; denn er kann nicht das Gegentheil davon, nämlich das Uebel wollen. Wenn ihm aber ein Gegenstand vorgestellt wird, der nicht in jeder Hinsicht gut ist, so wird der Wille nicht mit Nothwendigkeit darauf getrieben. Weil aber der Mangel einer Güte die Bedeutung von etwas Nichtgutem hat, darum ist nur das Gut, was vollkommen ist, und dem nichts fehlt, ein solches Gut, was der Wille niemals nicht wollen kann, und das ist das Glück. Die übrigen besonderen Güter können auch als nicht gut angesehen werden, insofern sie noch einer Güte ermangeln; und in dieser Hinsicht können sie vom Willen verschmäht oder gebilligt werden, weil der Wille auf einen solchen Gegenstand nach verschiedenen Rücksichten hingehen kann. Die besonderen Güter heben also die Indifferenz des Urtheils und des Willens nicht auf, also auch nicht die Freiheit: sie nöthigen daher den Willen nicht. 3) Wird der Wille vom sinnlichen Begehrungsvermögen mit Nothwendigkeit bewegt? (Th. 1. 2^{ae} 10. 3.) Die Leidenschaft bewegt den Willen indirect durch den Gegenstand, insofern der Mensch durch eine Leidenschaft voreingenommen ist und dann urtheilt, etwas sei für ihn zuträglich und gut, was er nicht so beurtheilen würde, wenn er nicht in dieser Leidenschaft befangen wäre. Eine solche Veränderung des Menschen durch die Leidenschaft ist zweifach. Sie kann einmal derart sein, dass der Verstand ganz und gar gebunden wird, dass der Mensch den Gebrauch des Verstandes überhaupt nicht hat. Dies ist der Fall bei Leuten, die wegen eines heftigen Zornes oder einer heftigen Begierde rasend oder unsinnig werden, ebenso wegen einer körperlichen Störung: denn derartige Leidenschaften sind von körperlichen Störungen begleitet. Ueber solche Leute muss man ebenso urtheilen, wie über Thiere, die dem Triebe ihrer Leidenschaft nothwendig folgen; denn in ihnen ist gar keine Regung des Verstandes und in Folge dessen auch nicht des Willens vorhanden. Zuweilen wird aber der Verstand nicht ganz von der Leidenschaft behindert, sondern bleibt noch frei, um ein vernünftiges Urtheil zu bilden: und insofern hat auch etwas von der Regung des Willens. Soweit also der Verstand frei bleibt und der Leidenschaft nicht unterworfen ist, soweit ist auch die Bewegung des Willens, die dabei noch bleibt, nicht mit Nothwendigkeit auf dasjenige, wozu die Leidenschaft hinneigt. Somit ist entweder die Willensbewegung gar nicht statt, und die Leidenschaft herrscht; oder wenn eine Bewegung des Willens da ist, so folgt sie nicht aus Nothwendigkeit der Leidenschaft. 4) Wird der Wille mit Nothwendigkeit von demjenigen äusseren Beweger bewegt, der Gott allein ist? (Th. 1. 2^{ae} 10. 4.) Gott bewegt den Willen des Menschen

in der Weise einer Nöthigung. In der Ausführung der göttlichen Vorsehung (III, 111) liegt es, dass sie die besondere Natur der Dinge nicht zerstört, sondern erhält. Darum bewegt sie alle Dinge gemäss den besonderen Bedingungen dieser Dinge, so dass durch die göttliche Bewegung aus nothwendigen Ursachen die Wirkungen mit Nothwendigkeit folgen, z. B. der Fall der Körper aus der Schwere, aus contingenten Ursachen aber auf contingente Weise. Weil also der Wille ein actives Princip ist, was nicht zur Hervorbringung einer einzigen Wirkung bestimmt ist, sondern sich indifferent zu vielen verhält, so bewegt Gott den Willen so, dass er ihn nicht aus Nothwendigkeit zu einer Wirkung determinirt; sondern es bleibt die Willensbewegung contingent und ist keine nothwendige: ausgenommen bei den Dingen, zu welchen der Wille naturnothwendig hinbewegt wird, wie zum Glücke. Der göttliche Wille erstreckt sich nämlich nicht blos darauf, dass durch das von Gott bewegte Subject etwas bewirkt wird, sondern auch darauf, dass diese Wirkung genau auf die Weise geschieht, welche der Natur jenes Subjects entspricht. Einem jeden Dinge ist das natürlich, was Gott in ihm so wirkt, dass es diesem Dinge natürlich ist; insofern nämlich Gott will, dass es diesem Dinge zukommt. Wenn Gott den Willen zu etwas Bestimmtem bewegt, dann ist es freilich in dieser Voraussetzung gleichzeitig nicht möglich, dass der Wille nicht bewegt wird; aber schlechthin ist es nicht unmöglich: also folgt nicht, dass der Wille von Gott mit Nothwendigkeit bewegt wird. Gott hat also den Willen des Menschen mehr in seiner Gewalt, als der Mensch selbst. (Augustinus, de corr. et gr. c. 14.) Sowie also der Wille selbst seine Thätigkeit ändern kann, so kann Gott noch vielmehr das Wollen verändern.

5. (b) Die zweite unmittelbare Thätigkeit des Willens ist das Geniessen. 1) Der Genuss ist eine Thätigkeit des Begehrungsvermögens. (Th. 1. 2^{ae} 11. 1.) Der lateinische Ausdruck frui ist verwandt mit fructus. Die sinnlich wahrnehmbare Frucht ist dasjenige, was man zuletzt von der Pflanze erwartet und mit einer gewissen Süssigkeit oder mit Behagen oder Ergötzung empfängt. Also bezieht sich der Genuss auf die Liebe oder Lust, die jemand an dem hat, was zuletzt erwartet wird, und das ist der Zweck, denn der Zweck wird zuletzt realisirt. Zweck ist aber das Gute, was Gegenstand des Begehrungsvermögens ist. Also ist der Genuss des allgemeinen Guten eine Thätigkeit des geistigen Begehrungsvermögens, d. h. des Willens. 2) Die Thiere erfassen den Gegenstand ihres Begehrens nur als eine Sache, aber nicht unter der Bedeutung eines Zweckes, weil sie diese nicht erkennen. Ihre Erkenntniss vom Zwecke ist also nur unvollkommen, sie geht nur auf das Gute und den Zweck als besondere Sache. Also ist auch ihr Genuss nur ein solcher in unvollkommener Bedeutung: also können sie auch nicht wahrhaft glücklich werden; und wenn der Mensch denselben Genuss sucht, wie das Thier, so verthiert er. 3) Geht der Genuss nur auf den letzten

Zweck? Zum Begriffe einer Frucht gehört erstens, das es das Letz ist, was man erwartet; und zweitens, dass es unser Begehren mit e gewissen Lust beruhigt. Ein Ding kann aber das Letzte sein entwe schlechthin oder nur in gewisser Hinsicht, nämlich innerhalb einer b stimmten Reihe. Im eigentlichen strengen Sinne ist also Frucht di jenige, was schlechthin das Letzte ist, woran jemand sich wie an sei letzten Zwecke erfreut. Also geht der Genuss streng genommen n auf den letzten Zweck. Was aber an sich nicht ergötzt, sondern v nur um eines andern willen begehrt wird, wie z. B. die bittere Me wegen der Gesundheit, das hat überhaupt nicht die Bedeutung d Frucht: also ist daran überhaupt kein Genuss möglich. Was an sich aber eine gewisse Ergötzung darbietet, auf die andere vorausgeh Dinge oder Handlungen bezogen werden, das kann in gewisser Hins Frucht genannt werden, aber nicht im eigentlichen und vollständ Sinne. Also ist daran ein Genuss nicht im eigentlichen Sinne mö z. B. am Weine und am Studiren. (Vgl. Augustin. de Trin. 10. Der Wille ruht aber schlechthin nur im letzten Zwecke; denn so l noch etwas erwartet wird, bleibt die Willensbewegung noch suspe obwohl sie schon zu etwas gelangt ist. Wir ruhen also nicht auf Wege zum Ziele, sondern erst am Ziele selbst. Der letzte Zweck das Glück ist aber Gott selbst, also können wir ihn allein schlech geniessen; und jeder Versuch, in einem andern Dinge den vollen Ge zu finden, muss misslingen. 4) Man kann den letzten Zweck in doppe Weise besitzen: vollkommen besitzt man ihn, wenn man ihn nicht in der Absicht erreicht, sondern in Wirklichkeit; unvollkommen be man ihn schon, wenn man ihn beabsichtigt. Der vollkommene Ge findet also nur am Zwecke statt, den man wirklich erreicht hat. D unvollkommene Genuss, ein Vorgeschmack des eigentlichen Genus findet auch am blos beabsichtigten Zwecke statt. (Th. 1. 2^ae^ 11. 2

6. (c) Die dritte unmittelbare Willensthätigkeit bezüglich des Zwec ist das Beabsichtigen desselben oder die Absicht. 1) Ist die Abs eine Thätigkeit des Intellects oder des Willens? (Th. 1. 2^ae^ 12 Absicht heisst ein Streben nach etwas. Dieses Streben kommt sac auch bei der Bewegung des Körpers vor, z. B. wenn ich einen St irgend wohin werfe. Dabei ist zweierlei zu unterscheiden: die Ha lung des Bewegers, der den Stein wirft, und die Bewegung des be lichen Körpers selbst. Die Handlung des Bewegers strebt nach etw nämlich nach dem Ziele, und die Bewegung des Steines geht a darauf hin. Dass aber die Bewegung des Steines nach jenem Z gerichtet ist, kommt erst von der Handlung des Bewegers, d. h. v Werfen her. Also bezieht sich die Absicht zuerst und hauptsäch auf dasjenige, was die Bewegung nach dem Ziele verursacht, d. h. a den Beweger. Deshalb sagen wir, der Baumeister und überhaupt je der eine Vorschrift ertheilt, bewegt durch seinen Befehl andere L

zu dem hin, wonach er selbst strebt, d. h. was er beabsichtigt. Der Wille setzt aber die übrigen Seelenkräfte nach ihrem Ziele in Bewegung. Also ist die Absicht eine Thätigkeit des Willens. Der Wille selbst sieht oder ordnet nichts, aber er beabsichtigt etwas gemäss der Ordnung, welche ihm der Verstand gibt. Das Wort Absicht bezeichnet also den Willensact unter Voraussetzung einer Anordnung des Verstandes, der etwas auf den Zweck hinordnet. Die Absicht ist also ein Willensact bezüglich des Zweckes. Der Wille bezieht sich aber in dreifacher Weise auf den Zweck: erstens absolut: und so heisst der Willensact Wollen, insofern wir z. B. absolut gesund werden wollen. Zweitens kann der Willensact im Zwecke ruhen: und so heisst der Willensact Genuss. Drittens ist der Zweck das Ziel oder Ende von etwas, was auf den Zweck hingeordnet wird: und so heisst der Willensact Absicht: z. B. wir beabsichtigen gesund zu werden, weil wir durch eine Brunnencur dazu gelangen wollen. Absicht ist daher die Bewegung des Willens, die auf den Zweck geht, insofern er durch Mittel erreicht wird. 2) Geht die Absicht nur auf den letzten Zweck? (Th. 1. 2^{ae} 12. 2.) Die Absicht geht auf den Zweck, insofern der Zweck das Ende oder Ziel der Willensbewegung ist. Bei der Bewegung bedeutet aber das Ziel zweierlei: einmal den letzten Zweck, worin man ruht, nämlich das Ziel, welches das Ende der ganzen Bewegung ist; zweitens etwas, was in der Mitte liegt, was also der Anfang für einen Theil der Bewegung und das Ende oder Ziel für einen anderen Theil der Bewegung ist. Wenn man vom Brandenburger Thore nach dem Berliner Schlosse geht, so geht man am Palais des Kaisers vorbei; das Schloss ist das letzte Ziel, das Palais ist auch Ziel, aber nicht das letzte: die Absicht kann aber beides einschliessen. Die Absicht geht also immer auf ein Ziel oder einen Zweck, aber nicht nothwendig immer auf den letzten Zweck. 3) Kann jemand zugleich zwei Dinge beabsichtigen? (Th. 1. 2^{ae} 12. 3.) Wenn man eine Vielheit von Dingen so auffasst, dass sie für einander bestimmt sind und in einer gegenseitigen Ordnung stehen, so kann der Mensch offenbar Mehreres zugleich beabsichtigen. Denn die Absicht geht nicht blos auf den letzten, sondern auch auf den mittleren Zweck. Man kann also den nächsten und den letzten Zweck zugleich beabsichtigen, z. B. die Anschaffung einer Medicin und die Gesundheit. Wenn man aber zwei Dinge so auffasst, dass sie nicht für einander bestimmt sind, so kann man auch in diesem Falle Mehreres zugleich beabsichtigen: z. B. wenn ich einen Freund dem anderen vorziehe, weil der erstere besser ist; oder ich ziehe ein Instrument einem anderen vor, wenn das erstere mehr Verrichtungen ausführen kann. Wenn also eines von zwei Dingen mehrere Wirkungen hat, kann ich es eben deshalb vorziehen und somit doch mehrere Absichten zugleich verbinden, obwohl in dieser Mehrheit eines nicht für das andere hingeordnet ist: z. B. der Kaufmann, der den Gewinn beabsichtigt, kann gleichzeitig den

Einkauf von Wein und von alten Kleidern beabsichtigen. 4) Ist die Absicht des Zweckes ein und derselbe Willensact wie das Wollen der Mittel zum Zwecke? (Th. 1. 2ae 12. 4.) Die Willensbewegung zu dem Zwecke und den Mitteln kann doppelt betrachtet werden: einmal insofern der Wille absolut und an sich auf jedes von beiden geht; in dieser Hinsicht sind es schlechthin zwei verschiedene Willensbewegungen nämlich Wollen und Absicht; zweitens, insofern der Wille auf die Mittel geht wegen des Zweckes; und so ist es subjectiv, aber nicht begrifflich oder formal ein und dieselbe Bewegung des Willens, die auf dem Zwecke und den Mitteln strebt. 5) Kommt die Absicht auch den Thieren zu? (Th. 1. 2ae 12. 5.) Betrachtet man die Absicht bezüglich desjenigen, was von einem anderen nach dem Zwecke hinbewegt wird, so hat auch die Natur einen Zweck beabsichtigt, nämlich insofern sie von Gott, ihrem Urheber, bewegt ist, wie der Pfeil vom Schützen. So beabsichtigt auch das Thier einen Zweck, insofern es von seinem natürlichen Triebe zu etwas bewegt wird. Betrachtet man aber die Absicht bezüglich des Bewegers, insofern er die Bewegung eines anderen Subjects oder auch seine eigene auf einen Zweck hinordnet, so kann nur der Verstand so etwas thun: dies ist also Absicht im eigentlichen Sinne und so kommt sie beim Thiere nicht vor.

7. (B) Es gibt drei Willensthätigkeiten, die sich auf die Mittel zum Zwecke beziehen: (a) Wählen, (b) Einstimmen und (c) Gebrauchen. Weil aber der Wahl eine Thätigkeit des Intellects voraufgeht, nämlich das Ueberlegen, so muss auch diese mitbetrachtet werden. (a) Der erste Willensact in dieser Reihe ist die Wahl der Mittel. 1) Es fragt sich ob sie eine Thätigkeit des Willens oder des Verstandes ist. (Th. 1. 2ae 13. 1.) Im Begriffe der Wahl liegt etwas, was zum Intellect gehört und etwas, was zum Willen gehört. Wenn aber zwei Factoren zur Bildung eines einheitlichen Dritten concurriren, so verhält sich das eine Element als formale Ursache des anderen. Bei den Seelenthätigkeiten empfängt diejenige Thätigkeit, die wesentlich nur zu einem einzigen Vermögen oder zu einem einzigen Habitus gehört, ihre formale Bestimmung und ihre specifische Art von dem höheren Vermögen oder dem höheren Habitus, insofern überhaupt das Niedere vom Höheren seine Ordnung empfängt. In gewisser Weise geht der Verstand dem Willen voraus und ordnet den Willensact, insofern nämlich der Wille seinen Gegenstand nach der Vernunftordnung erstrebt: weil die Wahrnehmungskraft der Begehrungskraft ihren Gegenstand vergegenwärtigt. Also ist derjenige Act, wodurch der Wille nach etwas strebt, was nur als ein Gut vorgestellt wird, material zwar ein Willensact, formal aber ein Verstandesact, weil der Verstand den Willen dabei auf den Zweck hinordnet. Obwohl die Wahl einen Act des dirigirenden Verstandes voraussetzt, so gehört sie doch ihrer Substanz nach dem Willen an; denn ihre Substanz als solche ist gewissermassen nur der Stoff, und

von dem Verstande ihr eingeprägte Ordnung gibt ihr die Form. Vollendet und vollkommen wird die Wahl erst in einer gewissen Bewegung der Seele zu dem Gute, was man wählt. Also ist die Wahl selbst offenbar ein Act des Begehrungsvermögens. Sie besagt allerdings eine gewisse vorausgehende Vergleichung, nämlich der Mittel untereinander; aber sie selbst besteht nicht in dieser blos vergleichenden Thätigkeit. Die letzte Vervollkommnung des ganzen Wahlvorganges geschieht hier durch den Willen, welcher die blos intellectuelle Wahl erst endgültig festsetzt, indem er sich wirksam für das eine oder das andere entscheidet, nämlich aus reinem freien Wohlgefallen. Die eigentliche Ausübung des Wahlacts ist also Sache des Willens. Ihrem Wirklichsein nach gehört also die Substanz des Wahlacts dem Willen an, wird aber von dem Verstande dirigirt. 2) Kommt die Wahl auch den Thieren zu? (Th. 1. 2ae 13. 2.) Der Wille ist zwar nach der Naturordnung auf einen allgemeinen Gegenstand determinirt, nämlich auf das Gute; aber er ist für die einzelnen Güter nicht determinirt, sondern indifferent. Das sinnliche Begehrungsvermögen ist dagegen immer nach der Naturordnung auf ein particuläres Gut determinirt. Darum ist die Wahl dem Willen eigenthümlich, aber nicht dem sinnlichen Begehrungsvermögen. Die Thiere besitzen blos das letztere, daher können sie nicht wählen. 3) Bezieht sich die Wahl blos auf die Mittel oder manchmal auch auf den Zweck? (Th. 1. 2ae 13. 3.) Die Wahl folgt auf eine Ansicht oder ein Urtheil des Verstandes. Dieses Urtheil verhält sich wie die Schlussfolgerung eines praktischen Syllogismus. Also fällt dasjenige unter die Wahl, was sich wie die Schlussfolgerung in einem Syllogismus über praktische Dinge verhält. Der Zweck verhält sich aber auf praktischem Gebiete wie ein Princip, also wie der Anfang, und nicht wie die Schlussfolgerung. Also fällt der Zweck als solcher nicht unter die Wahl. Wohl aber kommt es vor, dass dasjenige, was Zweck der einen Handlung ist, zu etwas anderem, d. h. zu einem neuen Zwecke hingeordnet wird: und auf diese Weise fällt der erste Zweck auch unter die Wahl, weil er dann selbst für einen anderen Zweck zum Mittel wird. Bei der Operation des Arztes ist z. B. die Gesundheit der Zweck: so fällt also die Gesundheit nicht unter die Wahl des Arztes, sondern er setzt sie als Princip voraus. Aber die Gesundheit des Leibes ist für das Wohlerhalten der Seele bestimmt. Wer also für das Wohl der Seele sorgt, wie z. B. der Irrenarzt, für den kann Gesundsein und Kranksein des Körpers unter die Wahl fallen. Der letzte Zweck fällt aber auf keine Weise unter die Wahl. 4) Geht die Wahl nur auf Handlungen, die wir selbst thun? (Th. 1. 2ae 13. 4.) Die Absicht geht auf den Zweck, die Wahl dagegen auf die Mittel. Der Zweck ist entweder eine Handlung oder eine Sache. Wenn der Zweck selbst eine Sache ist, so muss nothwendig eine menschliche Handlung hinzukommen: entweder insofern der Mensch jene Sache, welche Zweck ist, hervorbringt, wie z. B. der

Arzt die Gesundheit schafft; oder insofern der Mensch auf irgend eine Weise diejenige Sache, welche Zweck ist, gebraucht oder geniesst: z. B. für den Geizigen ist der Zweck das Geld, nämlich der Besitz oder Genuss des Geldes. Dasselbe gilt auch von dem, was als Mittel zum Zwecke dient. Dasjenige, was für den Zweck da ist, muss auch entweder eine Handlung oder eine Sache sein, wobei im letzteren Falle irgend eine Handlung hinzukommt, durch die wir diese Sache hervorbringen oder gebrauchen oder geniessen. In dieser Weise ist eine Wahl immer die Wahl unter menschlichen Handlungen. 5) Geht die Wahl blos auf etwas Mögliches? (Th. 1. 2ae 13. 5.) Unsere Wahlacte beziehen sich immer auf menschliche Handlungen; unsere Handlungen sind aber für uns möglich; also geht die Wahl nur auf mögliche Dinge. Ferner liegt der Grund, weshalb wir etwas wählen, darin, dass es zum Zwecke führt. Durch etwas Unmögliches kann aber niemand den Zweck erreichen. Dies sieht man auch daran, dass man aufhört zu berathen, sobald man dabei auf etwas Unmögliches stösst, als ob man dann nicht im Stande wäre, weiter fortzuschreiten. Dasselbe ergibt sich endlich aus dem von ausgehenden Vorgange des Verstandes. Das Mittel, worauf die Wahl geht, verhält sich zum Zwecke so, wie sich die Schlussfolgerung zum Princip verhält. Eine unmögliche Schlussfolgerung geht nie aus einem möglichen Princip hervor. Also kann auch der Zweck nur dann möglich sein, wenn das Mittel dazu möglich ist. Zu etwas Unmöglichem wird aber niemand gereizt oder bewegt. Also würde niemand nach einem Zwecke streben, ausser wenn es klar ist, dass das Mittel dazu möglich ist. Also fällt das, was unmöglich ist, gar nicht unter die Wahl. 6) Wählt der Mensch aus Nothwendigkeit oder frei? (Th. 1. 2ae 13. 6.) Der Mensch wählt nicht aus Nothwendigkeit; denn dasjenige, was auch nicht sein kann, das muss nicht nothwendig sein. Der Mensch kann nämlich wollen und auch überhaupt nicht wollen, er kann handeln und nicht handeln; er kann auch dieses oder jenes wollen, dieses oder jenes thun. In allen particulären Gütern kann der Mensch die Bedeutung von etwas Gutem und den Mangel von etwas Guten, d. h. die Bedeutung eines Uebels betrachten. Und darnach kann er jedes einzelne von diesen Gütern erfassen als wählbar oder nichtbegehrungswürdig. Nur das vollkommene Gut, nämlich das Glück, kann unser Verstand nicht als ein Uebel oder einen Mangel auffassen. Darum will der Mensch das Glück aus Nothwendigkeit und kann gar nicht nicht wollen, nicht glücklich oder unglücklich zu sein. Weil aber die Wahl nicht auf den Zweck, sondern nur auf die Mittel geht, so bezieht sie sich nicht auf das vollkommene Gut, sondern nur auf die particulären Güter. Deshalb wählt der Mensch nicht aus Nothwendigkeit, sondern frei.

8. Die Ueberlegung, welche der Wahl voraufgeht, muss eben zum besseren Verständnisse der Wahl mit betrachtet werden. Die Wahl folgt erst auf ein praktisches Urtheil des Verstandes über die

was man zu thun hat. Bei praktischen Handlungen findet sich grosse Ungewissheit, weil unsere Handlungen sich auf einzelne contingente Dinge erstrecken, und diese sind wegen ihrer Veränderlichkeit ungewiss. In zweifelhaften und ungewissen Fällen spricht der Verstand kein Urtheil ohne vorausgehende Untersuchung. Daher ist eine Untersuchung des Verstandes nothwendig vor dem Urtheile über das, was man wählen soll. Diese Untersuchung nennen wir Ueberlegung oder Berathung. (Th. 1. 2^{ae} 14. 1.) 2) Geht die Ueberlegung auf den Zweck oder nur auf die Mitttel? (Ib. 2.) Der Zweck auf praktischem Gebiete hat die Bedeutung eines Princips: es ist das Erste, was mich reizt; der Begriff des Mittels wird aus ihm genommen. Das Princip ist aber nicht Gegenstand der Frage oder des Suchens, sondern bei jeder Untersuchung wird irgend ein Princip vorausgesetzt, von dem man ausgeht. Weil also die Ueberlegung ein Suchen ist, so findet sie nicht über den Zweck, sondern nur über die Mittel statt. Doch geschieht es, dass dasjenige, was bezüglich einiger Handlungen Zweck ist, zu einem anderen Zwecke hingeordnet wird. Daher kann das, was bei der einen Ueberlegung als Zweck aufgefasst wird, in einer anderen als Mittel und somit Gegenstand derselben werden. 3) Geht die Ueberlegung nur auf das, was wir thun? (Th. ib. 3.) Ueberlegung oder Berathung im eigentlichen Sinne besagt eine Vergleichung, die unter mehreren Personen stattgefunden hat. Bei einzelnen contingenten Dingen, die ja veränderlich sind, muss man, um Gewissheit zu erhalten, verschiedene Bedingungen oder Umstände berücksichtigen: diese kann aber einer allein nicht leicht übersehen; sie werden von mehreren Personen mit grösserer Gewissheit erkannt, indem einer das sieht, was den übrigen nicht auffällt. Bei nothwendigen und allgemeinen Dingen ist aber die Betrachtung eine absolute und einfachere, so dass dazu eine Person an sich eher genügt. Darum erstreckt sich die Untersuchung der Ueberlegung im eigentlichen Sinne auf contingente einzelne Dinge. Die Erkenntniss der Wahrheit in solchen Dingen hat aber nichts Erhabenes, so dass sie aus sich selbst so begehrungswürdig wäre, wie die Erkenntniss von allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten; sondern die Erkenntniss der contingenten Einzelheiten wird blos erstrebt, insofern sie für unser praktisches Handeln nützlich ist, weil die Handlungen eben auf contingente Einzelheiten gehen. Die Ueberlegung im eigentlichen Sinne geschieht daher über das, was von uns selbst ausgeführt wird, also über unsere eigenen Handlungen. Ueber das, was andere thun, überlegen wir, insofern diese Handlungen gewissermassen unsere eigenen sind, z. B. Handlungen der Freunde und Untergebenen. 4) Geht die Ueberlegung auf alles, was wir thun? (Th. ib. 4.) Ueberlegung ist eine Untersuchung. Wir pflegen aber das zu untersuchen, was zweifelhaft ist. Dass aber etwas bei unseren praktischen menschlichen Handlungen nicht zweifelhaft ist, kommt aus zwei Gründen her: erstlich weil man auf bestimmten

Wegen zu bestimmten Zielen vorgeht. Dies ist der Fall in den Künsten, die ihre bestimmte Methode besitzen: wer schreiben kann, überlegt z. B. nicht erst, wie er die Buchstaben machen soll; denn das ist durch die Kunst des Schreibens bestimmt. Zweitens zweifeln wir nicht weiter, wenn nicht viel daran gelegen ist, ob etwas so oder so geschieht; und dies ist der Fall bei Kleinigkeiten, die bezüglich des zu erreichenden Zweckes nur wenig nützen oder hindern. Was aber sehr gering ist, das fasst der Verstand als nichts auf. Deshalb überlegen wir über diese zwei Arten von Handlungen nicht, obwohl sie zum Zwecke bestimmt sind. 5) Geht die Ueberlegung analytisch vor sich? (Th. ib. 5.) Bei jeder Untersuchung muss man mit irgend einem Princip anfangen. Ist dieses Princip begrifflich ebenso wie sachlich das Frühere, dann ist der Vorgang nicht analytisch, sondern vielmehr synthetisch. (III, 206.) Denn das Vordringen von den Ursachen zu den Wirkungen ist ein synthetischer Vorgang, weil die Ursachen einfacher sind als ihre Wirkungen. Wenn aber dasjenige, was für die Erkenntniss das Erstere ist, im Sein der Wirklichkeit das Spätere ist, so ist der Vorgang analytisch; z. B. wenn wir über offenbare Wirkungen urtheilen, indem wir sie auf einfache Ursachen zurückführen. Das Princip für die Untersuchung der Ueberlegung ist aber der Zweck. Der Zweck ist zwar das Erste in der Absicht, aber das Letzte in der Verwirklichung; insofern muss daher die Untersuchung der Ueberlegung analytisch sein: sie fängt nämlich mit dem an, was beabsichtigt ist und deshalb erst in Zukunft bewirkt wird, bis sie zu demjenigen vordringt, was sofort gethan werden muss. 6) Geht die Ueberlegung ins Unendliche fort? (Th. ib. 6.) Die Untersuchung der Ueberlegung ist sowohl seitens des Princips wie des Endzieles endlich. Man nimmt nämlich dabei ein doppeltes Princip an: ein besonderes, aus der Gattung der auszuführenden Handlungen, und das ist der Zweck, worüber man nicht erst überlegt, sondern der bei der Ueberlegung als Princip vorausgesetzt wird; das andere Princip wird gewissermassen aus einer anderen Gattung hergenommen, so wie in den beweisenden Wissenschaften die eine Wissenschaft etwas aus einer anderen voraussetzt, was aber nicht weiter untersucht wird. Solche Principien, die bei der Untersuchung der Ueberlegung vorausgesetzt werden, sind alles, was wir mit den Sinnen wahrnehmen: z B. dass dieser Gegenstand Rheinwein ist, und alles, was durch irgend eine speculative oder praktische Wissenschaft im Allgemeinen erkannt ist: z. B. dass der Mensch nicht ohne eine seiner Natur entsprechende Nahrung leben kann: und über diese Dinge überlegt man nicht. Das Ende der Untersuchung ist dasjenige, was sofort in unserer Gewalt ist, um es auszuführen. Sowie nämlich der Zweck die Bedeutung eines Princips hat, so hat dasjenige, was wegen eines Zweckes gethan wird, die Bedeutung einer Schlussfolgerung. Darum hat dasjenige, was man zuerst thun muss in einem bestimmten Falle, die Bedeutung der

letzten Schlussfolgerung, bei welcher die Untersuchung zu Ende gelangt. In Wirklichkeit ist also die Ueberlegung niemals unendlich. Nichts hindert aber, dass sie der Möglichkeit nach unendlich oder grenzenlos ist, insofern immer wieder neue Dinge passiren können, die wir durch Ueberlegung untersuchen müssen.

9. (b) Der zweite Willensact bezüglich der Mittel ist die Einstimmung. 1) Ist das Einstimmen oder der Consensus ein Act des Begehrungsvermögens oder der Wahrnehmungskraft? (Th. 1. 2^{ae} 15. 1.) Consentiren bedeutet soviel als simul sentire, es besagt also schon eine gewisse Verbindung mit demjenigen Gegenstande, zu dem man den Consensus gibt. Das Begehrungsvermögen strebt aber nach der Sache selbst hin, während die Wahrnehmungskräfte beim Erkennen die Sache gewissermassen an sich heranziehen (II, 227.) Consentiren bedeutet also die Anwendung der Begehrungskraft auf eine Sache, insofern man ihr anhängt und in ihr Wohlgefallen findet. Also verbinde ich mich durch den Willen mit der Sache selbst, woraus das Mitempfinden, das simul sentire folgt. Also ist das Einstimmen oder der Consensus ein Willensact, während die Zustimmung oder der Assensus ein Act des Intellects ist. 2) Die Einstimmung findet sich im eigentlichen Sinne nicht bei den Thieren; denn sie besagt die Anwendung der begehrenden Bewegung auf das, was zu thun ist. Diese Anwendung ist aber nur Sache desjenigen, der die begehrende Bewegung in seiner Gewalt hat: das haben aber die Thiere nicht, weil ihr Begehren nur eine Folge des Naturtriebes ist. Also begehrt das Thier zwar, aber es wendet sein Begehren nicht selbständig an. Also stimmt es nicht eigentlich in eine Handlung ein, was nur dem Menschen zukommt. (Th. ib. 2.) 3) Geht die Einstimmung auf den Zweck oder die Mittel? (Th. ib. 3.) Einstimmung ist die Anwendung des Begehrens auf etwas, was schon vorher in der Gewalt desjenigen ist, der diese Anwendung macht. Zuerst kommt die Wahrnehmung des Zweckes, dann das Begehren des Zweckes, darauf die Ueberlegung über die Mittel, endlich das Begehren der Mittel. Unser Begehrungsvermögen strebt aber naturgemäss nach dem letzten Zwecke. Also hat die Anwendung des Begehrens auf den wahrgenommenen Zweck nicht die Bedeutung des Einstimmens, sondern nur des einfachen Wollens. Die Mittel fallen unter die Ueberlegung: und so werden sie Gegenstand des Einstimmens, insofern das Begehren auf das angewendet wird, was sich aus der Ueberlegung ergeben hat. Also ist das eigentliche Einstimmen die Anwendung des Begehrens auf die Bestimmung der Ueberlegung, d. h. dadurch, dass wir einstimmen, wird die Ueberlegung entschieden. Die Ueberlegung geht nur auf die Mittel, also sind auch nur die Mittel dasjenige, worin man einstimmt.

10. (c) Der dritte und letzte unmittelbare Willensact bezüglich der Mittel ist ihr Gebrauch. 1) Das Gebrauchen ist ein Willensact. (Th. 1. 2^{ae} 16. 1.) Eine Sache gebrauchen heisst die Anwendung dieser

Sache zu einer Handlung. Darnach heisst auch die Handlung selbst, zu der wir eine Sache anwenden, der Gebrauch dieser Sache; z. B. Reiten ist der Gebrauch des Pferdes, Rauchen ist der Gebrauch der Pfeife. Zur Handlung wenden wir sowohl die inneren im Menschen liegenden Principien der Thätigkeit an, nämlich die Seelenkräfte und die Glieder des Leibes, als auch äussere Sachen, z. B. die Brille zum Sehen. Aeussere Sachen wenden wir zu einer Handlung nur durch die inneren Principien an. Der Wille bewegt aber die Seelenkräfte zur Ausübung ihrer Thätigkeiten, und darin besteht eben ihre Anwendung zu einer Handlung. Also kommt der Gebrauch zuerst und hauptsächlich dem Willen zu, weil er der relativ erste Beweger ist, dem Verstande aber nur als dem Leiter, den übrigen Seelenkräften nur als den Werkzeugen des Willens, insofern sie die Bewegung ausführen. Streng genommen wird aber eine Handlung nicht dem Werkzeuge, sondern der Hauptursache zugeschrieben: also ist der Gebrauch eine Thätigkeit des Willens. 2) Gebrauchen heisst, ein Princip der Handlung zum wirklichen Handeln anwenden; das kann nur derjenige, in dessen freiem Belieben die Handlung steht, also nur derjenige, welcher dieser Handlung den Zweck bestimmt, also nicht das Thier, welches der Vernunft entbehrt. (Th. ib. 2.) 3) Dasjenige, was zu etwas angewendet wird, hat immer die Bedeutung eines Mittels für einen Zweck. Also findet der Gebrauch nur bezüglich der Mittel statt. Daher heissen die Dinge, die gebraucht werden, zweckmässig. Der Geizige, der im Gelde seinen Zweck findet, gebraucht es also nicht, sondern geniesst es. (Th. ib. 3.) 4) Wenn man den Willen betrachtet, wie er die übrigen Seelenkräfte gebraucht, so folgt der Gebrauch auf die Wahl der Mittel. Nur insofern der Gebrauch eines Mittels vom Verstande erfasst wird, nämlich in der Ueberlegung, geht der Gebrauch im Denken der Wahl voraus. (Th. ib. 4.)

11. (II) Bezüglich der vom Willen befohlenen Handlungen ist zuerst der Befehl selbst, und darauf sind die einzelnen befohlenen Handlungen zu betrachten. (A) 1) Ist der Befehl ein Act des Verstandes oder des Willens? (Th. 1. 2^{ae} 17. 1.) Befehlen ist eine Thätigkeit des Verstandes, die einen Willensact voraussetzt. Der Befehl ist wesentlich eine Verstandesthätigkeit. Denn derjenige, der etwas befiehlt, schreibt demjenigen, dem er es befiehlt, eine Ordnung vor, wie er etwas zu thun hat, indem er ihm dies bekannt macht. Etwas in der Weise anordnen, dass diese Ordnung kund gemacht wird, ist aber eine Verstandesthätigkeit. Der Verstand kann aber etwas in doppelter Weise verkünden oder mittheilen: erstens, absolut, im Indicativ: das musst du thun, das muss vollbracht gethan werden; zweitens so, dass der Verstand jemand dazu bewegt, im Imperativ: thue dies! Der erste Beweger in der menschlichen Natur bei den Seelenkräften zur Ausübung ihrer Thätigkeit ist der Wille. Weil daher die übrigen Seelenkräfte nur in Kraft des ersten Bewegers

bewegen, so muss auch die vom Verstande ausgehende Bewegung beim Befehlen aus der Kraft des Willens herkommen. Also ist das Befehlen eine Thätigkeit des Verstandes, die aber einen Willensact schon voraussetzt: in Kraft des Willens bewegt nämlich der Verstand durch seinen Befehl die übrigen Seelenkräfte zur Ausübung ihrer besonderen Thätigkeiten. Wenn aber der Befehl wesentlich vom Verstande ausgeht, so liegt darin kein Widerspruch gegen die Willensfreiheit: die Wurzel der menschlichen Freiheit ist zwar der Wille, insofern er der Träger oder das Subject der Freiheit ist; aber die Ursache der Freiheit ist der Verstand. Deshalb kann sich der Wille frei zu verschiedenen Dingen hinwenden, weil der Verstand verschiedene Auffassungen von der Güte haben kann. 2) Befehlen heisst, ein thätiges Subject zu einer Thätigkeit mit einer kundmachenden Anregung oder Bewegung leiten. Anordnen ist aber eine dem Verstande eigenthümliche Thätigkeit. Die Thiere haben keinen Verstand, also kann bei ihnen von Befehlen nicht die Rede sein. Sie haben einen Trieb, aber sie können nicht befehlen. (Th. ib. 2.) 3) Insofern der Gebrauch eines Mittels in der Auffassung des Verstandes auf den Zweck bezogen wird, geht er im Denken der Wahl voraus. Die Wahl geht aber dem Befehle voraus, also geht auch der Gebrauch im Denken dem Befehle voraus. Insofern aber der Gebrauch eines Mittels einem ausführenden Vermögen unterliegt, folgt er erst auf den Befehl. Denn das Gebrauchen dessen, der den Gebrauch von einer Sache macht, ist mit dem Act des passiven Gebrauchtwerdens verbunden. Man gebraucht in Wirklichkeit den Stock nicht eher, als bis man etwas mit ihm thut. Der Befehl ist aber nicht mit der Thätigkeit dessen, dem etwas befohlen wird, zugleich; sondern der Natur nach ist der Befehl eher als der Gebrauch, und zuweilen auch der Zeitfolge nach. Also ist der Befehl sachlich früher als der Gebrauch. (Th. ib. 3.) 4) Ist der Befehl und der befohlene Act ein und derselbe, oder sind es zwei verschiedene Acte? (Th. ib. 4.) Mehrere Dinge können in gewisser Hinsicht eine Vielheit und in anderer Hinsicht eine Einheit bilden. Insofern wir viele Dinge als ein Ganzes auffassen, ist jede Vielheit in gewisser Hinsicht eine Einheit. Viele Menschen bilden ein Volk, aber diese Einheit ist keine wesentliche, sondern es bleibt schlechthin eine Vielheit. Der Mensch ist ein Ganzes, was aus Leib und Seele besteht, eine einzige Substanz, also schlechthin eins. Aehnlich verhalten sich die menschlichen Handlungen. Das niedere Seelenvermögen wirkt nur in Kraft des höheren, wovon das niedere erst bewegt wird. Trotz der Vielheit der Vermögen kommt also doch schlechthin ein einheitlicher Act zu Stande. So ist der Befehl und der befohlene Act ein Ganzes, eine einzige menschliche Handlung, die aus Theilen besteht, welche dem Sein nach verschiedene Handlungen sind, aber zusammen nur eine einzige menschliche Handlung bilden. Daher sind der Befehl und die

befohlene Handlung trennbar; der Befehl kann da sein und doch nicht ausgeführt werden.

12. (B) Es bleiben jetzt die einzelnen befohlenen Acte zu betrachten übrig. 1) Wird ein Willensact befohlen? (Th. 1. 2^{ae} 17. 1.) Befehl ist ein Verstandesact mit einer gewissen Bewegung oder einem Antriebe, um etwas zu thun. Der Verstand kann aber dem Willensact eine Ordnung vorschreiben. Der Verstand kann das Urtheil fällen: es ist etwas Gutes, dies zu wollen; ebenso kann er durch seinen Befehl anordnen, dass der Mensch will. Also kann der Willensact ein befohlener Act sein. 2) Wird die Thätigkeit des Verstandes befohlen? (Th. 1. 6.) Der Verstand kann über sich selbst reflectiren. Ebenso wie er die Acte der übrigen Seelenvermögen anordnet, kann er also auch seine eigenen Acte anordnen: also kann auch die Verstandesthätigkeit selbst befohlen werden. Man muss aber die Verstandesthätigkeit bezüglich ihrer Ausübung und ihres Gegenstandes unterscheiden. In erster Beziehung kann die Verstandesthätigkeit, nämlich das wirkliche Denken immer befohlen werden: z. B. es kann jemand befohlen werden, er soll aufpassen und seinen Verstand gebrauchen. In Bezug auf den Gegenstand sind zwei Verstandesthätigkeiten zu betrachten: nämlich Wahrnehmung und Zustimmung. Die Wahrnehmung oder Erfassung der Wahrheit eines Gegenstandes liegt nicht in unserer Gewalt. Denn diese Erkenntniss geschieht erst in Kraft eines geistigen Lichtes, nämlich der Principien. Insofern also die Verstandesthätigkeit bezüglich des Gegenstandes gar nicht in unserer Gewalt liegt, kann sie auch nicht befohlen werden. Der Lehrer kann z. B. dem Schüler zwar befehlen aufmerksam zu sein und über die Congruenzsätze der Dreiecke nachzudenken, aber nicht, die Wahrheit derselben einzusehen. Eine andere Verstandesthätigkeit kommt zu Stande, wenn man zu dem, was man wahrgenommen hat, zustimmt. Wenn also die wahrgenommenen Gegenstände so beschaffen sind, dass der Intellect ihnen naturgemäss zustimmt, wie z. B. den ersten Principien, dann ist die Zustimmung oder die Verweigerung bezüglich solcher Wahrheiten nicht in unserer Gewalt, sondern von der Naturordnung fest bestimmt: und deshalb unterliegt diese Verstandesthätigkeit streng genommen nicht unserem Befehle, sondern dem Befehle der Natur. Es gibt aber auch Wahrnehmungen, welche den Intellect nicht so zwingen, dass er dennoch entweder nicht zustimmen oder wenigstens die Zustimmung oder ihre Verweigerung aus irgend einem Grunde suspendiren könnte. Bei solchen Dingen steht die Zustimmung oder ihre Verweigerung in unserer Gewalt und fällt daher unter den Befehl, z. B. bei einer blos wahrscheinlichen Meinung. (III, 193.) 3) Wird eine Thätigkeit des sinnlichen Begehrungsvermögens befohlen? (Th. 1. 2^{ae} 17. 7). Jede Thätigkeit unterliegt unserem Befehle, soweit sie in unserer Gewalt ist. Das sinnliche Begehrungsvermögen ist die Kraft eines körperlichen Organes; der Wille als ge-

immaterielle Kraft ist nicht an ein körperliches Organ geknüpft. Jede Thätigkeit einer Kraft, die sich eines körperlichen Organes bedient, hängt nicht blos von der Seelenkraft, sondern auch von der Disposition ihres Organes ab. Das Sehen hängt z. B. vom Gesichtssinne und von der Beschaffenheit des Auges ab, durch dessen Qualität das Sehen selbst leichter oder schwerer erfolgt. Also hängt auch die Thätigkeit des sinnlichen Begehrungsvermögens nicht blos von der Begehrungskraft, sondern auch von der Disposition des Körpers ab. Bei der Thätigkeit folgt aber das, was auf Seiten des Vermögens liegt, der Wahrnehmung. Die Wahrnehmung der Phantasie ist nur eine particuläre: deshalb wird sie von der Verstandeswahrnehmung geregelt, die eine allgemeine ist. Darum unterliegt die Thätigkeit des sinnlichen Begehrungsvermögens von dieser Seite dem Befehle des Verstandes. Aber die Beschaffenheit und Disposition des Körpers unterliegt dem Befehle des Verstandes nicht: hier liegt also ein Hinderniss, weshalb die Regung des sinnlichen Begehrungsvermögens dem Befehle des Verstandes nicht gänzlich unterworfen ist. Es kommt auch zuweilen vor, dass die Regung des sinnlichen Begehrungsvermögens bei einer Phantasievorstellung plötzlich entsteht: und dann geschieht sie ohne den Befehl des Verstandes, obwohl sie vom Verstande hätte verhindert werden können, wenn er es vorausgesehen hätte. 4) Kann die Thätigkeit der vegetativen Seele (II, 176) befohlen werden? (Th. 1. 2^{ae} 17. 8.) Das blosse Naturstreben, z. B. die Gravitation der Körper, erfolgt nicht in Folge einer Wahrnehmung. Aber das thierische und intellectuelle Begehren folgt immer erst auf eine vorgängige Wahrnehmung. Der Verstand befiehlt aber nicht blind, sondern als wahrnehmende Seelenkraft, indem er eine Ordnung macht. Daher können diejenigen Thätigkeiten vom Verstande befohlen werden, die vom intellectuellen oder thierischen Begehrungsvermögen ausgehen, aber nicht diejenigen, welche vom Naturstreben ausgehen, und zu diesen letzteren gehören die Thätigkeiten der vegetativen Seele: darum sind sie dem Befehle des Verstandes nicht unterworfen. Je mehr eine Thätigkeit vom Stoffe frei ist, desto edeler ist sie, und desto mehr ist sie dem Befehle des Verstandes unterworfen. Daraus also, dass die Kräfte der vegetativen Seele dem Verstande nicht gehorchen, ersieht man klar, dass sie die niedrigsten sind. Daher sind auch die Begriffe von Lob und Tadel, Tugend und Laster nicht auf die Thätigkeiten der Ernährungs- und Zeugungskraft anwendbar. Wohl aber sind jene Begriffe anwendbar auf solche Thätigkeiten der sensitiven Seelenkräfte, welche für die Erzeugung und Ernährung bestimmt sind, z. B. das Verlangen nach der Lust am Essen und nach Geschlechtsgenuss, und der Gebrauch dieser Organe, je nachdem das Verlangen und der Gebrauch sein oder nicht sein soll. 5) Wird die Thätigkeit der äussern Glieder befohlen? (Th. 1. 2^{ae} 17. 9.) Die Glieder des Körpers sind Werkzeuge der Seelenkräfte. Soweit also der Gehorsam der Seelenkräfte

gegenüber dem Verstande reicht, soweit geht auch der Gehorsam der Glieder des Körpers gegen den Verstand. Die sensitiven Kräfte sind dem Befehle des Verstandes unterworfen, aber nicht die Naturkräfte. Daher sind alle Bewegungen derjenigen Glieder, die von sensitiven Kräften bewegt werden, dem Befehle des Verstandes unterworfen, z. B. die Bewegungen des Auges. Aber die Bewegungen derjenigen Glieder die von Naturkräften abhängen, sind dem Befehle des Verstandes nicht unterworfen, z. B. die Bewegung des Herzens und der Pulsschlag sowie Regungen des Geschlechtsgliedes.

13. Wir können jetzt den ganzen Organismus der Willenshandlungen übersehen: es finden sich darin sechs unmittelbare Willenshandlungen, fünf Handlungen des Intellects und der befohlene Act der ausführenden Kräfte. In der Reihenfolge der Absicht entsteht die folgende Ordnung.

1) Das Erste ist die einfache Wahrnehmung des Intellects: er erfasst den Gegenstand einfach als ein Gut, also in seiner Zweckbedeutung: z. B. ich erkenne in der allgemeinen Idee des Bieres die Güte derselben, also den begehrungswürdigen Zweck für mich, insofern es der Gesundheit zuträglich ist.

2) Darauf folgt das einfache Wollen, nämlich das einfache Wohlgefallen am Zwecke, oder die Liebe zu ihm als erste Regung des Willens nach dem Gegenstande: z. B. das Wollen oder Begehren des Bieres.

3) Hierauf spricht der Intellect das Urtheil, ob dieses einfach gewollte Gut der Vernunft entspricht oder nicht: z. B. Bier ist gut, wozu der Intellect aus der Erkenntniss von der Natur und den Eigenschaften des Bieres gelangt.

4) Weiter folgt die Absicht; es wird jetzt der Zweck in Betreff auf die Mittel gewollt: z. B. ich will Bier trinken. Diese vier Thätigkeiten gehen auf den Zweck selbst; ihnen schliesst sich eine zweite Reihe an, welche sich auf die Mittel erstreckt.

5) Zuerst muss der Intellect, wo es nöthig ist, über die Mittel berathen oder überlegen: z. B. was ich thun soll, um Bier zu trinken.

6) Darauf stimmt der Wille in die aufgefundenen Mittel ein: z. B. ich stimme ein in den Gang in ein Wirthshaus und zwar in all den Wirthshäusern, die sich bei der Ueberlegung als geeignet angegeben haben.

7) Wenn aber mehrere Mittel möglich sind, so muss jetzt noch der Intellect ein letztes praktisches Urtheil abgeben, welches von den Mitteln das tauglichere ist, was sofort angewendet werden soll.

8) Darauf muss der Wille seine Entscheidung treffen durch die Wahl eines dieser Mittel, das er den übrigen wirklich vorzieht.

9) Dann muss der Intellect die nöthige Anordnung zur Anwendung des Mittels treffen, d. h. er ertheilt den Befehl zum Gebrauche des Mittels.

10) Hierauf folgt erst der wirkliche active Gebrauch Seitens des Willens, nämlich die wirkliche Anwendung der ausführenden Kraft.

11) Darauf folgt der passive Gebrauch des ausführenden Vermögens.

12) Endlich erfolgt nach gemachtem Gebrauche der Genuss des Willens, nämlich die Ruhe des Willens in dem erreichten Zwecke. Dies ist die logische und natürliche Ordnung der Handlungen. In Wirklichkeit erfolgen sie aber mit so grosser Geschwindigkeit, dass wir sie nicht unterscheiden können, wenn wir nicht besonders darüber reflectiren.

§ 3. Die Unterscheidung der menschlichen Handlungen.

1. Die menschlichen Handlungen wurden bis jetzt an sich, also nur nach ihrer Beschaffenheit als Thätigkeiten im Sein der Wirklichkeit betrachtet; als menschliche Handlungen entspringen sie aus dem Willen, der in seiner Kraft, sei es als Willenskraft schlechthin oder in Hinsicht auf seine Freiheit, die Handlung so hervorbringt, dass sie als Träger derjenigen Ordnung dienen kann, die wir die ethische Ordnung nennen. Die menschliche Handlung als Resultat des Willens, in dessen Belieben sie steht, ist also nur die Vorbedingung für ihre ethische Bedeutung; und das gilt auch für die menschliche voluntäre Handlung, insofern sie frei ist. Die Freiheit an sich ist daher das Resultat der Naturordnung, die den Menschen einschliesst, gehört also an sich noch der realen Seinsordnung an und kann in der ethischen Ordnung verschieden angewendet werden. Die Freiheit als solche macht daher die ethische Natur der freien Handlung noch nicht aus. Die ethische oder moralische Beschaffenheit der menschlichen Handlungen muss daher noch besonders bestimmt werden. Diese Moralität der menschlichen Handlungen ist aber, wie sich zeigen wird, diejenige Beschaffenheit, wonach wir die Handlungen gut oder schlecht im ethischen Sinne nennen. In dieser Hinsicht, nämlich zur Bestimmung der ethischen Unterscheidung der menschlichen Handlungen, ist erstens zu untersuchen, wie die menschliche Handlung gut oder schlecht wird; zweitens sind die Folgen der Moralität der menschlichen Handlungen zu bestimmen. (I) Die Güte und Schlechtigkeit der menschlichen Handlungen ist dreifach zu betrachten: erstens im Allgemeinen, zweitens in Bezug auf die inneren und drittens in Bezug auf die äusseren Handlungen.

2. (A) Zuerst ist die Güte und Schlechtigkeit der menschlichen Handlungen im Allgemeinen zu bestimmen. 1) Wir gehen vom Begriffe der menschlichen Handlung nach ihrer Bedeutung im Sein der Wirklichkeit aus und fragen deshalb, ob jede Handlung gut ist, oder ob es auch eine schlechte gibt. (Th. 1. 2^{ae} 18. 1.) Ueber die Güte und Schlechtigkeit in den Handlungen muss man ebenso urtheilen, wie über

die Güte und Schlechtigkeit in den Dingen; denn jede Substanz bringt eine solche Thätigkeit hervor, wie sie der Natur dieser Substanz entsprechend ist. In den Dingen hat aber ein jedes soviel von Güte, als es Sein besitzt; denn das Gute und das Seiende sind vertauschbare Begriffe. (I, 80.) Nur Gott allein hat die ganze Fülle seines Seins als etwas Einheitliches und Ganzes. (III, 50 f.) Ein jedes Ding dagegen, weil es ein endliches Sein ist, die Fülle seines Seins so, dass es ihm nach verschiedenen Theilen zukommt. Daher gibt es einige Dinge, welche in gewisser Hinsicht ein Sein haben, und denen dennoch etwas zur Fülle des ihnen gebührenden Seins mangelt. Zur Fülle des menschlichen Seins z. B. ist nöthig, dass es ein aus Seele und Leib zusammengesetztes Ganzes ist, was alle Vermögen und Werkzeuge zur Erkenntniss und Bewegung besitzt. Wenn daher einem Menschen etwas von diesen Theilvollkommenheiten fehlt, so fehlt ihm etwas an der Fülle seines Seins. Soviel er also vom Sein hat, soviel hat er auch an Güte. Insofern ihm dagegen etwas an der Fülle des Seins mangelt, soweit fehlt es ihm an Güte, und soweit ist er mangelhaft oder schlecht. Wenn aber etwas gar nichts von Entität und von Güte besässe, so könnte es weder gut noch schlecht genannt werden. Zum Begriffe des Guten gehört aber die Fülle des Seins selbst. Wenn nämlich einem Dinge etwas an seiner gebührenden Seinsfülle fehlte, so würde man es nicht schlechthin gut, sondern nur in gewisser Hinsicht gut nennen, nämlich insofern es ein Seiendes ist; es könnte jedoch schlechthin ein Seiendes genannt werden und in gewisser Hinsicht ein Nichtseiendes. (I, 5.) Soviel also eine Handlung vom Sein hat, soviel hat sie an Güte: insoweit ihr aber etwas an der Seinsfülle mangelt, die der menschlichen Handlung gebührt, insoweit mangelt es ihr an Güte, und so wird sie schlecht genannt; z. B. wenn ihr entweder die bestimmte Quantität gemäss der Vernunftordnung fehlt, oder der gebührende Ort oder etwas derartiges, z. B. wenn man unmässig trinkt. Es gibt also gute und schlechte Handlungen. 2) Es frägt sich weiter, woher die Güte oder Schlechtigkeit der Handlung kommt, und zunächst, ob die Handlung als ein Ganzes ihre Güte oder Schlechtigkeit aus dem Gegenstande empfängt. (Th. 1. 2^{ae} 18. 2.) Das Gute und Schlechte einer Handlung ist aus der Fülle oder dem Mangel des Seinsgehaltes zu bestimmen. Das Erste, was zur Fülle des Seins gehört, ist aber dasjenige, was einer Sache ihre specifische Artbestimmung verleiht. Ein Körper empfängt seine specifische Natur von seiner Wesensform. (II, 68.) Ebenso hat eine Handlung ihre specifische Natur von dem Gegenstande, auf den sie sich erstreckt, wie auch die Bewegung aus ihrem Endpunkte specificirt wird. (II, 88.) Die erste Güte einer menschlichen oder, was ja dasselbe bedeutet, einer moralischen Handlung, wird also bestimmt nach dem Gegenstande, der dieser Handlung gemäss der Vernunftordnung entspricht. Das erste Uebel oder die erste Schlechtigkeit

einer moralischen Handlung ist dasjenige, was aus dem Gegenstande entspringt, insofern er nach der Vernunftordnung einer solchen Handlung nicht entspricht. In sich selbst sind nämlich die äusseren Dinge gut; aber sie haben nicht immer das gebührende Verhältniss zu dieser oder jener Handlung, also als Gegenstand derselben betrachtet nicht die Bedeutung von etwas Gutem, was Zweck dieser Handlung sein könnte. Der Gegenstand ist nämlich hier nicht das Material, woraus die Handlung gebildet wird, sondern das Material, womit sie sich beschäftigt, er hat also für die Handlung die Bedeutung einer formalen Ursache. Also verursacht der Gegenstand in seinem Verhältnisse zur Vernunftordnung die Moralität einer Handlung. 3) Bei den natürlichen Dingen, z. B. den Körpern, kommt nicht die ganze Fülle des Seins, die ihnen gebührt, aus ihrer substantialen Wesensform, von der sie ihre specifische Artbestimmung empfangen, sondern die hinzutretenden Accidenzen fügen noch viel zur Vollkommenheit ihres Seins hinzu; z. B. beim Menschen die Figur, Farbe u. s. w.: und wenn davon etwas fehlt, was zu dem gebührenden Verhältnisse gehört, so folgt ein Uebel. Ebenso ist es bei der Handlung; denn die Fülle ihrer Güte besteht nicht ganz in der specifischen Artbestimmung, sondern etwas kommt noch von dem, was als Accidenz zur Handlung hinzutritt: und dazu gehören die gebührenden Umstände. Wenn also etwas fehlt, was zu den gebührenden Umständen gehört, so wird die Handlung schlecht, nämlich mangelhaft sein. (Th. 1. 2^{ae} 18. 3.) 4) Die Beschaffenheit der Dinge nach ihrer Güte ist dieselbe wie nach ihrem Sein. Es gibt nämlich Dinge, deren Sein nicht von einem anderen Dinge abhängt: bei diesen Dingen genügt es also, ihr Sein selbst absolut zu betrachten. Es gibt aber auch Dinge, deren Sein von etwas anderem abhängt: diese muss man mit Rücksicht auf die Ursache, von der sie abhängen, betrachten. So wie das Sein eines Dinges von seiner bewirkenden Ursache und von seiner Wesensform abhängt, ebenso hängt die Güte einer Sache von ihrem Zwecke ab, nämlich von dem Zwecke, wegen dessen die Sache hervorgebracht worden ist. Gott besitzt keine Güte, die von etwas anderem abhängt; deshalb betrachtet man in ihm keinen Grund seiner Güte, der aus seinem Zwecke entspringen könnte. Die menschlichen Handlungen und andere Dinge, die von etwas anderem abhängig sind, haben den Grund ihrer Güte in dem Zwecke, von dem sie abhängen, neben der absoluten Güte, die in ihnen existirt. Man kann daher in der menschlichen Handlung eine vierfache Güte betrachten. Erstens: die generelle Güte der Handlung wird bestimmt, insofern sie überhaupt zur Gattung der menschlichen Handlungen gehört, insofern sie wirklich eine menschliche Handlnng ist: dies ist ihre physische Güte. Zweitens: die moralische Güte richtet sich zunächst nach der specifischen Art der Handlung, und diese ergibt sich aus dem Gegenstande der Handlung, welcher der Verstandesordnung entspricht: dies ist ihre wesentliche Güte

im ethischen Sinne. Drittens: die ethische Güte bestimmt sich weiter nach den Umständen, die gewissermassen Accidenzen der Handlung sind. Viertens: die moralische Güte wird zuletzt bestimmt nach dem Zwecke, den der Wille des Handelnden mit der Handlung verbindet, also nach dem Verhältnisse der Handlung zur Ursache ihrer Güte. Diese vierfache Ursache der Güte findet sich aber nicht bei jeder Handlung. Schlechthin ist also nur diejenige Handlung moralisch gut, in der alle vier Ursachen der Güte zusammenwirken; jeder einzelne Mangel verursacht dagegen die Schlechtigkeit der Handlung. (Th. 1. 2^{ae} 18. 4.)

3. Nachdem die Ursachen der Moralität erkannt sind, müssen die daraus entspringenden Arten der moralischen Handlungen bestimmt werden. 1) Güte und Schlechtigkeit bildet einen specifischen Unterschied der moralischen Handlungen. (Th. 1. 2^{ae} 18. 5.) Jede Thätigkeit empfängt ihre specifische Natur aus ihrem Gegenstande. Also muss der specifische Unterschied des Gegenstandes auch eine Verschiedenheit der specifischen Art in den Thätigkeiten hervorbringen. Die Begriffe von Güte und Schlechtigkeit werden aber von den Handlungen in Rücksicht auf die Vernunft oder den Verstand ausgesagt; d. h. in ethischem Sinne ist eine Handlung gut, wenn sie der Vernunft oder dem Verstande gemäss ist: denn der Gegenstand der Handlung ist der innere Zweck derselben, und aus dem Gegenstande, insofern er der Vernunft entspricht, folgt die wesentliche Güte der Handlung; eine Handlung ist aber schlecht, wenn sie nicht in die Vernunftordnung eingegliedert ist. Der Unterschied von gut und schlecht bezüglich des Gegenstandes wird also von selbst durch Vergleichung des Gegenstandes mit dem Verstande festgestellt, nämlich ob der Gegenstand dem Verstande angemessen ist oder nicht. Handlungen heissen aber menschlich oder moralisch, insofern sie vom Verstande ausgehen. Gut und schlecht sind daher die specifischen Unterschiede der moralischen Handlungen. Die specifischen Unterschiede bilden aber von selbst die specifischen Arten. Also machen Güte und Schlechtigkeit den specifischen Unterschied der moralischen Handlungen, so dass gute und schlechte Handlungen zwei verschiedene Arten von Handlungen im ethischen Sinne oder in der ethischen Ordnung sind. Ein und dieselbe Handlung, die in der physischen Ordnung eine einzige Art bildet, kann daher zu zwei verschiedenen ethischen Arten gehören. 2) Einige Thätigkeiten heissen menschliche Handlungen, insofern sie voluntär sind. In den voluntären Handlungen sind aber zwei Acte enthalten, nämlich der innere Willensact und die äussere Handlung. Jeder dieser beiden Acte hat seinen besonderen Gegenstand. Der Zweck ist aber im eigentlichen Sinne der Gegenstand des inneren voluntären Actes, nämlich der Hauptzweck, den der Handelnde mit seiner äusseren Handlung verbindet. Dasjenige, womit es der äussere Act zu thun hat, ist der Gegenstand des äusseren Actes, nämlich der natürliche Zweck der äusseren Hand-

selbst. Sowie also der äussere Act seine specifische Natur von seinem Gegenstande (finis operis) empfängt, worauf er geht; so erhält der innere Willensact seine specifische Natur vom Zwecke im eigentlichen Sinne (finis operantis), denn dieser Zweck ist der besondere Gegenstand des inneren Willenactes. Das, was Seitens des Willens geschieht, ist aber das Formgebende im Vergleich zu dem, was Seitens des äusseren Actes geschieht. Denn der Wille gebraucht die Glieder zum Handeln als seine Werkzeuge; und die äusseren Acte haben ihre moralische Bedeutung nur, insofern sie voluntär sind, d. h. insofern sie vom Willen ausgehen. Darum ist die specifische Natur der ganzen zusammengesetzten menschlichen Handlung formal nach dem Zwecke des Handelnden zu bestimmen, material aber nach dem Gegenstande des äusseren Actes. Wer also stiehlt, um mit dem gestohlenen Gelde eine Frau zum Ehebruche zu verführen, ist an sich mehr ein Ehebrecher als ein Dieb. (Th. 1. 2^{ae} 18. 6. Vgl. Aristot. Eth. 5, 2.) 3) Der Gegenstand des äusseren Actes kann in einem doppelten Verhältnisse zum Zwecke stehen, den der Handelnde damit verbindet. Einmal kann der Gegenstand von selbst zu jenem Hauptzwecke hingeordnet sein, wie z. B. die Handlung des tapferen Kämpfers zum Siege von selbst hingeordnet ist. Zweitens kann jener Gegenstand nur zufällig für den Hauptzweck bestimmt sein, z. B. wenn ich mir fremdes Geld aneignen würde, um damit Almosen zu geben. Die richtige Eintheilung einer Gattung in ihre Arten muss aber durch die wesentlichen und nicht durch die zufälligen Unterschiede geschehen. Wenn also der Gegenstand eines äusseren Actes nicht von selbst auf den Hauptzweck hingeordnet ist, den der Wille mit dem äusseren Acte verbindet, dann hat die ganze menschliche Handlung zwei verschiedene moralische specifische Naturen; wer also stiehlt, um einen Ehebruch zu begehen, verübt in dieser einen Handlung zwei verschiedene Schlechtigkeiten. Wenn aber der Gegenstand des äusseren Actes von selbst auf den Zweck bestimmt ist, den der Wille mit jenem Acte verknüpft, so empfängt der ganze Act aus dem Objecte und aus jenem Zwecke seine doppelte specifische Beschaffenheit in der Weise, dass die eine unter der anderen enthalten ist, wie die Art unter der Gattung. Wenn also der Gegenstand gut ist, z. B. die Speisung von Armen, und wenn der Zweck auch gut ist, z. B. um sie dankbar zu machen, so hat diese einheitliche Handlung eine doppelte Art von moralischer Güte, aber die eine ist dann allgemeiner als die andere. Der Wille, dessen besonderer Gegenstand der Zweck, also hier der Hauptzweck ist, wirkt aber als allgemeiner Beweger der übrigen Seelenkräfte, deren besondere Gegenstände die Gegenstände der particulären Thätigkeiten sind. Also ist in diesem Falle der specifische Unterschied, der aus dem Zwecke des Willens entspringt, der allgemeinere, und der Unterschied, der aus einem von selbst für jenen Zweck bestimmten Gegenstande herkommt, ist nur bezüglich des letzteren der specifische

Unterschied. Also ist die Art der Güte, die aus einem von selbst a den Hauptzweck bestimmten Gegenstande entsteht, unter der Art d Güte enthalten, die aus dem Hauptzwecke entspringt, wie das weni Allgemeine unter dem Allgemeineren enthalten ist. (Th. 1. 2^ae^ 1 Hieraus folgt weiter die Falschheit der Behauptung, der Zweck bei das Mittel. Der Zweck des inneren Willensactes ist nämlich an s und formal genommen rein äusserlich und zufällig für den äusse Act; also lässt er die specifische Natur des äusseren Actes ganz unrührt. Wenn also die Handlung nach ihrem Gegenstande oder ih inneren Zwecke schlecht ist, so kann sie niemals durch den guten Zw den der Wille damit verbindet, ihre eigene schlechte Beschaffe verlieren, also niemals gut werden. Wohl aber wird eine gute Ha lung durch den zufällig damit verbundenen schlechten Zweck des Wil selbst schlecht: denn die Güte oder Vollkommenheit einer Sache schl jeden Mangel aus. 4) Die menschliche oder moralische Handlung pfängt ihre specifische Natur wesentlich von ihrem Gegenstande, ins er zum Verstande in einem Verhältnisse steht. Wenn also der Ge stand einer Handlung etwas enthält, was der Vernunftordnung wi spricht, so wird die Handlung ihrer Art nach schlecht sein, z. B. Stehlen als das Aneignen fremder Sachen. Es kommt aber vor, d der Gegenstand einer Handlung gar nichts enthält, was zur Vernu ordnung in einer Beziehung steht, z. B. auf die Strasse gehen, ei Strohhalm von der Erde aufheben, Husten u. s. w. Solche Handlun sind dann ihrer Art nach indifferent. Es gibt also eine dritte Art Handlungen, die an sich weder gut noch schlecht sind und de indifferent heissen. (Th. 1. 2^ae^ 18. 8.) 5) Es kommt vor, dass e Handlung an sich betrachtet, d. h. ihrer Art nach, zu den indiffere Handlungen gehört und dennoch als individuelle Handlung betra gut oder schlecht ist. Dies kommt daher, weil die moralische Han ihre Güte nicht nur aus dem Gegenstande empfängt, der sie auch Art nach bestimmt, sondern auch aus den Umständen, welche gewis maassen die Accidenzen der Handlung sind. Jede individuelle Hand muss sogar irgend einen Umstand haben, der sie gut oder schlecht ma wenigstens Seitens des beabsichtigten Zweckes. Es ist Sache Verstandes, eine Ordnung zu entwerfen. Wenn also eine Handlung überlegenden Verstande ausgeht und nicht auf einen gebührenden Zw hingeordnet ist, so widerspricht sie eben deshalb der Verstandesord und hat die Bedeutung einer schlechten Handlung. Wenn sie a auf einen gebührenden Zweck hingeordnet ist, so entspricht sie Verstandesordnung und hat deshalb die Bedeutung einer guten Ha lung. Sie muss aber nothwendig entweder auf den ihr angemesse Zweck hinbestimmt oder nicht darauf hinbestimmt werden: also ist nothwendig jede Handlung des Menschen, die vom überlegenden Versta ausgeht, wenn man sie individuell betrachtet, entweder gut oder sch

sein. Wenn die Handlung aber nicht aus dem überlegenden Verstande hervorgeht, sondern nur aus einer Phantasievorstellung, z. B. wenn jemand sich den Schnurrbart streicht oder Hände und Füsse bewegt, so ist eine solche Handlung streng genommen gar keine moralische oder menschliche Handlung; denn diese Eigenschaft erhält eine Handlung nur von ihrer Beziehung zum Verstande. Eine solche Handlung wird daher in dem Sinne indifferent sein, dass sie überhaupt nicht unter die Gattung der moralischen Handlungen gehört. (Th. 1. 2^{ae} 18. 9.) 5) Die specifischen Arten der moralischen Handlungen werden aus ihren Formbestimmungen gebildet, sofern diese letzteren von dem Verstande erfasst sind. Der Vorgang des folgernden Verstandes ist aber nicht auf eine einzige Wirkung determinirt, sondern kann über jede beliebige Grenze hinaus weiter fortgesetzt werden. Wenn man daher bei einer bestimmten Handlung etwas als Umstand auffasst, der zum Gegenstande hinzukommt, von welchem letzteren die specifische Natur der Handlung bestimmt wird, so kann derselbe Umstand wiederum vom ordnenden Verstande als hauptsächliche Bedingung des Gegenstandes aufgefasst werden, von welchem die specifische Natur der Handlung bestimmt wird. Z. B. etwas Fremdes wegnehmen wird durch den Begriff der fremden Sache specifisch zum Diebstahle; betrachtet man ausserdem noch den Ort und die Zeit dieser Handlung, so sind das nur Umstände derselben. Weil der Verstand aber auch über Ort und Zeit Anordnungen treffen kann, so kann man die Ortsbedingung bezüglich des Gegenstandes auch als der Verstandesordnung widersprechend auffassen, z. B. weil der Verstand anordnet, dass ein in allgemeiner Verehrung stehender und für heilig gehaltener Ort nicht verletzt werden soll; wenn daher jemand eine fremde Sache aus einem heiligen Orte wegnimmt, so liegt darin ein besonderer Widerspruch gegen die Verstandesordnung. Deshalb wird der Ort, der zuerst nur als Umstand betrachtet wurde, jetzt als Hauptbedingung des Gegenstandes, welche der Verstandesordnung widerspricht, betrachtet. Wenn also ein Umstand in besonderer Weise der Verstandesordnung entspricht oder widerspricht, so bleibt er nicht mehr blos ein Umstand, sondern wird zur hauptsächlichen Bedingung des Gegenstandes und damit zum specifischen Unterschiede der Handlung selbst: er gibt dann der Handlung eine besondere Art von Güte oder Schlechtigkeit. (Th. 1. 2^{ae} 18. 10.) 6) Weil aber nicht jeder Umstand, der die Güte oder Schlechtigkeit einer Handlung vermehrt, an sich eine besondere Güte oder Schlechtigkeit besitzt, deshalb bildet auch nicht jeder Umstand eine neue specifische Art der moralischen Handlung. (Ib. 11.) Es gibt also Umstände, welche die specifische Art der Handlung verändern, und solche, welche dies nicht bewirken, sondern nur als erschwerende oder vermindernde Umstände hinzutreten.

4. (B) Die Moralität der Handlungen ist jetzt im Besonderen zu untersuchen, und zwar zunächst die Güte des inneren Willensactes.

1) Die Güte des inneren Willensactes hängt von seinem Gegenst... ab. Das Gute und das Schlechte sind von selbst die specifischen Un... schiede des Willensactes; denn beide gehen von selbst auf das Wil... vermögen, gerade so wie das Wahre und das Falsche sich auf ... Verstand beziehen, dessen Thätigkeit von selbst durch den Unters... von wahr und falsch unterschieden wird, wie wir z. B. sagen, ... Meinung ist wahr oder falsch. Der gute und der schlechte Wille ... sind also specifisch verschiedene Acte. Der Unterschied der specifi... Art kommt aber bei den Handlungen von den Gegenständen her. Da... wird das, was in den Willensacten gut und schlecht ist, streng ... ihren Gegenständen zu bestimmen sein. (Th. 1. 2^ae 19. 1.) ... Güte des Willensactes hängt von dem ab, was von selbst diese ... wirklich macht: und das ist der Gegenstand und nicht die Umst... die nur zufällig zum Willensacte hinzutreten. Also hängt die Güt... inneren Willensactes allein von seinem Gegenstande ab, der zu... sein Zweck ist. Wenn also der innere Willensact auf etwas G... gerichtet ist, so kann kein Umstand diesen inneren Act als so... schlecht machen. (Th. ib. 2.) 3) Die Güte des inneren Willens... hängt eigentlich vom Gegenstande ab. Dieser Gegenstand wird ... Willen aber durch den Verstand vorgestellt. Also hängt die Güt... inneren Willensactes von dem Verstande ab, so wie er dem Willen ... Gegenstand vorstellt. (Ib. 3.) 4) Bei allen geordneten Ursachen h... die Wirkung mehr von der ersten Ursache als von den secundären ... denn die secundäre Ursache wirkt nur in Kraft der ersten Ur... Die Güte des menschlichen Willens wird nach dem menschlichen ... stande bemessen: dieser ist aber nur deshalb die Regel für den m... lichen Willen, weil der menschliche Verstand vom göttlichen abg... ist. Die Güte des menschlichen Wollens hängt also viel mehr ... ewigen Gesetze, nämlich vom ewigen göttlichen Verstande ab, als ... menschlichen, und wo der menschliche Verstand versagt, da muss ... auf den ewigen zurückgehen. (Ib. 4.) 5) Das Gewissen ist ein U... des folgernden Verstandes, nämlich eine Anwendung des Wissens ... die Handlung. (II, 208.) Frägt man daher, ob das Wollen, w... vom irrenden Verstande abweicht, schlecht ist, so heisst dies eben ... als fragen, ob das irrende Gewissen uns verpflichtet. Der Gegen... des Willens ist das, was ihm vom Verstande vorgestellt wird. W... also etwas vom Verstande als schlecht vorgestellt wird, so wir... Wollen, wenn es darnach strebt, schlecht. Dabei kann der Ver... allerdings einen Irrthum begehen; der Wille wird aber schlecht ... weil er dann etwas will, was von dem Verstande als schlecht ... gefasst ist, wenn es auch an sich nicht schlecht ist. Also ist ... Willensact, der vom Verstande abweicht, gleichviel ob der Ver... richtig ist oder irrt, immer schlecht. Wir dürfen daher niemals ... unser Gewissen handeln. (Ib. 5.) 6) Es frägt sich weiter, ob der W...

der mit dem irrenden Verstande übereinstimmt, gut ist, d. h. ob das irrende Gewissen entschuldigt. (Ib. 6.) Moralische Güte und Schlechtigkeit kommen einem Willensacte nur insofern zu, als er voluntär ist. Diejenige Unwissenheit, welche Ursache einer involuntären Handlung ist (S. 58), hebt also die Bedeutung von Güte und Schlechtigkeit ganz auf; dagegen hebt diejenige Unwissenheit, welche nicht Ursache einer involuntären Handlung ist, jene Bedeutung des inneren Willensactes auch nicht auf. Jede Unwissenheit, die selbst irgendwie gewollt wird, ist nicht Ursache einer involuntären Handlung. Direct gewollt ist diejenige Unwissenheit, auf welche der Willensact geht; indirect voluntär ist die Unwissenheit dadurch, dass jemand nicht wünscht, das zu wissen, was er wissen soll. Wenn also der Verstand oder das Gewissen durch einen direct oder indirect voluntären Irrthum irrt, nämlich aus Nachlässigkeit, weil der Irrthum etwas betrifft, was man zu wissen verpflichtet ist, dann entschuldigt ein solcher Irrthum des Verstandes oder Gewissens nicht, und das Wollen, welches mit dem in dieser Weise irrenden Verstande oder Gewissen übereinstimmt, ist moralisch schlecht. Wenn der Irrthum aber Ursache einer involuntären Handlung ist und aus der Unkenntniss irgend eines Umstandes entspringt, ohne jede Nachlässigkeit, dann entschuldigt ein solcher Irrthum des Verstandes oder Gewissens, und das Wollen, welches mit dem irrenden Verstande übereinstimmt, ist nicht schlecht. Wenn z. B. der irrende Verstand sagt, jemand solle sich der Ehefrau eines anderen bedienen, so ist das Wollen, das mit diesem irrenden Verstande übereinstimmt, schlecht; denn dieser Irrthum entspringt aus Unkenntniss des göttlichen Gesetzes, welches man wissen soll. Wenn aber der Verstand so irrt, dass jemand die Ehefrau eines anderen für seine eigene hält, so ist sein Wollen nicht schlecht, wenn dieser Irrthum aus Unkenntniss eines Umstandes entspringt, die entschuldigt und Ursache einer involuntären Handlung ist. 7) Die Güte des inneren Willensactes hängt von der Absicht ab, die auf den Zweck, nämlich auf den Gegenstand des Willensactes geht. Der letzte Zweck des menschlichen Willens ist aber das höchste Gut, nämlich Gott selbst. Also ist zur Güte des menschlichen Wollens nöthig, dass es auf das höchste Gut, nämlich auf Gott hingeordnet wird. Dieses Gut ist aber das von Gott selbst zuerst Gewollte, denn er will zuerst seine eigene Güte. (III, 92.) Das Erste in jeder Gattung ist aber Maass und Grund für alles, was in dieser Gattung enthalten ist. Ein jedes Ding ist aber recht und gut, insofern es seinem besonderen Maasse entspricht. Damit also der Wille des Menschen gut ist, muss er dem göttlichen Willen gleichförmig sein. (Th. 1. 2^{ae} 19. 9.) Der Wille geht auf seinen Gegenstand, wie er von dem Verstande vorgestellt wird. Der Verstand kann aber etwas in verschiedener Weise auffassen, so dass es von einem Gesichtspuncte aus gut und von einem anderen aus nicht gut ist. Wenn daher der Wille des einen Menschen

will, dass A eintreten soll, insofern es die Bedeutung von etwas Gute hat, so ist dieser Wille gut; und der Wille eines anderen Mensch der will, dass A nicht eintreten soll, insofern es die Bedeutung v etwas Nichtgutem hat, wird ebenfalls gut sein. Der Richter will, ein Verbrecher sterben soll; der Sohn dieses Verbrechers will, er nicht sterben soll: beide wollen etwas Gutes, beider Wille ist r Der Wille folgt auf die Wahrnehmung des Verstandes. Je umfassen oder allgemeiner der Begriff des wahrgenommenen Guten ist, u mehr wird auch der Wille auf ein allgemeineres Gut gehen. Da G der ganzen Welt ist dasjenige, was Gott wahrnimmt, denn er ist Sch und Lenker der Welt. Alles, was Gott will, das will er also unter Gesichtspuncte des allgemeinen Gutes, und das ist seine eigene G die eben das Gut des ganzen Weltalls ist. Die Wahrnehmung e geschaffenen Subjects, die eben seiner Natur entspricht, ist nur Wahrnehmung eines particulären Gutes, welches der Natur des w nehmenden Subjects proportionirt ist. Es kommt aber vor, etwas in einer particulären Rücksicht ein Gut ist, was in einer a meineren Rücksicht kein Gut ist, oder umgekehrt. Deshalb ist Wille eines Einzelnen gut, der etwas will, was er von seinem particul Gesichtspuncte aus betrachtet, was jedoch Gott von seinem univers Gesichtspuncte aus nicht will, und umgekehrt. Daher können Willensacte verschiedener Menschen auf entgegengesetzte Dinge ge und doch alle gut sein, sofern eben der eine will, dass A gesch und der andere, dass A nicht geschieht, nach ihren particulären Gesi puncten. Aber der Wille eines Menschen ist nicht richtig, wen ein particuläres Gut will, ohne es auf das allgemeine Gut wie seinen Zweck zu beziehen. Aus dem Zwecke bestimmt sich der Gr weshalb wir die Mittel wollen. Damit jemand ein particuläres Gut n will, muss er daher dieses particuläre Gut sachlich oder material w aber als Mittel zum Zwecke; also muss er dabei formal das gö Gut wollen und bezwecken. Der menschliche Wille ist also verpfl sich dem göttlichen Willen in dem formal Gewollten, nämlich bezü des Zweckes, gleichförmig zu machen; denn er soll das göttliche allgemeine Gut formal wollen, aber sachlich ist er nicht dazu geh Insofern aber der menschliche Wille dem göttlichen Willen in der meinsamen Hinsicht des Wollens gleichförmig wird, so wird er ih letzten Zwecke gleichförmig. Jnsofern dagegen der menschliche W. dem göttlichen im material Gewollten nicht gleichförmig ist, so spricht dennoch auch dieses menschliche Wollen dem göttlichen W. in anderer Weise, weil nämlich der Mensch dann das will, wovon will, dass es der Mensch nach dessen Naturanlage will. (Th. I 19. 10.)

5. (C) Endlich ist die Güte und Schlechtigkeit bezüglich äusseren Handlungen kurz anzugeben. 1) In einer äusseren Han

kann man eine doppelte Güte und Schlechtigkeit betrachten: die eine bezüglich des Materials und der Umstände, z. B. Almosengeben unter angemessenen Umständen ist gut; ferner eine andere bezüglich der Zweckordnung: z. B. Almosengeben, um zu prahlen, ist schlecht. Der Wille ist die bewirkende Ursache der äusseren Handlung. Also ist die Güte des Willensactes die Form der äusseren Handlung: in der Ordnung der Ausführung folgt also die Güte der äusseren Handlung der Güte des inneren Willensactes. Dagegen kommt die Moralität der äusseren Handlung bezüglich ihres Materials und ihrer Umstände aus dem Verstande und nicht aus dem Willen, also ist sie in der Anordnung und Wahrnehmung des Verstandes das Frühere und geht der Güte des Willensactes vorauf. (Th. 1. 2^{ae} 20. 1.) 2) Die ganze Güte und Schlechtigkeit der äusseren Handlung bezüglich der Zweckordnung hängt daher von der Güte und Schlechtigkeit des Willens ab, während die Güte der äusseren Handlung, die aus den Umständen kommt, vom Verstande verursacht wird. (Ib. 2.) 3) Die Güte und Schlechtigkeit der äusseren Handlung nach der Zweckbeziehung ist daher dieselbe, wie die des inneren Willensactes; dagegen ist die Moralität beider eine verschiedene bezüglich der Umstände, obwohl sie auf einander einfliessen, weil aus beiden Acten eine einzige einheitliche menschliche und moralische Handlung resultirt. (Ib. 3.) 4) Die Güte der äusseren Handlung, die sie aus der Güte des Zweckes empfängt, fügt nur accidentell etwas zur Güte des inneren Acts hinzu; dagegen vermehrt die Güte der äusseren Handlung, die aus dem Material und den Umständen entspringt, die Moralität des inneren Acts, weil die äussere Handlung die Grenze oder das Ende des inneren Acts bildet. (Ib. 4.)

6. (II) Die Folgen der Moralität sind vierfach. 1) Jedes Ding wird auf seinen Zweck durch sein Thätigsein hingeordnet. Die angemessene Ordnung zum Zwecke wird nach einer Regel bemessen. Bei den Willenshandlungen ist die nächste Regel der menschliche Verstand, die oberste Regel ist aber der göttliche Verstand, der insofern das ewige Gesetz heisst. Wenn also die Handlung des Menschen gemäss der Ordnung des menschlichen und göttlichen Verstandes auf den Zweck geht, dann ist die Handlung richtig oder gerecht; wenn sie aber von dieser Richtigkeit abweicht, so heisst sie sündhaft. Die Begriffe recht und sündhaft sind also enger als die Begriffe gut und schlecht weil sie die Beziehung auf den Zweck noch ausdrücklich enthalten und zum Begriffe von gut und schlecht hinzufügen. Jede voluntäre Handlung wird dadurch schlecht, dass sie von der Ordnung des menschlichen und göttlichen Verstandes abweicht, während jede gute Handlung mit dem menschlichen und göttlichen Verstande übereinstimmt. Also empfängt die menschliche Handlung aus ihrer Güte oder Schlechtigkeit die Bedeutung einer richtigen oder sündhaften Handlung. (Th. 1. 2^{ae} 21. 1.) 2) Gelobt oder beschuldigt werden heisst, dass einem Menschen

die Güte oder Schlechtigkeit seiner Handlung zugerechnet wird. I
Folge der Zurechnung wird daher eine Handlung lobenswerth o
schuldhaft genannt: insofern ist also der Begriff von Schuld wei
enger als der Begriff von Sündhaftigkeit oder Sünde. Eine Hand
wird aber dem Handelnden zugerechnet, wenn sie in seiner Ge
steht, so dass er die Herrschaft über seine eigene Handlung a
Dies ist aber bei allen voluntären Handlungen der Fall, weil der Me
durch seinen Willen die Herrschaft über seine Handlung hat. I
macht das Gute oder Schlechte nur in den voluntären Handlungen
Bedeutung von Lob und Schuld; und in diesen voluntären Handlu
ist ihre Schlechtigkeit, ihre Sündhaftigkeit und ihre Schuld ein
dasselbe. (Ib. 2.) 3) Verdienst und Missverdienst werden in B
auf die Vergeltung ausgesagt, die nach der Gerechtigkeit statt fi
Diese gerechte Vergeltung trifft aber einen Menschen deshalb, w
er zum Vortheile oder Nachtheile eines anderen handelt. Jeder E
zelne, der in einer Gesellschaft lebt, ist in gewisser Weise ein Te
und ein Glied der ganzen Gesellschaft. Was also jemand thut z
Nutzen oder Schaden eines anderen, der auch in dieser Gesells
lebt, das wirkt auf die ganze Gesellschaft zurück. Wenn also jem
etwas zum Nutzen oder Schaden einer anderen einzelnen Person t
so ist dabei ein doppeltes Verdienst oder Missverdienst erfindlich: ei
insofern ihm eine Vergeltung von der einzelnen Person gebührt, de
hilft, oder die er beleidigt; zweitens insofern ihm die Vergeltung
der ganzen Genossenschaft gebührt. Wenn aber jemand seine Ha
lung auf das Wohl oder das Uebel der ganzen Genossenschaft hinor
so gebührt ihm die Vergeltung zuerst und hauptsächlich von der ga
Genossenschaft, in zweiter Linie aber von allen Theilen der Ge
schaft. Wenn aber jemand etwas thut, was zu seinem eigenen W
oder Uebel ausschlägt, so gebührt ihm auch eine Vergeltung, in
es auch das Allgemeine betrifft, weil er selbst ein Theil der Ge
schaft ist; obwohl ihm keine Vergeltung gebührt, insofern es das W
oder Uebel der einzelnen Person ist, die er selbst ist, ausser
man in analogem Sinne von einer Gerechtigkeit des Menschen
sich selbst reden wollte. Die gute oder schlechte Handlung ist lo
werth oder schuldhaft, sofern sie in der Gewalt des Willens ist.
Richtigkeit oder Sündhaftigkeit kommt aus ihrer Hinordnung zum Z
die Bedeutung von Verdienst oder Missverdienst aus der Verge
der Gerechtigkeit gegen einen anderen. (Ib. 3.) 4) Gott ist der
Zweck des Menschen. Alle Handlungen müssen aber auf den le
Zweck bezogen werden; wer also eine schlechte Handlung begeht
nicht auf Gott bezogen werden kann, wahrt nicht die Ehre Gotte
dem letzten Zwecke gebührt. Ferner hat in jeder Gemeinschaft
jenige, der sie regiert, vorzüglich die Sorge für das gemeine Woh
halb muss er das, was in der Gesellschaft gut oder schlecht ge

wird, vergelten. Gott ist aber Lenker und Regierer des ganzen Weltalls und noch in besonderer Weise der vernünftigen Wesen. Also haben die menschlichen Handlungen die Bedeutung von Verdienst oder Missverdienst vor Gott: sonst würde folgen, dass Gott sich nicht um die menschlichen Handlungen kümmerte. (Ib. 4.)

§ 4. Die Leidenschaften.

1. Die ethische Betrachtung der Leidenschaften setzt ihre psychologische Kenntniss voraus. (II, 193—195.) Zuerst wird die Güte und Schlechtigkeit derselben im Allgemeinen und darauf im Besonderen untersucht werden. (I) In Bezug auf die Moralität der Leidenschaften im Allgemeinen sind drei Fragen zu lösen. 1) Betrachtet man die Leidenschaften an sich, insofern sie gewisse Regungen des unvernünftigen Begehrungsvermögens sind, so kommt darin das ethisch Gute oder Schlechte, was ja vom Verstande abhängt, gar nicht vor. Betrachtet man sie dagegen, insofern sie dem Befehle des Verstandes und des Willens unterliegen, so findet sich in ihnen das ethisch Gute oder Schlechte. Das sinnliche Begehrungsvermögen steht nämlich dem Verstande näher, als die äusseren Glieder, deren Bewegungen und Thätigkeiten doch soweit ethisch gut oder schlecht sind, als sie voluntär sind. Um so mehr können also auch die Leidenschaften selbst, soweit sie voluntär sind, ethisch gut oder schlecht genannt werden. Voluntär heissen sie aber, entweder weil sie vom Willen befohlen oder vom Willen nicht verhindert werden. (Th. 1. 2^{ae} 24. 1.) Daher ist die Ansicht der Stoiker falsch, welche in jeder Leidenschaft eine Krankheit der Seele erblickten. (Vgl. Cic. Tuscul. 3 pr.) 2) Die Leidenschaften oder Affecte der Seele können sich zum Urtheile des Verstandes zweifach verhalten: wenn sie ihm vorausgehen, so verdunkeln sie das Verstandesurtheil, von welchem die Güte der moralischen Handlung abhängt; denn es ist lobenswerther, dass jemand nach dem Urtheile seines Verstandes ein Liebeswerk thut, als nur aus Mitleid. Wenn die Leidenschaften aber dem Urtheile erst nachfolgen, so ist weiter zu unterscheiden. Wenn nämlich die höhere Seelenkraft intensiv zu etwas bewegt wird, so folgt ihrer Bewegung auch die niedere Seelenkraft: und so ist die Leidenschaft, welche nach dem Verstandesurtheile in dem sinnlichen Begehrungsvermögen auftritt, ein Zeichen für die Intensität des Willens, und zeigt so eine grössere moralische Güte an. Wenn aber der Mensch in Folge eines Verstandesurtheils es wählt, von einer Leidenschaft ergriffen zu werden, um sein Werk unter Mithülfe des sinnlichen Begehrungsvermögens besser ausführen zu können, so fügt die Leidenschaft der Seele noch etwas zu der Güte der Handlung hinzu. (Ib. 3 ad 1.) 3) Die specifische Art der Leidenschaften ist zweifach zu betrachten. Ihrer Natur nach, insofern sie zur allgemeinen Gattung Leidenschaft

gehören, nämlich zur Regung des sinnlichen Begehrungsvermögens, werden sie nicht durch das ethische Gute oder Schlechte specifisch bestimmt. Aber insofern sie zur Gattung der moralischen Handlungen gehören, d. h. insoweit als sie am Voluntären und am Urtheile des Verstandes theilnehmen, ist ihr Gegenstand etwas, was von selbst dem Verstande entspricht oder ihm widerspricht: und so wird eine Leidenschaft moralisch gut oder schlecht. (Ib. 4.)

2. (II) Bei der Untersuchung über die Moralität der Leidenschaften im Einzelnen wird es genügen, die Moralität der Lust und des Schmerzes zu behandeln. Denn Lust und Schmerz sind die hauptsächlichsten Leidenschaften, weil sie alle übrigen ergänzen und beendigen und so auf die übrigen folgen. (Vgl. Th. 1. 2^{ae} 25. 4.) (A) Zunächst ist daher die Moralität der Lust zu bestimmen. 1) Es gibt gute und schlechte Lustgefühle. Lust ist die Ruhe des Begehrungsvermögens in einem geliebten Gute und folgt auf eine Selbstbethätigung. (II, 194) Gut und schlecht wird aber im ethischen Sinne etwas genannt, sofern es dem Verstande entspricht oder von ihm abweicht. Gut ist also eine Lust, Seitens des Gutes, worin jemand ruht und sich ergötzt, weil das höhere oder niedere Begehrungsvermögen in dem ruht, was dem Verstande entspricht; und schlecht ist eine Lust deshalb, weil das Begehrungsvermögen in einem Gegenstande ruht, welcher dem Verstande und dem Gesetze Gottes widerspricht. Aber auch Seitens der Thätigkeiten, welche der Lust voraufgehen, findet sich das Gute oder Schlechte in der Lust. Einer solchen Thätigkeit ist das mit ihr verbundene Lustgefühl sehr verwandt, als die ihr zeitlich vorausgehende Begierde. Weil aber die Begierde zu einer guten Thätigkeit gut, und zu einer schlechten sehr schlecht ist, so muss die Lust an einer guten Thätigkeit noch viel mehr gut und die Lust an einer schlechten Thätigkeit noch viel mehr schlecht sein. (Th. 1. 2^{ae} 34. 1.) Also ist nicht jedes Lustgefühl schlecht, wie einige Stoiker lehrten. 2) Schlechthin gut ist etwas, was an sich gut ist. Es kann aber etwas, was nicht an sich gut ist, doch für eine bestimmte Person gut sein: einmal weil es ihr nach ihrer augenblicklichen Disposition, die nicht natürlich ist, angemessen ist, wie z. B. Gift für einen Kranken gut sein kann; ferner weil das, was in Wirklichkeit nicht angemessen ist, doch für angemessen gehalten wird. Weil aber die Lust die Ruhe des Begehrens in einem Gute ist, so wird ein solches Ruhegefühl schlechthin Lust und schlechthin gut sein, wenn dasjenige, worin das Begehren ruht, schlechthin gut ist. Wenn es aber nur für eine bestimmte Person gut ist, so wird jenes Ruhegefühl auch nicht schlechthin, sondern nur für diese Person Lust und nur in gewisser Hinsicht, d. h. anscheinend gut sein. Also ist die Ansicht der Epikuräer falsch, dass jede Lust an sich ethisch gut sei. (Ib. 2.) 3) Es gibt auch Lustgefühle, die auf vollkommene Selbstbethätigungen folgen: dies ist der Fall bei den intellectuellen Freuden. Das Beste in jedem Dinge

ist aber der letzte Zweck. Der letzte Zweck des Menschen ist aber Gott als das höchste Gut schlechthin oder sein Genuss, welcher ein Lustgefühl am letzten Zwecke besagt. Und in diesem Sinne kann ein Lustgefühl, d. h. jene Freude, das beste unter allen menschlichen Gütern genannt werden. (Ib. 3.) 4) Die ethische Güte oder Schlechtigkeit liegt hauptsächlich im Willen. Ob aber der Wille gut oder schlecht ist, das wird vornehmlich aus dem Zwecke erkannt. Als Zweck wird aber das angenommen, worin der Wille ruht. Die Ruhe des Willens und jedes Begehrens in einem Gute ist aber Lust. Deshalb urtheilt man über Güte oder Schlechtigkeit eines Menschen vornehmlich nach der Lust des menschlichen Willens: gut und tugendhaft ist nämlich derjenige, der sich über Werke der Tugend freut; schlecht ist aber derjenige, der sich an schlechten Werken erfreut. Dagegen sind die Lustgefühle des sinnlichen Begehrungsvermögens keine Regel der Güte oder Schlechtigkeit; denn Speise ist sowohl für das sinnliche Begehren des Guten wie des Schlechten gleich lustbringend: aber der Wille der Guten erfreut sich an ihr, insofern sie dem Verstande entspricht, worum sich der Wille der Schlechten nicht kümmert. (Ib. 4.)

3. In Bezug auf die Moralität des Schmerzes oder der Traurigkeit sind vier Fragen zu lösen. 1) Etwas kann gut oder schlecht in doppeltem Sinne genannt werden, einmal schlechthin und an sich: und so ist jede Traurigkeit (II, 194; 232) ein gewisses Uebel. Dass nämlich das Begehrungsvermögen des Menschen sich über ein gegenwärtiges Uebel ängstigt, darin liegt schon die Bedeutung eines Uebels; denn dadurch wird die Ruhe des Begehrungsvermögens im Guten verhindert. Ferner wird etwas unter Voraussetzung von etwas anderem gut oder schlecht genannt: z. B. Schaam heisst gut in der Voraussetzung, dass man etwas Schimpfliches begangen hat. Unter Voraussetzung von etwas, was betrübend oder schmerzhaft ist, gehört es daher zur Güte, dass jemand sich über ein gegenwärtiges Uebel betrübt oder Schmerz darüber empfindet; denn wenn er sich nicht betrübte, oder wenn es ihn nicht schmerzte, so könnte es nur deshalb sein, weil er entweder nicht empfindet oder es nicht für widerwärtig halten würde: und beides wäre doch ein offenbares Uebel. Deshalb gehört es zur Güte, dass auf die Gegenwart eines Uebels Traurigkeit oder Schmerz folgt. (Th. 1. 2^{ae} 39. 1.) 2) Sofern die Traurigkeit ein Gut ist, kann sie auch ein ethisches Gut sein. Die Traurigkeit ist ein Gut gemäss der Erkenntniss und Verweigerung eines Uebels: beides zeugt beim körperlichen Schmerze für die Güte der Natur, von der es kommt, dass das Sinnesvermögen alles Verletzende, was einen Schmerz verursacht, wahrnimmt, und die Natur es flieht. Bei der innerlichen Traurigkeit ist die Erkenntniss des Uebels manchmal durch ein richtiges Urtheil des Verstandes hervorgerufen, und die Verweigerung des Uebels durch den gut disponirten Willen, der das Uebel verabscheut. Jedes sittliche Gut geht aber aus diesen beiden

Quellen hervor, nämlich aus der Richtigkeit des Verstandes und Wille. Also kann offenbar die Traurigkeit die Bedeutung von etwas eth. Gutem haben. (Ib. 2.) 3) Ebenso wie die Lust am Guten macht, d. man dass Gute begieriger sucht, so macht die Traurigkeit über Uebel, dass man das Uebel heftiger flieht: und so ist sie dem Mensch ein nützliches Gut. (Ib. 3.) 4) Es ist unmöglich, dass irgend e Traurigkeit oder ein Schmerz das höchste Uebel des Menschen Denn jede Traurigkeit oder jeder Schmerz ist entweder Schmerz etwas, was wahrhaft ein Uebel ist, oder über ein scheinbares U. was wahrhaft etwas Gutes ist. Aber der Schmerz oder die Traurigk die über ein wahres Uebel ist, kann nicht das höchste Uebel sein: es gibt noch etwas Schlimmeres, nämlich dass man nicht urtheilt, ist ein Uebel, was wahrhaft ein Uebel ist, oder dass man es nicht sich abweist. Die Traurigkeit oder der Schmerz über ein scheinba Uebel, was wahrhaft ein Gut ist, kann aber nicht das höchste U sein, weil es schlimmer wäre, überhaupt vom wahren Gute entfernt sein. Daher kann unmöglich eine Traurigkeit oder ein Schmerz höchste Uebel sein. (Ib. 4.)

Viertes Capitel.

Das Princip der menschlichen Handlungen.

„Fallit enim vitium specie virtutis et umbra."
Juvenal. lib. 5.

Nachdem die Natur der menschlichen oder ethischen Handlungen erkannt worden ist, müssen die Principien untersucht werden, aus denen sie hervorgehen. Diese Principien sind doppelter Art. Die im Menschen selbst liegenden Principien sind die Seelenkräfte und die habituellen Zustände derselben. Die Seelenkräfte sind jedoch in der Psychologie genügend erklärt. Die äusseren Principien sind die Regeln des anordnenden Verstandes, die man Gesetze nennt. Zuerst sind daher die habituellen Zustände der Seelenkräfte zu betrachten, und zwar zunächst im Allgemeinen, und darauf im Besonderen die guten und verkehrten Zustände, welche Tugend und Laster genannt werden. Zweitens muss das Gesetz zunächst im Allgemeinen betrachtet werden, und darauf sind die einzelnen Theile desselben zu erklären. Das vierte Capitel zerfällt daher in vier Paragraphen: 1. Die habituellen Zustände der Seelenkräfte, 2. die Tugend und das Laster, 3. das Gesetz, 4. die Theile des Gesetzes.

§ 1. Die habituellen Zustände der Seelenkräfte.

1. Die habituellen Zustände der Seelenkräfte von ethischer Bedeutung, welche innere Principien der menschlichen Handlungen sind, müssen betrachtet werden nach ihrer Natur, nach ihrem Subject, nach ihrer Ursache und nach ihrer Unterscheidung. Dabei wird die metaphysische Kenntniss derselben vorausgesetzt. (I, 152. II, 238.) Zuerst muss bestimmmt werden, was ein habitueller Zustand überhaupt ist. 1) Unter habituellem Zustande oder Habitus versteht man das Verhalten eines Dinges in sich selbst oder zu etwas anderem: diese Weise des Verhaltens vervollkommnet die Substanz, welche sich so verhält, in sich selbst. Daher gehört ein solcher Zustand zu derjenigen obersten Classe des Seins, die man Qualität nennt; z. B. die Gesundheit als habitueller

Zustand des menschlichen Körpers. 2) Der Begriff von Qualität besa eine bestimmte Seinsweise einer Substanz, und darin liegt das Bestim sein nach einem Maasse. Die Seinsweise und Bestimmtheit eines Subje in der Ordnung auf die Natur der Sache gehört zur ersten specifisch Art der Qualität. Diese Art betrifft den Zweck, der ja die Natur e Sache macht. Gut und schlecht wird etwas mit Rücksicht auf e Zweck genannt. Wenn aber die Seinsweise eines Dinges der Na desselben entsprechend ist, so hat sie die Bedeutung von etwas Gut und wenn sie der Natur des Dinges nicht angemessen ist, die Bedeut von etwas Schlechtem. Danach ist der Habitus eine Anordnung o Disposition, gemäss der etwas gut oder schlecht disponirt wird. (Ar Met. 5, 25.) Weil aber eine Sache ihrer besonderen Natur nach Zweck irgend einer Bewegung ist, die sie hervorbringen kann, so n man, im Gegensatze zur blossen Disposition, in einem besonderen Si habituelle Seinsweisen oder Zustände diejenigen Qualitäten, die ihr Wesen nach nicht leicht verändert werden, weil sie unbewegliche U sachen haben, wie z. B. Wissenschaft und Tugend. (Vgl. Th. 1. 2^ae^ 2 c., ad 3.) 3) Jeder Habitus besagt seinem Wesen nach eine H ordnung zum Thätigsein; denn er drückt ein Verhalten der Sache Bezug auf ihre Natur aus; die Bethätigung ist aber der Zweck e jeden Natur oder wenigstens das, was zum Zwecke führt. Daher bes jeder Habitus eines Vermögens, d. h. jede Fertigkeit einer Kraft, als solche das Princip des Thätigseins ist, hauptsächlich eine Hinordn zum Thätigsein. (Ib. 3.)

2. Zweitens ist das Subject zu bestimmen, worin ein habitue Zustand vorkommen kann. 1) Sofern Habitus oder Fertigkeit o Geschicklichkeit eine Disposition zur Selbstbethätigung besagt, so kein einziger solcher habitueller Zustand im Körper als Subject. Dispositionen zu solchen Thätigkeiten sind hauptsächlich in der Se im Körper dagegen nur, insofern er disponirt und geschickt gem wird, um den Lebensfunctionen der Seele bereitwillig zu dienen. (Th. 1. 2^ae^ 50. 1. Vgl. I, 152.) 2) Insofern der Habitus eine Hinordn zur Selbstbethätigung besagt, findet er sich am meisten in der Se des Menschen, weil die Seele nicht auf eine einzige Lebensbethätig determinirt ist, sondern viele solche Thätigkeiten verrichten kann. D weil die Seele das Princip ihrer Selbsbethätigungen durch ihre Kra ist, deshalb sind die habituellen Zustände in der Seele den Seelenkräf gemäss. (Ib. 2.) 3) Soweit die sensitiven Seelenkräfte in Folge e Befehles des Verstandes thätig werden, können sie zu verschiede Wirkungen hingeordnet werden: und so kann es in ihnen verschied habituelle Zustände geben, wodurch sie gut oder schlecht zu e disponirt werden. (Ib. 3.) 4) Auch der Intellect, nämlich der l nehmende Intellect (II, 202 f.), ist Subject für einen habituellen Zust denn diesem Intellecte kommt es am meisten zu, in der Anlage

Vieles zu sein. Ein solcher Zustand des Intellects ist z. B. die Wissenschaft als subjectives Wissen; vermöge dieses habituellen Zustandes bleibt dem Intellect das Vermögen, die Wahrheit zu betrachten, auch wenn er es nicht wirklich thut, ohne dass er sie erst wieder zu erlernen oder erfinden brauchte. (Ib. 4.) 5) Jedes Vermögen, das auf verschiedene Weise zum Thätigwerden hingeordnet werden kann, bedarf eines habituellen Zustandes, durch den es für seine Thätigkeit gut disponirt wird. Der Wille, als geistige Seelenkraft, kann aber auf verschiedene Weise zum Thätigwerden hingeordnet sein: und deshalb muss man im Willen einen habituellen Zustand annehmen, wodurch er für seine Thätigkeit gut disponirt wird, wie z. B. die Gerechtigkeit. (Ib. 5.)

3. Drittens ist die Ursache der habituellen Zustände zu untersuchen, und zwar zuerst die Ursache ihrer Entstehung. 1) Die Seele besitzt gewisse habituelle Zustände natürlich, insofern sie eben die Hinordnung und Neigung des Subjects zu seiner Thätigkeit besagen; also entspringen die Anfänge solcher Zustände aus der menschlichen Natur selbst. (Vgl. Th. 1. 2^{ae} 51. 1.) Die natürliche Ursache der fertigen habituellen Zustände sind aber die einzelnen Bethätigungen oder Acte derjenigen Kräfte, welche Subject dieser Zustände sind. Alles nämlich, was sich passiv verhält und von etwas anderem bewegt wird, das wird zur Aufnahme der Bewegung durch die Thätigkeit des wirkenden oder thätigen Princips disponirt. Aus den wiederholten Thätigkeiten wird also eine gewisse Eigenschaft, d. h. eine Qualität in dem passiven und bewegten Vermögen erzeugt, und diese Qualität heisst eben habitueller Zustand. So werden z. B. die habituellen Zustände der moralischen Tugenden in den begehrenden Seelenvermögen verursacht, und ebenso die Zustände des Wissens im Intellecte, insofern dieser von den obersten Grundsätzen bewegt wird; denn diese ersten selbstevidenten Wahrheiten sind das active Princip, welches den passiven Intellect zur Erkenntniss der Schlussfolgerungen in Bewegung setzt und somit dazu disponirt. Durch die öftere wiederholte Anwendung der obersten Principien wird also der Intellect zur weiteren Erkenntniss gut disponirt und erwirbt damit den habituellen Zustand, vermöge dessen er Wahrheiten leicht erkennen kann. (Ib. 2.) Damit ein solcher Zustand entsteht, muss das active Princip die passive Kraft ganz überwinden. Der Verstand als actives Princip kann aber das Begehrungsvermögen durch eine einzige Bethätigung nicht ganz bezwingen, weil das Begehrungsvermögen zu vielen Wirkungen indifferent sich verhält, und ihm diese Indifferenz durch jene einmalige Bethätigung des Verstandes noch nicht genommen wird. Also kann der habituelle Zustand einer Tugend nicht durch einen einzigen, sondern erst durch viele Handlungen erworben werden. Dagegen zwingt eine einzige selbstevidente Wahrheit den passiven Intellect, der Schlussfolgerung ganz zuzustimmen, was eine blos wahrscheinliche Behauptung nicht vermag. (Ib. 3.) 2) Die habituellen Zustände können auch vermehrt

werden, weil sie eine Bestimmung zu etwas besagen. Ihre Intensität kann an sich betrachtet werden, z. B. wenn man von einem grösseren oder geringeren Wissen bezüglich des Umfanges der gewussten Gegenstände spricht; ferner auch so, dass das gleiche Wissen von einem Menschen mehr als von einem anderen aufgenommen wird, je nach der verschiedenen Befähigung des Einzelnen, die aus seiner Natur oder Gewöhnung entspringt. (Th. 1. 2^{ae} 52. 1.) Die Ursache, welche den habituellen Zustand vermehrt, bringt zwar immer etwas im Subject hervor, aber nicht eine neue Form, z. B. kein neues Wissen; sondern sie macht nur, dass das Subject vollkommener an der schon vorhandenen Form theilnimmt oder sich auf mehreres erstreckt, z. B. wenn jemand mehr geometrische Sätze dazu lernt. (Ib. 2.) Daher kann jeder einzelne Act, wenn er die Intensität des habituellen Zustandes erreicht oder gar übertrifft, diesen Zustand vermehren oder vollkommener machen, aber nicht, wenn er weniger intensiv ist; denn dann trägt er mehr zur Verminderung jenes Zustandes bei. (Ib. 3.) 3) Der Verlust eines habituellen Zustandes ist an sich dann möglich, wenn das Gegentheil seiner Ursache eintritt, z. B. das Wissen wird zerstört durch eine falsche Meinung; insofern aber das Subject des Zustandes selbst vergänglich ist, kann ein solcher Verlust zufällig eintreten. (Th. 1. 2^{ae} 53. 1.) Wie die Ursache, von der ein habitueller Zustand erzeugt wird, ihn auch vermehren kann, ebenso kann die Ursache, die ihn zerstört, ihn auch vermindern: und die Verminderung ist ein Weg zu seinem Untergange. (Ib. 2.) Das blosse Aufhören des Actes oder der Thätigkeit, wofür ein solcher Zustand bestimmt ist, verursacht den Untergang oder die Verminderung desselben, insofern diejenige Thätigkeit dabei wegfällt, die die zerstörenden oder vermindernden Ursachen entfernt hielt: z. B. wenn jemand sich des habituellen Zustandes der Tugend nicht bedient, um seine eigenen Leidenschaften oder Handlungen zu mässigen, so müssen nothwendig viele Leidenschaften und Handlungen ohne das rechte Maass der Tugend aus der Neigung des sensitiven Begehrungsvermögens entspringen. Dasselbe ist der Fall bei den intellectuellen Zuständen: wenn der Mensch dieselben nicht häufig benutzt, so wird er wegen der neu auftretenden Phantasiebilder, die er nicht mehr in Schranken hält, weniger geeignet, richtige Urtheile zu bilden. (Ib.

4. Endlich ist viertens die Unterscheidung der habituellen Zustände zu bestimmen. 1) Das Subject eines solchen Zustandes, der zu Thätigkeiten disponirt, ist irgend eine passive Kraft, und zwar immer eine Kraft der Seele; denn wir betrachten vornehmlich jene Zustände des Menschen. Das passive Vermögen wird aber erst durch seinen Gegenstand zu einer specifischen Thätigkeit determinirt. Ebenso wie mehrere Gegenstände ein einziges passives Vermögen in Thätigkeit setzen können, so kann auch ein einziges passives Vermögen das Subject für verschiedene Thätigkeiten sein. Die habituellen Zustände sind

Qualitäten eines Vermögens, wodurch dieses zu specifisch verschiedenen Bethätigungen hingeneigt wird. Also können auch zu einem einzigen Vermögen mehrere specifisch verschiedene habituelle Zustände gehören. (Th. 1. 2^{ae} 54. 1.) 2) Dieser specifische Unterschied der Zustände folgt erstlich aus den activen Principien solcher Dispositionen, weil nämlich jedes thätige Princip etwas ihm specifisch Aehnliches bewirkt; zweitens aus der Natur, wofür der Zustand bestimmt ist; und drittens aus den specifisch verschiedenen Gegenständen selbst. (Ib. 2.) 3) Das Gute und Schlechte unterscheidet die Zustände specifisch, je nachdem sie der Natur, wofür sie bestimmt sind, entsprechen oder nicht entsprechen: z. B. die Tugendacte sind der menschlichen Natur angemessen, weil sie dem Verstande gemäss und somit gut sind; die Acte des Lasters sind gegen den Verstand und widersprechen deshalb der menschlichen Natur und sind daher schlecht. (Ib. 3.) 4) Der habituelle Zustand, der zur Thätigkeit bestimmt ist, ist eine einheitliche einfache Qualität, weil er das Vermögen als solches vervollkommnet, also wird ein solcher Zustand nicht aus mehreren anderen gebildet; aber ebenso wie das Vermögen sich auf eine Vielheit von Gegenständen unter einem einheitlichen Gesichtspuncte erstreckt, so vermag auch der habituelle Zustand dasselbe. (Ib. 4.)

§ 2. Die Tugend und das Laster.

1. Die habituellen Zustände unterscheiden sich der Art nach durch das Gute und Schlechte. Daher wird die Betrachtung derselben im Besonderen zuerst die guten Zustände, welche Tugenden heissen, und darauf die schlechten Zustände, welche Laster heissen, zu bestimmen haben. (I) Bezüglich der Tugenden sind fünf Fragen zu untersuchen: das Wesen der Tugend, ihr Subject, ihre Eintheilung, ihre Ursache und ihre Eigenschaften. (A) Zuerst ist das Wesen der Tugend zu erklären. 1) Der Ausdruck Tugend bezeichnet eine gewisse Vervollkommnung eines Vermögens: die Tauglichkeit eines Vermögens. Die Vollkommenheit eines jeden Dinges wird aber vorzüglich in Bezug auf seinen Zweck betrachtet. Zweck eines Vermögens ist aber seine Verwirklichung; also wird ein Vermögen vollkommen genannt, insoweit es zu seiner Bethätigung determinirt ist. Die activen Naturkräfte sind schon durch sich selbst zu ihren Thätigkeiten determinirt, deshalb nennt man sie selbst schon Kräfte (virtutes). Die geistigen Vermögen, die der Mensch eigenthümlich besitzt, sind nicht auf eine einzige Leistung determinirt, sondern verhalten sich indifferent zu vielen Leistungen. Sie werden aber zu ihren Thätigkeiten durch habituelle Zustände determinirt; daher sind diese menschlichen Tauglichkeiten oder Tugenden wahre habituelle Zustände. (Th. 1. 2^{ae} 55. 1.) 2) Nur diejenigen Kräfte, die der Seele eigenthümlich sind, nämlich die geistigen Kräfte, sind Kräfte des Menschen

allein. Daher kann die menschliche Tugend, von der wir hier reden, sich nicht auf den Leib beziehen, sondern nur auf das, was der Seele eigenthümlich ist. Daher besagt die menschliche Tugend keine Hinordnung auf das Sein, sondern vielmehr auf das Thätigwerden, weil die geistige Seele als einzige Wesensform des Menschen das Princip des Thätigseins ist. Deshalb gehört es zum Begriffe der menschlichen Tugend, dass sie ein wirksamer habitueller Zustand ist, habitus operativus. (Ib. 2.) 3) Tugend besagt die Vollkommenheit eines Vermögens. Darum wird die Kraft oder Tüchtigkeit eines jeden Dinges auf das Letzte hin determinirt, was das Vermögen dieses Dinges leisten kann. (Arist. de coelo 1, 116.) Das Letzte, was ein Vermögen leisten kann, muss aber etwas Gutes sein; denn jedes Uebel besagt einen Mangel und eine Schwäche. Deshalb muss die Tüchtigkeit eines jeden Dinges mit Bezug auf etwas Gutes ausgesagt werden. Die menschliche Tugend, die ein wirksamer habitueller Zustand sein muss, ist daher ein guter Habitus und wirkt etwas Gutes. (Ib. 3.) 4) Die formale Ursache der Tugend ist ihre Gattung und specifische Differenz, wonach sie ein guter habitueller Zustand heisst. Die Tugend hat keine materiale Ursache, woraus sie wird, sondern erstens nur ein Material, womit sie sich beschäftigt, und das ist ihr Gegenstand, durch den sie specifisch der Art nach bestimmt wird, und zweitens ein Material, worin sie ist, und das ist ihr Subject. Statt der materialen Ursache genügt also für die allgemeine Definition die Angabe des Subjects, nämlich der menschlichen Seele. Die Zweckursache der Tugend ist die Bethätigung selbst; denn sie ist ein wirksamer Zustand, und zwar ein solcher, der immer auf das Gute gerichtet ist, und den deshalb niemand schlecht gebrauchen kann. Tugend ist daher ein guter habitueller Zustand der menschlichen geistigen Seele, vermittelst dessen man richtig lebt, und der niemand schlecht gebrauchen kann. (Ib. 4. Augustinus. de lib. arb. 19; c. Julian. 4, 3.)

2. (B) Zweitens ist das Subject der Tugend genauer zu bestimmen: 1) Tugend besagt die Vollkommenheit eines Vermögens: die Vollkommenheit ist aber in demjenigen Seienden selbst, dessen Vollkommenheit eben ist. Tugend ist ferner ein wirksamer habitueller Zustand: jede Thätigkeit geht aber beim Menschen, von dem wir allein reden, von der Seele durch irgend eine Seelenkraft aus. Tugend disponirt endlich für das Beste, und das ist der Zweck, der entweder eine Thätigkeit oder ein durch die Thätigkeit der Seelenkraft erreichtes Resultat ist. Also ist das Subject der Tugend eine Seelenkraft. (Th. 1. 2^{ae} 56. 1.) 2) Eine einzige Tugend kann daher nicht in zwei Seelenkräften sein, ausgenommen wenn eine Seelenkraft von der anderen bewegt wird, so dass dann die Tugend hauptsächlich in einer Seelenkraft ihren Sitz hat, dass die andere Seelenkraft nur an ihr Theil nimmt. (Ib. 2.) 3) Tugend macht den, der sie hat, schlechthin und wirklich gut, und ebenso ihr

sie, dass sein Werk gut ist; dass aber der Mensch wirklich gut handelt, ist nur der Fall, wenn er guten Willen hat. Also ist ihr Subject, insofern sie schlechthin Tugend und nicht bloss in gewisser Hinsicht so genannt wird, nur der Wille selbst oder eine andere Seelenkraft, insoweit diese vom Willen bewegt wird. Im Intellect kann daher die Tugend nur vorkommen, insofern er vom Willen bewegt wird. (Ib. 3.) 4) Im sinnlichen Begehrungsvermögen an sich ist daher keine Tugend, sondern nur insofern es dem Verstande vermittelst des Willens gehorcht. Insofern ist die Tugend des concupiscibilen und irascibilen Begehrungsvermögens eine habituelle Gleichförmigkeit dieser Seelenkräfte mit dem Verstande. (Ib. 4.) 5) Tugend ist ein vollkommener habitueller Zustand, der nur zur Hervorbringung einer guten Leistung dient. Darum muss die Tugend in einer Seelenkraft sein, welche die gute Leistung vollendet. Die Erkenntniss der Wahrheit wird aber von den wahrnehmenden sensitiven Seelenkräften nicht vollendet (II 184, 188), die nur für die intellectuelle Erkenntniss vorbereiten: deshalb sind sie nicht Sitz der Tugend. (Ib. 5.) 6) Der Wille ist nicht Subject für die Tugend, insofern der Gegenstand des Willens das Gut des Verstandes ist, welches dem Willen proportionirt ist, weil der Wille dafür keines vervollkommnenden habituellen Zustandes mehr bedarf. Wenn aber dem Willen ein Gut entgegentritt, was das naturgemässe Verhalten des Wollenden übersteigt, so bedarf der Wille dann einer Tugend. Deshalb sind diejenigen Tugenden, welche das Begehren oder die Affecte des Menschen gegen seinen Nächsten wie z. B. die Gerechtigkeit ordnen, im Willen, weil das Gute des Nächsten die Proportion des individuellen Willens übersteigt. (Ib. 6.)

3. (C) Drittens ist die Unterscheidung der Tugenden zu bestimmen, und zwar zunächst (a) bezüglich der intellectuellen Tugenden. 1) Die habituellen Zustände des speculativen Intellects (II, 239; III, 198 f.) vervollkommnen nicht das Begehrungsvermögen, sondern nur den Intellect. Sie können deshalb nur insofern Tugenden heissen, als sie den Intellect befähigen, eine gute Leistung zu verrichten; aber nicht so, dass sie auch den guten Gebrauch der Fähigkeit bewirken. Wenn nämlich jemand ein speculatives Wissen habituell besitzt, so ist er dadurch zwar in Stand gesetzt, die Wahrheit der betreffenden Gegenstände zu betrachten, über welche er das Wissen besitzt; aber er wird dadurch allein noch nicht zum guten Gebrauche dieser Fähigkeit bewogen, sondern diese Bewegung muss erst von seinem Willen ausgehen. (Th. 1. 2^{ae} 57. 1.) Insofern aber jene Zustände Tugenden heissen, gibt es deren nur drei, wie in der Logik gezeigt worden ist, nämlich Weisheit, Wissenschaft und der sogenannte Intellect. (Ib. 2. III, 198 f.) 2) Die Kunst als der richtige Plan für die Ausführung von Werken ist auch ein wirksamer habitueller Zustand: sie hat aber die Bedeutung einer Tugend auch nur, insofern sie die Thätigkeit verleiht, gut zu arbeiten;

aber nicht so, dass sie den guten Gebrauch der Fähigkeit von sel
ohne den Willen verursacht. (Ib. 3.) 3) Klugheit ist eine von
Kunst verschiedene Tugend. Klugheit ist der richtige Plan bezüg
der Handlungen, und zwar immanenter menschlicher Handlun
(I, 158), während Kunst der richtige Plan von auszuführenden Wer
ist und also auf Thätigkeiten sich bezieht, welche auf den äuss
Stoff übergehen. Daher gibt die Kunst nur die Befähigung zum gu
Wirken, die Klugheit aber nicht nur diese, sondern auch den gu
Gebrauch der Befähigung und setzt daher das richtige Begehren
Menschen voraus. Daher unterscheiden sich Klugheit und Kunst
ihrem Wesen specifisch. (Ib. 4.) Die Klugheit ist die am meisten no
wendige Tugend für das menschliche Leben. Gut zu leben h
nämlich gut zu handeln und zu wirken. Damit aber jemand gut han
ist nicht nur erforderlich, dass er etwas thut, sondern auch, w
es thut: dass er nämlich nach richtiger Wahl und nicht nur aus ei
Triebe oder einer Leidenschaft handelt. Weil aber die Wahl auf
Mittel zum Zwecke geht, so verlangt die Richtigkeit der Wahl zwei
nämlich einen gebührenden Zweck und das, was auf den gebühre
Zweck angemessen hingeordnet wird. Für den gebührenden Zw
wird aber der Mensch durch die Tugend angemessen disponirt, w
das Begehrungsvermögen vervollkommnet, denn der Gegenstand
selben ist das Gute und der Zweck. Für dasjenige aber, was auf
gebührenden Zweck angemessen hingeordnet wird, muss der Me
direct durch einen habituellen Zustand des Verstandes disponirt wer
denn Ueberlegen und Wählen, die auf die Mittel gehen, sind Verstan
thätigkeiten. (S. 82.) Deshalb muss es nothwendig im Verstande
intellectuelle Tugend geben, durch welche der Verstand vervollkomm
wird, so dass er sich in angemessener Weise zu den Mitteln ver
und diese Tugend ist die Klugheit. Darum ist die Klugheit eine n
wendige Tugend, um gut zu leben. (Ib. 5.)

4. (b) Weiter ist die Unterscheidung der moralischen Tuge
zu erklären: und zwar zuerst ihr Unterschied von den intellectue
Tugenden. 1) Moralisch heisst eine Tugend, insofern das latein
Wort mos eine gewisse natürliche Neigung zum Handeln bedeute
weiter eine Gewohnheit, weil diese letztere eine der natürlichen ähn
Neigung hervorbringt und gewissermassen zur zweiten Natur wird
Neigung zur Bethätigung kommt im eigentlichen Sinne dem Begehr
vermögen zu, das ja die übrigen Seelenkräfte zum Thätigwerden
wegt. Deshalb heisst nicht jede Tugend eine moralische, sonder
diejenige, die ihren Sitz im Begehrungsvermögen hat. (Th. 1. 2
2) Dazu, dass der Mensch gut handelt, gehört, dass nicht blos
Verstand durch den habituellen Zustand der intellectuellen Tuge
disponirt ist, sondern auch dass das Begehrungsvermögen durch
habituellen Zustand der moralischen Tugend gut disponirt ist.

das Begehrungsvermögen sich vom Verstande unterscheidet, so unterscheidet sich auch die moralische von der intellectuellen Tugend. Das Begehrungsvermögen ist das Princip der menschlichen Handlung, insofern es irgendwie am Verstande theilnimmt (S. 95): ebenso hat der moralische habituelle Zustand die Bedeutung einer menschlichen Tugend, insofern er dem Verstande gleichförmig ist. (Ib. 2.) 3) Die menschliche Tugend ist ein gewisser habitueller Zustand, der den Menschen vervollkommnet, um gut zu handeln. Das Princip der menschlichen Handlungen, welches im Menschen selbst liegt, ist nur ein doppeltes: nämlich der Intellect oder Verstand (II, 206) und das Begehrungsvermögen. (Vgl. Arist. de anima 3, 48.) Darum muss jede menschliche Tugend irgend eines von diesen Principien vervollkommnen können. Wenn sie also den speculativen oder praktischen Intellect (II, 207) für eine gute Handlung des Menschen vervollkommnet, so wird sie eine intellectuelle Tugend sein; wenn sie aber zur Vervollkommnung des Begehrungsvermögens dient, so wird sie eine moralische Tugend sein. Also ist jede menschliche Tugend entweder eine intellectuelle oder moralische. (Ib. 3.) 4) Die moralische Tugend kann zwar ohne gewisse intellectuelle Tugenden vorkommen, nämlich ohne Weisheit, Wissenschaft und Kunst; aber nicht ohne Klugheit, weil diese zur guten Wahl nöthig ist, und nicht ohne den sogenannten Intellect, nämlich das Einsehen der natürlich bekannten praktischen Principien, weil diese von der Klugheit vorausgesetzt werden. (Ib. 4.) Dagegen können alle intellectuellen Tugenden, mit Ausnahme der Klugheit, ohne die moralischen Tugenden vorkommen. Die Klugheit als richtiger Plan der Handlungen im Einzelnen setzt nämlich voraus, dass die richtige Beurtheilung der Zwecke dem Menschen zur zweiten Natur wird, was nur durch die moralische Tugend möglich ist. (Ib. 5.)

5. (c) Ferner ist der Unterschied unter den moralischen Tugenden selbst nach ihrem besonderen Material zu betrachten. Und weil die moralischen Tugenden, die sich mit den Leidenschaften beschäftigen, nach der Verschiedenheit der Leidenschaften unterchieden werden, so muss man zuerst im Allgemeinen die Tugend mit der Leidenschaft vergleichen und darauf den Unterschied der moralischen Tugenden nach den Leidenschaften bestimmen. 1) Die moralische Tugend kann kein Affect oder keine Leidenschaft sein; denn die Leidenschaft ist eine Bewegung des sensitiven Begehrungsvermögens, während die Tugend keine Bewegung, sondern vielmehr ein Princip der begehrenden Bewegung ist, nämlich ein habitueller Zustand, der sich blos auf das Gute bezieht. (1. 2^{ae} 59. 1.) Wenn man unter Leidenschaften ungeordnete Gefühle oder Affecte versteht, so sind sie mit der moralischen Tugend unvereinbar; wenn man aber unter Leidenschaften die Regungen des sensitiven Begehrungsvermögens versteht, so sind sie, insofern sie vom Verstande geordnet sind, mit der moralischen Tugend vereinbar. (Ib. 2; cf. 3.) Nicht jede

moralische Tugend betrifft die Leidenschaften; denn einige dieser Tugende ordnen die Leidenschaften selbst, d. h. die Regungen des sensitiven Begehrungsvermögens, andere dagegen die Handlungen des Willens, in ja kein Subject der Leidenschaft ist. (Ib. 4.) Diejenigen moralische Tugenden, welche sich nicht auf Leidenschaften erstrecken, sondern Handlungen, können ohne Leidenschaften vorkommen, die übrigen ralischen Tugenden aber nicht. (Ib. 5.) 2) Gegenstand des Begehrungsvermögens, worauf sich die moralische Tugend bezieht, ist das begehrungswürdige Gut, und dieses ist von mehrfacher specifischer Art: müssen auch die moralischen Tugenden nach der Verschiedenheit Gegenstände in mehrere specifisch verschiedene Arten zerfallen. 1. 2^ae 60. 1.) Jede moralische Tugend bringt einige gute Handlu hervor und bewirkt gewisse Leidenschaften, nämlich Lust und Traurig aber dennoch unterscheiden sich die moralischen Tugenden bez der Handlungen von den moralischen Tugenden bezüglich der Le schaften, weil die ersteren die Handlung an sich dirigiren, so das Handlung selbst ihr Gegenstand ist, wie z. B. die Gerechtigkeit, wä die anderen es hauptsächlich mit den inneren Affecten zu thun h die wir Leidenschaften nennen, wie z. B. Mässigkeit und Tapfer Also zerfallen die moralischen Tugenden in solche, welche sich Handlungen, und in solche, die sich auf Leidenschaften beziehen 2.) Die moralischen Tugenden, welche sich auf Handlungen bezi kommen überein in einem gewissen allgemeinen Begriffe der Gerechtig insofern sie das, was einem anderen gebührt, leisten: aber weil Gebührende selbst verschiedene Begriffe hat, z. B. das, was e Gleichgestellten oder einem Untergebenen gebührt, aus Vertrag Versprechen u. s. w., so zerfallen diese Tugenden darnach wiede Verschiedene Unterarten. (Ib. 3.) Ebenso sind die moralischen Tug welche die Leidenschaften regeln, auch in verschiedene Unterarten zutheilen, weil das besondere Princip, d. h. der besondere Zweck Leidenschaften, nicht ein und derselbe für alle ist. (Ib. 4.) We Vollkommenheit der Tugend vom Verstande abhängt, so müssen Arten dieser Tugenden nach dem verschiedenen Verhalten eing werden, welches die Gegenstände der Leidenschaften zum Vers haben. Deshalb ist die aristotelische Eintheilung richtig (Eth. 4. wonach es eilf moralische Tugenden bezüglich der Leidenschaften Tapferkeit, Mässigkeit, Freigebigkeit, Prachtliebe, Hochherzigkeit, E liebe, Sanftmüthigkeit, Freundschaft, Wahrhaftigkeit, Eutrapelie (Ge keit) und die auf die Leidenschaften bezügliche Gerechtigkeit. W man die Gerechtigkeit als allgemeine moralische Tugend bezüglich Handlungen hinzurechnet, so hat man überhaupt zwölf moralische genden. (Ib. 5. Vgl. die Note dazu in der ed. Paris. Vivès 1882. Thomae Aq. vol. 2. p. 381. Biese II, 313—343.)

6. (d) Endlich ist die Unterscheidung der moralischen Haupt- oder Cardinaltugenden zu erklären. 1) Der Begriff der menschlichen Tugend wird nach dem vollkommenen Begriffe der Tugend bestimmt, welcher die Richtigkeit des Begehrungsvermögens verlangt: eine solche Tugend verleiht nämlich nicht nur die Fähigkeit, um etwas gut zu thun, sondern sie verursacht auch den Gebrauch des guten Werkes. Nach dem unvollkommenen Begriff von Tugend wird aber auch diejenige so genannt, welche die Richtigkeit des Begehrungsvermögens nicht erfordert; weil sie nur die Befähigung verleiht, um etwas gut zu thun, aber nicht den Gebrauch des guten Werkes verursacht. Das Vollkommene ist aber die Hauptsache im Vergleiche mit dem Unvollkommenen. Deshalb heissen diejenigen Tugenden, welche die Richtigkeit des Begehrungsvermögens erfordern, Haupttugenden. Derart sind aber die moralischen Tugenden und von den intellectuellen Tugenden allein die Klugheit (S. 106), die ja auch in gewisser Weise bezüglich ihres Materials eine moralische Tugend ist. (Th. 1. 2^{ae} 61. 1.) 2) Es gibt vier Haupttugenden. Ihre Anzahl kann nämlich entweder nach ihren formalen Principien oder nach ihren Subjecten bestimmt werden. *α*) Das Formalprincip der Tugend, von der wir jetzt reden, ist das Gute des Verstandes. Dieses kann doppelt betrachtet werden; einmal insofern es gerade in der Betrachtung des Verstandes besteht: und so gibt es eine Haupttugend, nämlich (1) die Klugheit (S. 107). Zweitens kann das Gute des Verstandes betrachtet werden, insofern eine Verstandesordnung in etwas gemacht wird, und zwar entweder in Handlungen, und so ergibt sich (2) die Gerechtigkeit, oder in Leidenschaften, und so muss es nothwendig zwei Tugenden geben. Eine Verstandesordnung muss nämlich nothwendig in den Leidenschaften gemacht werden, wenn man ihr Widerstreben gegen den Verstand erwägt; und dieses Widerstreben kann doppelt sein: einmal insofern die Leidenschaft zu etwas, was gegen den Verstand ist, antreibt, und so muss die Leidenschaft nothwendig unterdrückt werden, was durch (3) die Mässigkeit geschieht; zweitens insofern die Leidenschaft von dem, was der Verstand gebietet, zurückhält, wie z. B. die Furcht vor Gefahren und Anstrengungen: und so muss der Mensch in dem, was dem Verstande entspricht, bestärkt werden, damit er nicht davon zurückweicht: und das leistet (4) der Starkmuth oder die Tapferkeit. *β*) Das Subject derjenigen Tugend, von der wir jetzt sprechen, ist vierfach: das seinem Wesen nach mit Verstand Begabte, und dieses wird durch (1) die Klugheit vervollkommnet; ferner das, was am Verstande theilhat, und dies wird dreifach eingetheilt, nämlich in den Willen, welcher das Subject (2) der Gerechtigkeit ist; in das concupiscibile Begehrungsvermögen, welches das Subject (3) der Mässigkeit ist, und in das irascibile Begehrungsvermögen, welches das Subject (4) des Starkmuthes oder der Tapferkeit ist. (Ib. 2.) Das Begehrungsvermögen als Subject der Tugend schildert Dante in einem

schönen Vergleiche: „Dieser Trieb jagt nach und flieht, und insofern er jetzt dem nachjagt, welchem nachzujagen ist, und flieht, was zu fliehen ist, ist der Mensch in den Grenzen seiner Vollkommenheit. Freilich muss dieser Trieb beritten sein von der Vernunft; denn wie ein lediges Pferd, wenn es auch edel von Natur ist, sich für sich oder seinen Reiter nicht gut führt, so muss dieser Trieb, der irascibel und concupiscibel genannt wird, so edel er auch ist, durch die Vernunft geleitet werden, die ihn mit Zaum und Sporn leitet, wie ein guter Reiter. Den Zaum braucht sie, wenn er zu sehr eilt, und dieser Zaum wird Mässigung genannt, welche die Grenze zeigt, bis zu welcher man vorwärts eilen kann. Den Sporn braucht sie, wenn er flieht, um ihn zu dem Orte zurückzubringen, und dieser Sporn heisst Tapferkeit oder Grossherzigkeit, welche Tugend den Ort zeigt, wo man stehen bleiben und kämpfen muss.“ (Conv. 4, 26: übersetzt von Hettinger, die göttliche Komödie 1880. S. 237.)

7. (D) Viertens ist die Ursache der Tugend zu bestimmen. Die Tugenden sind immer von Natur, wenn man darunter die Befähigung zur Tugend und die Anfänge der Tugend versteht, aber nicht in der Vollendung und Vollkommenheit nach. Im Verstande des Menschen sind gewisse natürlich erkannte Principien sowohl des Wissens wie des Handelns (III, 202): und diese Principien sind gleichsam die Samenkörner der intellectuellen und moralischen Tugenden, insofern im Willen ein natürliches Begehren nach dem Guten ist, was dem Verstande entspricht. In dieser Weise geht die Tugend aus der specifischen Natur des Menschen hervor. Nach der körperlichen Disposition sind für einige Menschen besser oder schlechter für gewisse Tugenden disponirt, weil die sensitiven Kräfte den geistigen dienen; und so hat der eine schon eine natürliche Befähigung zur Wissenschaft, der andere zur Mässigkeit u. s. w. In dieser Weise geht also die Tugend aus der individuellen Natur des Menschen hervor. (Th. 1. 2^{ae} 63. 1.) Die Tugend des Menschen vervollkommnet ihn für das Gute. Das Gute des Menschen muss aber nach einer Regel bestimmt werden, nämlich nach dem menschlichen und göttlichen Verstande. (S. 89 f.) Der göttliche Verstand ist aber die höhere Regel und erstreckt sich deshalb auf Mehreres, so dass alles, was vom menschlichen Verstande geregelt wird, auch vom göttlichen Verstande geregelt wird, aber nicht umgekehrt. Daher kann die Tugend des Menschen, die auf das Gute hingeordnet ist, was nach der Regel des menschlichen Verstandes modificirt wird, von den menschlichen Handlungen verursacht werden, insofern diese Handlungen von dem Verstande ausgehen, in dessen Gewalt und unter dessen Regel jenes Gut steht. Also können gute Handlungen zu ihre Wiederholung Tugenden verursachen. (Ib. 2.)

8. (E) Fünftens sind die Eigenschaften der Tugend anzuge-

1) Die Tugend hat ein bestimmtes Maass. Die Güte der moral-

Tugend muss nach ihrer Gleichförmigkeit mit der Regel des Verstandes geschätzt werden. Von dieser Regel kann man nur durch ein Zuviel oder Zuwenig abweichen; dazwischen aber liegt die richtige Mitte, welche der Regel entspricht: also besteht die moralische Tugend im Einhalten der richtigen Mitte. (Th. 1. 2^{ae} 64. 1.) Diese Mitte gibt der Verstand selbst in einer Materie an. (Ib. 2.) Ebenso hat auch die intellectuelle Tugend ihr Maass und somit auch ein Mittleres, wodurch sie der Regel des Verstandes gleichförmig wird; sie besteht also auch darin, dass sie die richtige Mitte einhält. (Ib. 3.) 2) Die Tugenden haben einen Zusammenhang. Die unvollkommene moralische Tugend ist nur die Neigung, Gutes zu thun, die aus unserer Natur oder aus der Gewöhnung entspringt: in diesem Sinne stehen die moralischen Tugenden nicht in einem Zusammenhange unter einander. Aber die vollkommene moralische Tugend ist ein habitueller Zustand, der uns dazu hinneigt, ein gutes Werk gut zu thun: und so hängen die moralischen Tugenden unter einander zusammen. Keine moralische Tugend kann nämlich ohne Klugkeit vorkommen (S. 106), weil es die Eigenthümlichkeit der moralischen Tugend ist, eine richtige Wahl zu Stande zu bringen. Zur richtigen Wahl genügt aber nicht blos die Hinneigung zum gebührenden Zwecke, wozu der habituelle Zustand der moralischen Tugend direct dient, sondern jemand muss direct die Mittel zum Zwecke wählen: und das geschieht durch die Klugheit. Ferner kann man die Klugheit nicht besitzen ohne die moralischen Tugenden; denn Klugheit ist der richtige Plan der Handlungen und geht von den Zwecken der auszuführenden Handlungen aus: das richtige Verhalten zu diesen Zwecken kommt aber von den moralischen Tugenden her. Also müssen auch die moralischen Tugenden unter einander zusammenhängen, weil sie nicht ohne die Klugheit sein können. (Th. 1. 2^{ae} 65. 1.) 3) Die Tugenden haben einen verschiedenen Rang, sie sind nicht alle gleich. Die Ursache und die Wurzel des menschlichen Gutes ist der Verstand. Deshalb hat die Klugheit, welche den Verstand vervollkommnet, einen Vorzug an Güte vor den moralischen Tugenden, welche das Begehrungsvermögen vervollkommnen, insofern es nämlich am Verstande theilhat. Unter den moralischen Tugenden ist wieder eine um soviel besser als die andere, je näher sie dem Verstande kommt: so hat die Gerechtigkeit, die im Willen ist, den Vorrang vor den übrigen moralischen Tugenden, und der Starkmuth vor der Mässigkeit. (Arist. Eth. 7, 6.) Also ist unter den specifisch verschiedenen Tugenden eine grösser als die andere. Innerhalb derselben Tugendart ist aber an sich keine Tugend grösser als die andere, sondern nur in Bezug auf das Subject, welches die Tugend besitzt, weil der eine besser als der andere zur Einhaltung der richtigen Mitte disponirt ist, z. B. wegen längerer Gewöhnung oder einer besseren natürlichen Disposition oder eines schärferen Urtheils. (Th. 1. 2^{ae} 66. 1.) Die intellectuellen Tugenden, welche den Verstand vervoll-

kommnen, sind schlechthin edler als die moralischen, welche das Begehrungsvermögen vervollkommnen, weil der Gegenstand des Verstandes edler ist als der des Begehrungsvermögens. (Ib. 3.) Unter den intellectuellen Tugenden ist wieder die Weisheit (III, 199; I, 22) die grösste wegen ihres Gegenstandes; denn sie betrachtet die höchste Ursache, die Gott ist. (Ib. 5.)

9. (II) An zweiter Stelle müssen die schlechten habituellen Zustände besonders betrachtet werden. Hier sind drei Fragen zu lösen: was das Laster ist, in welche Arten es zerfällt, wie sich die Laster zu einander verhalten. (A) Zunächst ist das Laster an sich zu betrachten. 1) Es gibt einen dreifachen Gegensatz zur Tugend. Die Sünde, d. i. die sündhafte Handlung ist der Tugend Seitens dessen, wozu die Tugend hingeordnet wird, entgegengesetzt. Die Tugend wird nämlich hingeordnet zur guten Handlung. Sünde bezeichnet aber eigentlich die fehlerhafte, d. h. ungeordnete Handlung, so wie der Tugendact die geordnete und gebührende Handlung ist. Aus dem Wesen der Tugend folgt, dass sie eine Güte ist; denn die Güte eines jeden Dinges besteht darin, dass es sich der Weise seiner Natur entsprechend verhält. Insofern die Tugend also eine gewisse Güte ist, steht ihr die Schlechtigkeit gegenüber. Direct besagt aber die Tugend ihrem Wesen nach eine gewisse Disposition eines Subjects, das sich der Weise seiner Natur entsprechend verhält: und so ist das Laster der Gegensatz zur Tugend; denn das Fehlerhafte oder Lasterhafte eines jeden Dinges liegt darin, dass ein Ding nicht seiner Natur entsprechend disponirt ist. Die sündhafte Handlung steht zur Tugend im Gegensatze, insofern die Tugend etwas Gutes hervorzubringen hat; die Schlechtigkeit steht ihr gegenüber, insofern die Tugend eine gewisse Güte ist; das Laster aber steht ihr im eigentlichen Sinne entgegengesetzt, insofern sie eben Tugend ist. (Th. 1. 2^{ae} 71. 1.) 2) Die Tüchtigkeit eines jeden Dinges besteht darin, dass es nach dem Bedürfnisse seiner Natur gut disponirt ist. Deshalb muss man in jedem Dinge das Fehlerhafte danach bezeichnen, wodurch das Ding gegen seine Natur disponirt ist. Die Natur eines jeden Dinges besteht aber vornehmlich in seiner Form, nach der das Ding seine specifische Art empfängt. Der Mensch wird aber seiner Art nach durch die geistige mit Verstand begabte Seele gebildet. Deshalb ist dasjenige, was gegen die Ordnung des Verstandes ist, gegen die Natur des Menschen, insofern er eben wahrer Mensch ist. Deshalb ist die menschliche Tugend, welche den Menschen und das Werk desselben gut macht, insoweit sie der Natur des Menschen gemäss, als sie dem Verstande entspricht. Das Fehlerhafte, was in der ethischen Ordnung Laster heisst, ist aber insoweit gegen die Natur des Menschen, als es gegen die Ordnung des Verstandes ist. (Ib. 2; cf. ad 3.) 3) Der habituelle Zustand steht in der Mitte zwischen dem Vermögen und dessen Thätigkeit. Die Thätigkeit ist aber im Guten und Schlechten mehr als das blosse Vermögen

dazu (Arist. Met. 9, 19): denn gut handeln ist besser als gut handeln können, und schlecht handeln ist tadelnswerther als schlecht handeln können. Also nimmt auch der habituelle Zustand in der Güte und Schlechtigkeit den mittleren Grad zwischen Vermögen und Thätigkeit ein; und so hat schlechthin die Handlung mehr Güte oder Schlechtigkeit als der habituelle Zustand. (Ib. 3.)

10. (B) Zweitens sind die Arten des Lasters anzugeben. Weil aber der habituelle lasterhafte Zustand aus den schlechten Handlungen entsteht, die man Sünden nennt, so wird es genügen, die Arten der sündhaften Handlungen zu bestimmen. Sündhaft ist die voluntäre Handlung, der die gebührende Ordnung fehlt. Das Wesentliche dabei, was diese Handlung specifisch bestimmt, ist die Absicht des Willens; die voluntären Acte werden aber nach ihren Gegenständen specifisch bestimmt. Also werden auch die sündhaften Handlungen der Art nach specifisch durch ihre Gegenstände unterschieden. (Th. 1. 2^{ae} 72. 1.)

11. (C) Drittens müssen die Laster und die sündhaften Handlungen unter einander verglichen werden. 1) Die Absicht des Willens ist bei ihnen nicht darauf gerichtet, sich von dem, was dem Verstande gemäss ist, zu entfernen, sondern sie strebt vielmehr auf ein begehrenswürdiges Gut, indem sie sich vom Verstande entfernt. Aber diese Güter, welche der schlechten Handlung die specifische Artbestimmung geben, sind verschieden: also haben die sündhaften Handlungen und die Laster in Bezug auf dasjenige, was sie specifisch bestimmt, keinen Zusammenhang unter einander. (Th. 1. 2^{ae} 73. 1.) 2) Bei den sündhaften Handlungen und Lastern wird die Ordnung des Verstandes nicht ganz und gar aufgehoben, sondern es findet dabei eine grössere oder geringere Abweichung vom Verstande statt: deshalb sind sie nicht alle gleich (ib 2.), sondern ihre Schwere wird durch ihren Gegenstand bestimmt (ib. 3.)

§ 3. Das Gesetz.

1. Das äussere Princip der menschlichen Handlungen ist das Gesetz. Im Allgemeinen muss zuerst das Wesen des Gesetzes, darauf der Unterschied der Gesetze und zuletzt die Wirkung des Gesetzes betrachtet werden. Zuerst muss das Wesen des Gesetzes bestimmt werden. 1) Unter Gesetz versteht man eine gewisse Regel und ein Maass für die Handlungen, wonach jemand zum Handeln angetrieben oder vom Handeln zurückgehalten wird. Regel und Maass der menschlichen Handlungen ist aber der Verstand, welcher das erste Princip der menschlichen Handlungen ist. (S. 86, 90.) Denn Sache des Verstandes ist es, zum Zwecke hinzuordnen; der Zweck ist aber das erste Princip für das, was man zu thun hat. In jeder Gattung ist das, was darin das Princip ist, auch das Maass und die Regel dieser Gattung, wie z. B. die Einheit in der Gattung der Zahl und die erste Bewegung in der

Gattung der Bewegungen. Also ist das Gesetz etwas, was zum Verstande gehört. (Th. 1. 2ae 90. 1.) 2) Das Gesetz ist die Regel und das Maass der menschlichen Handlungen, weil es ihr Princip ist. Ebenso wie der Verstand das Princip der menschlichen Handlungen ist, so gibt es auch im Verstande etwas, was das Princip für alles andere ist, und dem muss das Gesetz hauptsächlich und am meisten gehören. Das erste Princip für die auszuführenden Dinge, auf welche sich der praktische Verstand bezieht, ist aber der letzte Zweck. Der letzte Zweck des menschlichen Lebens ist das Glück oder die Glückseligkeit. Darum muss das Gesetz am meisten die Ordnung berücksichtigen, die in der Glückseligkeit liegt. Weil jeder Theil auf das Ganze hingeordnet ist wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, und weil der einzelne Mensch ein Theil der vollkommenen Gemeinschaft ist, so muss streng genommen das Gesetz nothwendig die Hinordnung auf das allgemeine Glück berücksichtigen. (Vgl. Arist. Eth. 5, 1.) In jeder Gattung ist dasjenige, was am meisten als zu dieser Gattung gehörig bezeichnet wird, das Princip für die übrigen Dinge dieser Gattung; und die übrigen Dinge werden nach der Ordnung zu jenem Princip ausgesagt. Weil daher das Gesetz am meisten als solches nach der Ordnung zum allgemeinen Gute benannt wird, so hat jede andere Vorschrift über eine besondere Verrichtung nicht die Bedeutung eines Gesetzes, ausser nach der Ordnung zum allgemeinen Gute. Deshalb ist jedes wahre Gesetz auf das allgemeine Gut oder, was dasselbe ist, auf das allgemeine Wohl hingeordnet. Eine Vorschrift besagt die Anwendung des Gesetzes auf diejenigen Dinge, die durch das Gesetz regulirt werden. Die Ordnung für das allgemeine Gut, die zum Gesetze gehört, ist aber auf die einzelnen Zwecke anwendbar, und danach gibt es auch über gewisse particuläre Dinge Vorschriften. (Ib. 2.) 3) Im eigentlichen Sinne betrifft das Gesetz zuerst und hauptsächlich die Ordnung zum allgemeinen Gute. Etwas zum allgemeinen Gute hinzuordnen ist aber entweder Sache der ganzen Vielheit oder Gemeinschaft oder eines Einzelnen, der die Sorge der ganzen Vielheit vertritt. Deshalb kommt der Erlass eines Gesetzes entweder der ganzen Vielheit oder derjenigen öffentlichen Person zu, welche die Sorge für die ganze Vielheit hat: denn überall kommt das Ordnen zu einem Zwecke demjenigen zu, dem dieser Zweck eigenthümlich ist. (Ib. 3.) 4) Das Gesetz wird andern als Regel oder Maass auferlegt. Eine Regel oder ein Maass wird aber dadurch auferlegt, dass es auf die Dinge angewendet wird, welche geregelt und bemessen werden. Damit also das Gesetz die Kraft erhält, zu verpflichten, was ja eine Eigenschaft des Gesetzes ist, muss es auf die Menschen angewendet werden, die nach ihm geregelt werden müssen. Eine solche Anwendung geschieht aber dadurch, dass das Gesetz zur Kenntniss dieser Menschen gerade durch seine Verkündigung gebracht wird. Darum ist die Verkündigung selbst nothwendig, damit das Gesetz seine Kraft

erhält. Aus den genannten vier Bedingungen lässt sich das Gesetz definiren als eine gewisse Anordnung des Verstandes für das allgemeine Gute, die von demjenigen, der die Sorge für die Gemeinschaft hat, verkündet ist. (Ib. 4.)

2. Zweitens ist die Verschiedenheit der Gesetze zu untersuchen. 1) Gesetz ist nichts anderes als ein gewisses Urtheil des praktischen Verstandes in demjenigen, der eine vollkommene Gemeinschaft regirt. In der Voraussetzung, dass die Welt von der göttlichen Vorsehung regirt wird (III, 110), wird aber die ganze Gemeinschaft des Weltalls vom göttlichen Verstande regirt. Deshalb hat gerade der Plan der Leitung der Dinge, die in Gott als dem Könige des Weltalls existirt, die Bedeutung eines Gesetzes. Und weil der göttliche Verstand nichts zeitlich auffasst, sondern eine ewige Idee hat (III, 82), deshalb muss man jenes Gesetz das ewige Gesetz nennen. (Th. 1. 2^{ae} 91. 1.) 2) Das Gesetz als Regel und Maass kann in zweifacher Weise in einem Subject sein: einmal in demjenigen, der die Regel und das Maass macht; zweitens, in demjenigen, der regulirt und bemessen wird; denn insofern etwas an einer Regel oder einem Maasse theilhat, wird es regulirt und bemessen. Weil alle Dinge, welche der göttlichen Vorsehung unterstehen, vom ewigen Gesetze regulirt und bemessen werden, so nehmen auch alle Dinge irgendwie am ewigen Gesetze Theil, insofern sie nämlich in Folge seines Einflusses zu ihren eigenthümlichen Thätigkeiten und Zwecken hinneigen. Unter allen übrigen Dingen unterliegt aber das mit Verstand begabte Geschöpf auf gewisse ausgezeichnetere Weise der göttlichen Vorsehung, insofern es auch selbst einer Vorsehung theilhaftig wird, indem es für sich selbst und für andere vorsieht. Darum nimmt auch das mit Verstand begabte Subject Theil an dem ewigen Verstande, durch den es eine natürliche Neigung zur gebührenden Thätigkeit und zum gebührenden Zwecke hat. Eine solche Theilnahme am ewigen Gesetze in dem mit Verstand begabten Geschöpfe heisst Naturgesetz. (Ib. 2.) 3) Gesetz ist ein gewisses Urtheil des praktischen Verstandes. Der Process des praktischen Verstandes ist aber dem des speculativen Verstandes ähnlich; denn jeder von beiden schreitet von gewissen Principien zu gewissen Folgerungen fort. Im speculativen Verstande werden aus unbeweisbaren Principien, die natürlich bekannt sind, die Folgerungen der verschiedenen Wissenschaften hervorgebracht, deren Erkenntniss uns nicht von Natur eingegeben ist, sondern die durch die Bemühung des Verstandes erfunden wird. Ebenso muss daher der menschliche Verstand von gewissen allgemeinen und unbeweisbaren Principien dazu fortscheiten, andere Dinge in mehr particulärer Weise anzuordnen: und diese particulären Anordnungen, die gemäss des menschlichen Verstandes erfunden sind, heissen menschliche Gesetze, wobei die übrigen Bedingungen gewahrt sein müssen, die zum Wesen des Gesetzes gehören. (Ib. 3.)

3. Drittens sind die Wirkungen des Gesetzes zu bestimmen. 1) Das Gesetz ist ein Urtheil des Verstandes, wodurch die Untergebenen geleitet werden. Die Tugend eines jeden Untergebenen besteht darin, dass er demjenigen, von dem er geleitet wird, gut untergeben ist. Jedes Gesetz ist aber dazu hingeordnet, dass die Untergebenen ihm gehorchen. Also ist es eine Eigenschaft des Gesetzes, die Untergebenen zu ihrer besonderen Tugend anzutreiben. Die Tugend ist aber so beschaffen, dass sie denjenigen, der sie besitzt, gut macht; also folgt, dass die eigenthümliche Wirkung des Gesetzes darin besteht, diejenigen gut zu machen, denen es gegeben wird, sei es schlechthin oder in gewisser Hinsicht. Wenn nämlich die Absicht des Gesetzgebers auf das wahre Gut geht, was das allgemeine von der göttlichen Gerechtigkeit geregelte Gut ist, so folgt, dass die Menschen durch das Gesetz schlechthin gut werden. Wenn aber die Absicht des Gesetzgebers auf etwas geht, was nicht schlechthin gut ist, sondern nützlich, entweder für ihn selbst oder göttlich oder der göttlichen Gerechtigkeit widerstrebend, dann macht das Gesetz die Menschen nicht schlechthin gut, sondern nur in gewisser Hinsicht, nämlich in Bezug auf eine solche Regirung. So findet sich das Gute auch in Menschen, die an sich schlecht sind, wie z. B. jemand ein guter Dieb genannt werden könnte, weil er für seinen Zweck passend handelt. (Th. 1. 2^{ae} 92. 1.) 2) Die Vorschriften des Gesetzes betreffen die menschlichen Handlungen, die das Gesetz dirigirt. Es gibt aber drei Unterschiede der menschlichen Handlungen; denn einige Handlungen sind ihrer Gattung nach gut, und das sind die Tugendacte: und bezüglich dieser besteht die Wirksamkeit des Gesetzes im Vorschreiben oder Befehlen. Andere Handlungen sind aber schlecht ihrer Gattung nach, wie die lasterhaften Handlungen: und bezüglich dieser hat das Gesetz zu verbieten. Andere sind endlich ihrer Gattung nach indifferente Handlungen, und bezüglich dieser hat das Gesetz zu erlauben. Dasjenige aber, wodurch das Gesetz dazu bewegt, dass man ihm gehorsam leistet, ist die Furcht vor Strafe: und in Rücksicht darauf besteht die Wirkung des Gesetzes im Strafen. (Ib. 2.)

§ 4. Die Theile des Gesetzes.

1. Die verschiedenen Theile des Gesetzes sind weiter im Besonderen zu erklären: zuerst das ewige Gesetz, dann das Naturgesetz, endlich das menschliche Gesetz. (I) Zuerst ist das ewige Gesetz näher zu bestimmen. 1) Ebenso wie in jedem Künstler der Plan der Dinge, die durch die Kunst gebildet werden, vorausexistirt; ebenso muss auch in jedem, welcher andere leitet, ein Plan der Ordnung für die Handlungen vorausexistiren, welche von den dieser Leitung Untergebenen ausgeführen sind. Wie der Plan von den Dingen, welche durch Kunst hervorstehen, selbst Kunst oder das Vorbild der Kunstwerke genannt wird,

so erhält auch der Verstandesplan dessen, der die Handlungen der Untergebenen leitet, die Bedeutung eines Gesetzes, wobei die übrigen Bedingungen, die zum Wesen des Gesetzes gehören, gewahrt sein müssen. Gott ist aber durch seine Weisheit der Schöpfer aller Dinge und verhält sich so zu ihnen, wie der Künstler zu seinen Kunstwerken. Er ist auch Lenker aller Thätigkeiten und Bewegungen, die sich in den einzelnen Geschöpfen finden. Wie deshalb der Plan der göttlichen Weisheit, insofern durch sie alle Dinge geschaffen sind, die Bedeutung der Kunst, des Urbildes oder der Idee hat, so erhält der Plan der göttlichen Weisheit, die alle Dinge zu ihrem gebührenden Zwecke bewegt, die Bedeutung eines Gesetzes. Hiernach ist das ewige Gesetz nichts anderes als der Plan der göttlichen Weisheit, insofern sie alle Thätigkeiten und Bewegungen dirigirt. (Th. 1. 2^{ae} 93. 1.) 2) Etwas kann auf doppelte Weise erkannt werden: einmal in sich selbst; zweitens in seiner Wirkung, worin sich eine Aehnlichkeit mit der Ursache findet, so wie jemand, der die Sonne selbst nicht sieht, sie in ihren Stralen erkennt. Niemand kann das ewige Gesetz, wie es in sich selbst ist, erkennen; sondern jedes mit Verstand begabte Geschöpf erkennt es nach seiner grösseren oder geringeren Ausstralung. Jede Erkenntniss der Wahrheit ist nämlich eine gewisse Ausstralung und Mittheilung des ewigen Gesetzes, welches die unveränderliche Wahrheit ist. Die Wahrheit erkennen aber alle irgendwie, wenigstens bezüglich der allgemeinen Principien des Naturgesetzes; in den übrigen Dingen nimmt aber der eine mehr, der andere weniger an der Erkenntniss der Wahrheit Theil, und demgemäss erkennt er auch mehr oder weniger vom ewigen Gesetze. (Ib. 2.) 3) Gesetz besagt einen gewissen directiven Plan der Handlungen für einen Zweck. Bei allen geordneten Bewegungsursachen muss die Kraft des zweiten Bewegenden von der Kraft des Erstbewegenden abgeleitet werden. Darum sehen wir bei allen Lenkern dasselbe, dass der Plan der Leitung vom ersten Lenker auf die secundären Lenker abgeleitet wird, wie der Plan der Handlungen, die im Staate ausgeführt werden müssen, vom Könige durch seine Vorschrift auf die niederen Verwaltungsbehörden hindurch geleitet wird; und bei den künstlich verfertigten Dingen wird auch der Plan der Kunsthandlungen vom Architekten auf die niederen Künstler, die Handwerker sind, übertragen. Weil also das ewige Gesetz der Plan der Leitung im obersten Lenker ist, so müssen nothwendig alle Pläne einer Leitung, die sich in den niedrigeren Lenkern finden, vom ewigen Gesetze herkommen. Derartige Pläne der niederen Lenker sind aber alle übrigen Gesetze ausser dem ewigen. Darum werden alle Gesetze, sofern sie an der richtigen Verstandesordnung Antheil haben, vom ewigen Gesetze abgeleitet: und deshalb ist auch im menschlichen Gesetze nichts gerecht und wahrhaft gesetzmässig, was die Menschen nicht aus dem ewigen Gesetze hergeleitet hätten. (Ib. 3.) 4) Weil das ewige Gesetz der Plan der göttlichen

Leitung ist, so sind ihm alle geschaffenen Dinge, seien es contingente oder nothwendige, unterworfen. Weil Gott allen natürlichen Dingen gewisse Strebungen oder Triebe eingeprägt hat, wodurch sie auf ihre Zwecke losgehen, so sind auch die contingenten Naturdinge dem ewigen Gesetze unterworfen. (Ib. 4—5.) Die mit Verstand begabte Natur hat aber ausser dem, was sie mit allen Geschöpfen gemeinsam besitzt, noch eine Eigenthümlichkeit, insofern sie mit Verstand begabt ist. Deshalb ist sie in doppelter Weise dem ewigen Gesetze unterworfen: sie hat nämlich sowohl die Kenntniss des ewigen Gesetzes, nimmt also durch Theil durch ihre Erkenntniss, als auch die natürliche Neigung zu dem was dem ewigen Gesetze angemessen ist. Beides ist unvollkommen und gewissermaassen verdorben in den Schlechten: in ihnen wird einmal die natürliche Neigung zur Tugend durch den habituellen lasterhaften Zustand verdorben; ferner wird gerade die natürliche Erkenntniss des Guten in ihnen durch die Leidenschaften und die habituellen sündlichen Zustände verdunkelt. (Ib. 6.)

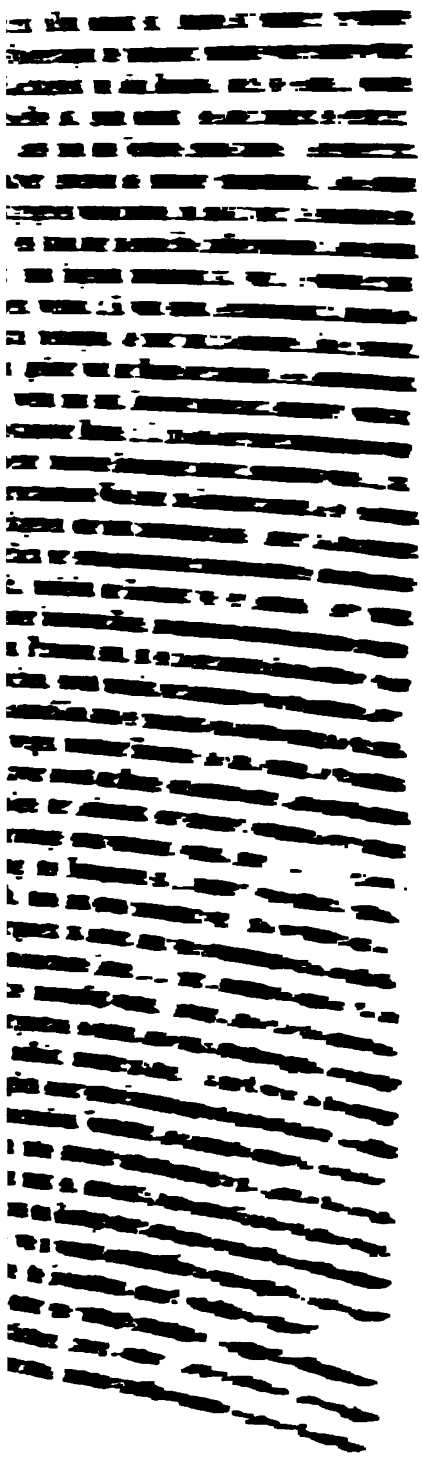
2. (II) Zweitens ist das Naturgesetz näher zu bestimmen. 1) Das Naturgesetz ist kein habitueller Zustand im eigentlichen Sinne. Denn das Naturgesetz ist etwas, was durch den Verstand gemacht wird, so auch der logische Satz ein gewisses Werk des Verstandes ist. (III, 1.) Aber das, was jemand thut, ist nicht dasselbe wie dasjenige, wodurch er es thut: z. B. jemand macht durch den habituellen Zustand, den wir Grammatik nennen, eine Rede. Weil daher ein habitueller Zustand das ist, wodurch jemand etwas thut, so kann kein Gesetz nach seinem eigentlichen und wesentlichen Begriffe ein habitueller Zustand sein. Man kann aber in einem anderen Sinne einen habituellen Zustand nach dasjenige nennen, was durch einen eigentlichen habituellen Zustand festgehalten wird. Und auf diese Weise kann man auch das Naturgesetz als einen habituellen Zustand bezeichnen, weil die Vorschriften des Naturgesetzes vom Verstande manchmal in Wirklichkeit betrachtet werden, manchmal aber nur habituell im Verstande sind; wie auch die unbeweisbaren Wahrheiten auf speculativem Gebiete nicht die habituellen Zustände der Principien selbst sind, sondern eben nur die Principien, worauf sich der habituelle Zustand bezieht. (Th. 1. 2^{ae} 94. 1.) 2) Die Vorschriften des Naturgesetzes verhalten sich zum praktischen Verstande, wie die ersten Principien der Beweise sich zum speculativen Verstande verhalten: beide sind nämlich gewisse durch sich selbst bekannte Principien. Durch sich selbst ist etwas in doppelter Weise bekannt: einmal an sich, zweitens für uns. (III, 8.) An sich bekannt wird jeder Satz genannt, dessen Prädicat zum Wesensbegriffe des Subjects gehört, z. B. der Satz: der Mensch ist mit Verstand begabt und doch ist dieser Satz nicht durch sich selbst bekannt für denjenigen der nicht weiss, was der Mensch ist. Daher gibt es einige Sätze, welche allgemein für alle durch sich selbst bekannt sind: und derart sind diejenigen

Sätze, deren Worte oder Termini allen bekannt sind, z. B.: jedes Ganze ist grösser als sein Theil. Andere Sätze sind durch sich selbst nur den Weisen bekannt, welche einsehen, was die Worte dieser Sätze bezeichnen. In den Dingen, welche unter die menschliche Wahrnehmung fallen, findet sich aber eine gewisse Ordnung. Denn dasjenige, was zuerst unter die Wahrnehmung fällt, ist das Seiende; das Verständniss davon ist in allen Dingen ohne Ausnahme, die jemand wahrnimmt, eingeschlossen. Und deshalb ist das erste unbeweisbare Princip dieses, dass ein und dasselbe nicht zugleich bejaht und verneint werden kann; es gründet sich auf den Begriff des Seienden und des Nichtseienden, und auf dieses Princip sind alle anderen gegründet. (Arist. Met. 4, 9. III, 203.) Sowie aber das Seiende das Erste ist, was schlechthin unter die Wahrnehmung fällt, so ist das Gute das Erste, was unter die Wahrnehmung des praktischen Verstandes fällt, welcher zur Handlung hingeordnet wird. Denn jedes thätige Subject ist wegen eines Zweckes thätig, welcher die Bedeutung eines Gutes hat. Und deshalb ist das erste Princip im praktischen Verstande dasjenige, was sich auf den Begriff des Guten gründet; dieser Begriff ist aber: gut ist das, wonach alles strebt. Also ist die erste Vorschrift des Gesetzes diese: das Gute muss man thun und verfolgen, und das Böse muss man vermeiden; und auf diese Vorschrift gründen sich alle übrigen Vorschriften des Naturgesetzes, so dass nämlich alles, was man thun oder vermeiden muss, zu den Vorschriften des Naturgesetzes gehört, welche der praktische Verstand als menschliche Güter natürlich wahrnimmt. Weil das Gute die Bedeutung des Zweckes hat, das Uebel aber die Bedeutung des Gegentheils, so kommt es, dass der Verstand alle Dinge, wozu der Mensch eine natürliche Neigung hat, als Güter natürlich wahrnimmt und folgerecht als solche, die man bei der Handlung verfolgen muss, und das Gegentheil von diesen Dingen als Uebel, die man vermeiden muss. Die Ordnung der Vorschriften des Naturgesetzes richtet sich daher nach der Ordnung der natürlichen Neigungen. Es ist nämlich im Menschen zuerst die Neigung zum Guten gemäss der Natur, in welcher er mit allen Substanzen übereinkommt, insofern nämlich jede Substanz die Erhaltung ihres eigenen Seins gemäss ihrer Natur erstrebt oder begehrt; und dieser Neigung entsprechend gehören zum Naturgesetze diejenigen Dinge, durch welche das Leben des Menschen erhalten und das Gegentheil verhindert wird. Zweitens ist im Menschen die Neigung zu besonderen Dingen gemäss der Natur, in welcher er mit den übrigen Thieren übereinkommt; und danach gehören die Dinge zum Naturgesetze, welche die Natur alle Thiere gelehrt hat, z. B. der Geschlechtsgebrauch, die Ernährung der Kinder und Aehnliches. Drittens ist im Menschen die Neigung zu dem Guten gemäss der Natur des Verstandes, die ihm eigenthümlich ist; so hat der Mensch eine natürliche Neigung dazu, die Wahrheit über Gott zu erkennen und in Gesellschaft zu leben:

und danach gehören die Dinge zum Naturgesetze, die sich auf eine derartige Neigung beziehen, z. B. dass der Mensch die Unwissenheit vermeidet, dass er andere nicht beleidigt, mit denen er umgehen muss u. s. w. Alle diese Vorschriften des Naturgesetzes haben die Bedeutung des einen Naturgesetzes, sofern sie auf eine erste Vorschrift bezogen werden. (Ib. 2.) 3) Wenn man die Tugendacte betrachtet, insofern sie tugendhaft sind, so gehören alle tugendhaften Handlungen zum Naturgesetze. Zum Naturgesetze gehört nämlich alles, wozu der Mensch gemäss seiner Natur hinneigt. Da die mit Verstand begabte Seele die eigenthümliche Wesensform des Menschen ist, so ist in jedem Menschen eine natürliche Neigung, dem Verstande gemäss zu handeln, und das heisst, der Tugend gemäss handeln. Es gebietet also naturgemäss einem jeden sein eigener Verstand, dass er tugendhaft handele. Betrachtet man dagegen die tugendhaften Handlungen an sich, nämlich ihrer specifischen Art nach, so gehören nicht alle tugendhaften Handlungen zum Naturgesetze. Denn viele Dinge geschehen gemäss der Tugend, wozu die Natur nicht zuerst hinneigt; sondern die Menschen haben solche Dinge durch das Bemühen ihres Verstandes als nützliche Mittel erfunden, um gut zu leben. (Ib. 3.) 4) Dem Menschen ist eine Neigung eigenthümlich, dem Verstande gemäss zu handeln. Der Verstand schreitet aber von dem Allgemeinen zum Besonderen vor: dabei verhält sich aber der praktische Verstand anders als der speculative. Weil nämlich der speculative Verstand vorzüglich mit den nothwendigen Dingen beschäftigt, die sich unmöglich anders verhalten können, so wird die Wahrheit ohne einen Mangel in den besondern Schlussfolgerungen ebenso wie in den allgemeinen Principien gefunden. Dagegen beschäftigt sich der praktische Verstand mit contingenten Dingen, worin die menschlichen Handlungen bestehen: wenn sich daher in den allgemeinen Dingen eine Nothwendigkeit findet, so findet sich, je mehr man zum Besonderen herabsteigt, um so mehr ein Mangel. So ist daher auf speculativem Gebiete dieselbe Wahrheit bei allen Menschen sowohl in den Principien wie in den Schlussfolgerungen, obwohl die Wahrheit nicht bei allen Menschen in Schlussfolgerungen, sondern nur in den Principien, die Gemeinbegriffe heissen, erkannt wird. Auf praktischem Gebiete aber nicht dieselbe Wahrheit oder praktische Richtigkeit bei allen Menschen bezüglich der besonderen Dinge, sondern nur bezüglich der gemeinsamen; und bei denen, bei welchen dieselbe Richtigkeit in den besonderen Handlungen ist, ist sie nicht allen auf gleiche Weise bekannt. Daher ist bezüglich der gemeinsamen Principien des speculativen wie des praktischen Verstandes dieselbe Wahrheit oder Richtigkeit bei allen und gleich bekannt. Bezüglich der besonderen Schlussfolgerungen des speculativen Verstandes ist dagegen dieselbe Wahrheit bei allen Menschen; jedoch ist sie nicht allen gleich bekannt: bei allen ist es nämlich wahr, dass das Dreieck drei Winkel hat, die zwei rechten gleich sind, aber

dies nicht allen bekannt ist. Dagegen ist bezüglich der besonderen Schlussfolgerungen des praktischen Verstandes weder dieselbe Wahrheit oder Richtigkeit bei allen Menschen, noch ist sie denen, bei welchen sie dieselbe ist, gleich bekannt. Bei allen nämlich ist es richtig und wahr, dass man dem Verstande gemäss handele. Aus diesem Princip folgt aber gleichsam als besondere Schlussfolgerung, dass Depositen zurückgegeben werden müssen, und das ist zwar in den meisten Fällen wahr; es kann aber in einem Falle zufällig vorkommen, dass es Schaden bringt und folgerecht unverständig ist, wenn die Depositen zurückgegeben werden: z. B. wenn jemand sie zurückverlangt, um sein Vaterland zu bekämpfen. Je mehr man zu besonderen Fällen herabsteigt, um so grösser wird der Mangel der Richtigkeit des allgemeinen Satzes; z. B. wenn man sagt, Depositen müssen mit bestimmter Vorsicht und in bestimmter Materie, z. B. in Gold oder Silber zurückgegeben werden. Je mehr besondere Bedingungen nämlich hinzugefügt werden, auf um so verschiedenere Weise kann die Richtigkeit mangeln, sei es dass man zurückgeben oder nicht zurückgeben muss. Daher ist das Naturgesetz bezüglich der ersten gemeinsamen Principien dasselbe bei allen Menschen sowohl bezüglich der Richtigkeit wie der Kenntniss. Aber bezüglich gewisser besonderer Dinge, die gleichsam Schlussfolgerungen der gemeinsamen Principien sind, ist es in den meisten Fällen dasselbe bei allen Menschen, sowohl bezüglich der Richtigkeit wie der Kenntniss; aber in Ausnahmefällen kann es mangelhaft sein sowohl bezüglich der Richtigkeit wegen besonderer Hindernisse als auch bezüglich der Kenntniss: und zwar kommt der Mangel der Kenntniss daher, dass einige Menschen in Folge der Leidenschaft oder schlechter Gewohnheit oder schlechter Naturanlage einen verkehrten Verstand haben. (Ib. 4.) 5) Eine Aenderung des Naturgesetzes ist in doppelter Weise denkbar: einmal dadurch, dass ihm etwas hinzugefügt wird: und so verbietet nichts, das Naturgesetz zu ändern; denn viele Bestimmungen sind als nützlich für das menschliche Leben z. B. durch menschliche Gesetze zum Naturgesetze hinzugefügt worden. Zweitens lässt sich eine Aenderung des Naturgesetzes so denken, dass etwas, was früher gegen das Naturgesetz war, aufhört, darunter zu fallen. In dieser Weise ist das Naturgesetz bezüglich seiner ersten Principien ganz und gar unveränderlich; bezüglich der secundären Vorschriften, die gleichsam besondere den ersten Principien nahe stehende Schlussfolgerungen sind, ändert sich das Naturgesetz nicht so, dass nicht in den meisten Fällen der Inhalt des Naturgesetzes das Richtige wäre: doch kann es sich sowohl in einem besonderen Falle wie in wenigen Ausnahmefällen wegen specieller Ursachen ändern, welche die Beobachtung solcher Vorschriften verhindern. (Ib. 5.) Es liegt daher eine richtige Erkenntniss in folgendem Geständnisse eines sehr tüchtigen älteren Juristen: „Nempe necessitas rationis impatiens, sive societatis humanae mirabilis coniunctura, multa per obliquum iusta

und danach gehören die Dinge zum Natur
derartige Neigung beziehen, z. B. dass der
vermeidet, dass er andere nicht beleidigt, mit
u. s. w. Alle diese Vorschriften des Naturge
des einen Naturgesetzes, sofern sie auf ein
werden. (Ib. 2.) 3) Wenn man die Tugenda
tugendhaft sind, so gehören alle tugendhafte
gesetze. Zum Naturgesetze gehört nämlich
gemäss seiner Natur hinneigt. Da die mit
die eigenthümliche Wesensform des Mensch
Menschen eine natürliche Neigung, dem Ver
und das heisst, der Tugend gemäss handeln. E
einem jeden sein eigener Verstand, dass er
trachtet man dagegen die tugendhaften Han
ihrer specifischen Art nach, so gehören nicht
lungen zum Naturgesetze. Denn viele Ding
Tugend, wozu die Natur nicht zuerst hinneig
haben solche Dinge durch das Bemühen ihre
Mittel erfunden, um gut zu leben. (Ib. 3.)
Neigung eigenthümlich, dem Verstande gemäs
schreitet aber von dem Allgemeinen zum Bes
sich aber der praktische Verstand anders als
der speculative Verstand vorzüglich mit den
schäftigt, die sich unmöglich anders verha
Wahrheit ohne einen Mangel in den besonder
wie in den allgemeinen Principien gefunden.
der praktische Verstand mit contingenten
lichen Handlungen bestehen: wenn sich dabe
eine Nothwendigkeit findet, so findet sich, je
herabsteigt, um so mehr ein Mangel. So
Gebiete dieselbe Wahrheit bei allen Mensch
wie in den Schlussfolgerungen, obwohl di
Menschen in Schlussfolgerungen, sondern nu
gemeinbegriffe heissen, erkannt wird. A
aber nicht dieselbe Wahrheit oder prak
Menschen bezüglich der besonderen Dinge
gemeinsamen; und bei denen, bei welchen
besonderen Handlungen ist, ist sie nicht all
Daher ist bezüglich der gemeinsamen Pr
des praktischen Verstandes dieselbe Wahrh
und gleich bekannt. Bezüglich der beson
speculativen Verstandes ist dagegen dieselb
jedoch ist sie nicht allen gleich bekannt:
dass das Dreieck drei Winkel hat, die zw



im menschlichen Gesetze
positive Gesetz aufgestellt
dem Naturgesetze haben.
gegen ihre Kraft nur aus
'orm eines jeden Dinges,
thwendig gemäss der Pro-
Phys. 2, 88.) Auch muss
Regel und seinem Maasse
aber beides: denn es ist
und es ist eine gewisse
ses höheres Maass selbst
Maass ist ein doppeltes,
Der Zweck des mensch-
ıschen. (Vgl. Modestinus,
'ei Bedingungen für das
tze entsprechen, es muss
ı Nutzen der Menschen
Gesetz kann streng und
ı verschiedenen Bestand-
zum Wesen des mensch-
ze abgeleitet ist. Darnach
ıte ius gentium, welchen
echt wiedergeben, sondern
das ius civile, das bürger-
't alles das, was aus dem
ıpien abgeleitet wird, z. B.
. ohne welche die Menschen
gehört zum Naturgesetze,
as aber aus dem Naturge-
mung desselben hergeleitet
, wonach jede bürgerliche
enes bestimmt. „Nam usu
humanae iura quaedam sibi
Zweitens gehört zum Wesen
ıt der bürgerlichen Gemein-
ıann das menschliche Gesetz
. z. B. der Regirenden, der
· welche specielle Rechtsvor-
ırt zum Wesen des mensch-
'r die staatliche Gemeinschaft
'n Gesetze nach den verschie-
schieden. Viertens gehört es
's die menschlichen Handlungen

facit, quae per se et secundum rectam rationem iniusta sunt: non tantum non ubique ius civile a natura deflectit. Nolo autem hoc contumeliam accipi, cum ipse ego ita soleam, aliaque vera in meos alia in tribunali statuam.“ (Hommel, Rhapsod., observatio 601.)

3. (III) Drittens ist das menschliche Gesetz näher zu bestimmen zuerst an sich, zweitens bezüglich seiner Macht, drittens bezüglich seiner Veränderlichkeit. (A) Erstens ist das menschliche Gesetz an sich zu betrachten. 1) Der Mensch hat von Natur eine gewisse Befähigung zur Tugend. Aber die Vollkommenheit der Tugend muss der Mensch erst durch eine Erziehung erwerben: zu dieser Erziehung ist der Mensch aber nicht leicht sich selbst genug; weil die Vollkommenheit der Tugend vornehmlich darin besteht, dass der Mensch von ungebührenden Begötzungen zurückgehalten wird, zu denen die Menschen besonders geneigt sind, und am meisten junge Leute, bei denen Unterricht und Erziehung mehr Wirksamkeit ausüben. Darum müssen die Menschen eine solche Erziehung, durch die man zur Tugend gelangt, von einem anderen empfangen. Bezüglich der jungen Leute, die zu Tugendacten in Folge einer guten Disposition ihrer Natur oder der Gewohnheit geneigt sind, genügt die Familienerziehung, die sich der Ermahnungen bedient. Weil es aber auch solche gibt, die zu Lastern geneigt sind, und sich nicht leicht durch Worte bewegen lassen, war es nothwendig, sie durch Gewalt oder Furcht vom Schlechten abzuhalten, damit sie wenigstens so aufhörten Böses zu thun und den übrigen ein ruhiges Leben liessen und endlich selbst durch eine derartige Gewöhnung dazu hingeführt würden, das willig zu thun, was sie zuerst nur aus Furcht leisteten, und so tugendhaft würden. Eine solche Erziehung, die durch Furcht vor Strafe zwingt, ist die Erziehung der Gesetze. Darum war es für den Frieden der Menschen und für die Tugend nothwendig, Gesetze zu erlassen. (Th. 1. 2^{ae} 95. 1. Arist. Polit. 1, 2.) 2) In den menschlichen Verhältnissen wird etwas deshalb gerecht genannt, weil es nach der Regel des Verstandes richtig ist. Die erste Regel des Verstandes ist aber das Naturgesetz. Darum hat jedes von Menschen erlassene Gesetz in soweit die Bedeutung eines wahren Gesetzes, als es aus dem Naturgesetze abgeleitet ist. Wenn es aber in etwas vom Naturgesetze abweicht, so wird es nicht mehr Gesetz, sondern eine Verderbung des Gesetzes sein. Aus dem Naturgesetze kann aber etwas in doppelter Weise hergeleitet werden: einmal so, wie die Schlussfolgerungen aus den Principien, zweitens so, wie gewisse Bestimmungen allgemeiner Vorschriften. In der ersten Weise kann z. B. der Satz, dass man nicht tödten soll, als eine Folgerung aus dem Satze abgeleitet werden, man soll Niemand ein Uebel zufügen. In der zweiten Weise wird z. B. die Vorschrift des Naturgesetzes, dass der Uebelthäter Strafe leiden soll, durch eine besondere Strafe näher bestimmt Beide Weisen der Herleitung finden sich daher in dem von Menschen erlassenen Gesetze

Aber die Vorschriften der ersten Weise sind im menschlichen Gesetze so enthalten, dass sie nicht bloss durch das positive Gesetz aufgestellt sind, sondern auch etwas von ihrer Kraft aus dem Naturgesetze haben. Die Vorschriften der zweiten Weise haben dagegen ihre Kraft nur aus dem menschlichen Gesetze. (Ib. 2.) 3) Die Form eines jeden Dinges, was wegen eines Zweckes da ist, muss ihm nothwendig gemäss der Proportion zum Zwecke bestimmt werden. (Arist. Phys. 2, 88.) Auch muss jedes richtige Ding eine Form haben, die seiner Regel und seinem Maasse proportionirt ist. Das menschliche Gesetz hat aber beides: denn es ist etwas, was auf den Zweck hingeordnet ist, und es ist eine gewisse Regel oder ein Maass, was durch ein gewisses höheres Maass selbst regulirt oder bemessen ist; und dieses höhere Maass ist ein doppeltes, nämlich das ewige Gesetz und das Naturgesetz. Der Zweck des menschlichen Gesetzes ist aber der Nutzen der Menschen. (Vgl. Modestinus, L. 25 Dig. 1, 3.) Daraus ergeben sich drei Bedingungen für das menschliche Gesetz: es muss dem ewigen Gesetze entsprechen, es muss dem Naturgesetze entsprechen, es muss dem Nutzen der Menschen entsprechen. (Th. ib. 3.) 4) Das menschliche Gesetz kann streng und an sich mehrfach eingetheilt werden nach den verschiedenen Bestandtheilen seines Begriffes. Erstens gehört es zum Wesen des menschlichen Gesetzes, dass es aus dem Naturgesetze abgeleitet ist. Darnach zerfällt das positive Recht in das sogenannte ius gentium, welchen Begriff man nicht mit dem modernen Völkerrecht wiedergeben, sondern als historisches Recht auffassen muss, und in das ius civile, das bürgerliche Recht. Zum historischen Rechte gehört alles das, was aus dem Naturgesetze wie Folgerungen aus den Principien abgeleitet wird, z. B. gerechte Käufe und Verkäufe und dergleichen, ohne welche die Menschen nicht mit einander leben können: und das gehört zum Naturgesetze, weil der Mensch von Natur social ist. Was aber aus dem Naturgesetze in der Weise einer besonderen Bestimmung desselben hergeleitet wird, das gehört zum bürgerlichen Rechte, wonach jede bürgerliche Gemeinschaft sich etwas ihr selbst Angemessenes bestimmt. „Nam usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanae iura quaedam sibi constituerunt." (§. 5. Jnstit. Justin. 1, 2.) Zweitens gehört zum Wesen des Gesetzes, dass es für das allgemeine Gut der bürgerlichen Gemeinschaft hingeordnet ist. In dieser Hinsicht kann das menschliche Gesetz nach der Verschiedenheit der Staatsdiener, z. B. der Regirenden, der Soldaten u. s. w. eingetheilt werden, für welche specielle Rechtsvorschriften angemessen sind. Drittens gehört zum Wesen des menschlichen Gesetzes, dass es von dem ausgeht, der die staatliche Gemeinschaft lenkt: und danach werden die menschlichen Gesetze nach den verschiedenen Regirungsformen der Staaten unterschieden. Viertens gehört es zum Wesen des menschlichen Gesetzes, dass es die menschlichen Handlungen

dirigiren soll. In dieser Hinsicht können die menschlichen Gesetze nach den Handlungen, wofür sie gelten, unterschieden werden. (Ib. 4.)

4. (B) Zweitens ist die Macht des menschlichen Gesetzes zu erklären. 1) Jedes Ding, was wegen eines Zweckes da ist, muss nothwendig dem Zwecke proportionirt sein. Der Zweck des Gesetzes ist aber das allgemeine Gut. Darum müssen die menschlichen Gesetze dem allgemeinen Gute proportionirt sein. Das allgemeine Gut besteht aber in vielen Theilen, und darum muss das Gesetz diese Theile berücksichtigen, sowohl bezüglich der Personen wie der Geschäfte und Zeiten. Die staatliche Gemeinschaft wird nämlich aus vielen Personen gebildet, und ihr Gut wird durch vielfache Handlungen herbeigeführt: auch ist sie nicht dazu gegründet, um blos eine kurze Zeit zu dauern, sondern um jederzeit durch die Succession der Bürger zu bestehen. (Th. 1. 2^m 96. 1.) 2) Das Gesetz als Maass der menschlichen Handlungen muss den Menschen nach ihren Verhältnissen auferlegt werden. Die Macht oder Fähigkeit zum Handeln geht aber aus einer inneren Disposition hervor: denn ein und dasselbe ist nicht für den, welcher die Tugend nicht habituell besitzt, und für den Tugendhaften möglich. Deshalb müssen den Menschen, welche in der Tugend nicht vollkommen sind, Vieles gestattet werden, was man an tugendhaften Menschen nicht dulden könnte. Das menschliche Gesetz wird aber für die Menge der Menschen gegeben, in welcher die noch nicht in der Tugend vollkommenen Menschen den grösseren Theil bilden. Deshalb werden durch das menschliche Gesetz nicht alle Laster verboten, deren sich die Tugendhaften enthalten, sondern nur die schwereren, deren sich der grössere Theil der Menge enthalten kann, und vornehmlich solche, die zum Schaden anderer gereichen, und ohne deren Verbot die menschliche Gesellschaft nicht erhalten werden könnte, wie z. B. Mord und Todtschlag, Diebstahl u. s. w. (Ib. 2.) 3) Die Arten der Tugenden unterscheiden sich nach ihren Gegenständen. Alle Gegenstände der Tugenden können nämlich entweder auf das private Gut einer Person oder auf das allgemeine Gut der Menge bezogen werden. Das Gesetz wird aber zum allgemeinen Gute hingeordnet: und deshalb gibt es keine Tugend, über deren Acte das Gesetz nicht etwas vorschreiben könnte. Demnach schreibt das menschliche Gesetz nicht über alle Acte aller Tugenden etwas vor, sondern nur über diejenigen Tugenden, welche auf das allgemeine Gut hingeordnet werden können: entweder unmittelbar, wenn Handlungen direct wegen des allgemeinen Gutes geschehen, oder mittelbar, wenn Handlungen vom Gesetzgeber geordnet werden, welche die gute Erziehung betreffen, wodurch die Bürger unterrichtet werden, damit sie das gemeinsame Gut der Gerechtigkeit und des Friedens bewahren. (Ib. 3.) 4) Die von Menschen erlassenen Gesetze sind entweder gerecht oder ungerecht. Wenn sie gerecht sind, haben sie die Kraft, im Gewissen zu verpflichten, vom ewigen Gesetze, von dem sie

hergeleitet werden. Gerecht werden Gesetze genannt sowohl nach dem Zwecke, wenn sie nämlich für das allgemeine Gut bestimmt sind, als auch nach ihrem Urheber, wenn nämlich das erlassene Gesetz die Macht des Gesetzgebers nicht überschreitet, und nach ihrer wesentlichen Natur, wenn nämlich nach der Gleichheit der Proportion den Untergebenen Lasten für das allgemeine Gut auferlegt werden. Da nämlich der einzelne Mensch ein Theil der socialen Vielheit ist, so gehört jeder Mensch als das, was er ist und hat, der Vielheit an; darum fügt selbst die Natur dem Theile einen Nachtheil zu, um das Ganze zu retten. Hiernach sind derartige Gesetze, welche Lasten verhältnissmässig auflegen, gerecht und verpflichten im Gewissen. Ungerecht sind aber Gesetze in doppelter Weise: einmal dadurch, dass sie dem menschlichen Gute entgegen sind: entweder in Folge ihres Zweckes, z. B. wenn ein Gesetzgeber den Untergebenen lästige Gesetze auferlegt, die nicht den allgemeinen Nutzen, sondern mehr seine eigene Gier oder seinen Ruhm bezwecken; oder auch wegen des Urhebers, z. B. wenn jemand, der ein Gesetz gibt, dabei die ihm zuertheilte Macht überschreitet; oder auch wegen ihres Wesens, z. B. wenn der Vielheit die Lasten ungleich zugetheilt werden, wenn sie auch zum allgemeinen Wohle bestimmt sind. Solche Gesetze sind mehr Vergewaltigungen als wahre Gesetze. Darum verpflichten solche Gesetze nicht im Gewissen, ausser etwa um Aergerniss oder Störung zu vermeiden. Zweitens können Gesetze ungerecht sein, dadurch dass sie dem göttlichen Gute widersprechen, wie z. B. Gesetze der Tyrannen, die zum Götzendienst verführen: und solche Gesetze darf man nicht halten. (Ib. 4. Vgl. v. Gizycki, Grundzüge der Moral S. 93 f.)

5. (C) Drittens ist die Aenderung des Gesetzes zu untersuchen. 1) Das menschliche Gesetz ist ein gewisses Gebot des Verstandes, wodurch die menschlichen Handlungen dirigirt werden. In dieser Hinsicht kann es eine zweifache Ursache geben, das menschliche Gesetz gerecht zu ändern. Die erste Ursache liegt auf Seiten des Verstandes, weil es dem menschlichen Verstande natürlich ist, stufenmässig vom Unvollkommenen zum Vollkommenen zu gelangen. Darum sehen wir in den speculativen Wissenschaften, dass diejenigen, welche zuerst philosophirt haben, manches Unvollkommene gelehrt haben, was später durch ihre Nachfolger vollkommener gelehrt wurde. So auch auf praktischem Gebiete; denn die ersten, welche etwas Nützliches für die Gemeinschaft der Menschen zu erfinden trachteten, waren nicht im Stande, alles aus sich selbst zu betrachten, und richteten manches Unvollkommene ein, was in vieler Hinsicht noch mangelhaft war, was die Späteren verändert haben, indem sie solche Einrichtungen machten, die nur in wenigen Ausnahmefällen des allgemeinen Nutzens ermangeln. Von Seiten der Menschen dagegen, deren Handlungen vom Gesetze geregelt werden, kann das Gesetz wegen der Aenderung der menschlichen Bedingungen

gerecht geändert werden; denn nach ihren verschiedenen Bedingungen oder Lagen ist den Menschen auch Verschiedenes nützlich. (Th. I. P. 97. 1. Vgl. Augustin. de lib. arb. 6, 14.) 2) Das menschliche Gesetz wird soweit richtig geändert, als durch seine Aenderung dem allgemeinen Nutzen vorgesehen wird. Die Aenderung des Gesetzes hat aber selbst an sich betrachtet, einen Nachtheil für das allgemeine Wohl; weil zur Beobachtung der Gesetze am meisten die Gewohnheit so sehr beiträgt, dass Alles, was gegen die allgemeine Gewohnheit geschieht, auch wenn es an sich leichter scheint, schwerer ist. Darum wird, wenn das Gesetz verändert wird, die bindende Kraft des Gesetzes vermindert, insofern die Gewohnheit aufgehoben wird. Deshalb darf das menschliche Gesetz niemals verändert werden, wenn nicht andererseits dem allgemeinen Wohle soviel Ersatz entsteht, als ihm in dieser Hinsicht benommen wird. Das geschieht entweder, weil ein sehr grosser und ganz evidenter Nutzen aus der neuen Anordnung entspringt, oder weil die Nothwendigkeit sehr gross ist, oder weil das gewohnte Gesetz entweder eine offenbare Unbilligkeit enthält, oder weil seine Beobachtung sehr schädlich ist. (Ib. 2. Vgl. Ulpianus, L. 2. Dig. de constit. princ. 1, 4.) 3) Jedes Gesetz geht vom Verstande und Willen des Gesetzgebers aus, und zwar das göttliche und natürliche Gesetz vom verstandesgemässen Willen Gottes, das menschliche Gesetz aber von dem durch den Verstand geregelten Willen des Menschen. So wie sich der Verstand und der Wille des Menschen durch das Wort in den auszuführenden Handlungen kundgeben, so geben sie sich auch thatsächlich kund: denn das scheint dem jeder zu wählen, was er wirklich ausführt. Durch das menschliche Wort kann daher das Gesetz sowohl geändert als auch erklärt werden, insofern es die innere Bewegung und die Auffassung des menschlichen Verstandes kund macht; darum kann auch durch sehr oft vervielfältigte Handlungen, welche eine Gewohnheit bewirken, das Gesetz geändert und erklärt werden und auch etwas verursacht werden, was Gesetzeskraft erhält; insofern nämlich durch vervielfältigte äussere Handlungen die innere Bewegung des Willens und die Auffassung des Verstandes am Wirksamsten erklärt wird. Wenn nämlich etwas häufig geschieht, so scheint es aus einem überlegten Urtheile des Verstandes hervorzugehen. Darnach hat die Gewohnheit Gesetzeskraft und schafft das Gesetz, und ist selbst die Erklärung der Gesetze. (Ib. 3.)

Zweiter Theil.

Naturrecht.

Die besondere Ethik, welche der allgemeinen Ethik subalternirt ist, betrachtet die menschlichen Handlungen im Besonderen in ihrer Hinordnung auf einen Zweck. Dasjenige, was die Ethik hauptsächlich in den menschlichen Handlungen betrachtet, ist aber ihre Ordnung, die vom Willen, dem Verstande entsprechend, gemacht wird und ihren Ursprung im Menschen selbst hat, weil er durch das Naturgesetz geregelt wird. Das Naturgesetz hat aber verpflichtende Kraft. Indem es aber Pflichten auferlegt, ertheilt es auch Rechte; denn Rechte und Pflichten sind correlative Begriffe. Darum nennen wir die besondere Ethik Naturrecht. Das Naturrecht betrachtet daher die Ordnung der menschlichen Handlungen im Besonderen. Diese Handlungen sind aber nach ihrem Zwecke verschieden: einmal sind es Handlungen der einzelnen Person, die sich dadurch individuell für ihren letzten Zweck, nämlich das Glück des einzelnen Menschen, vervollkommnet; zweitens sind es Handlungen der einzelnen Person, welche Glied eines socialen Ganzen ist und sich dadurch für den letzten Zweck der ganzen Gemeinschaft vervollkommnet, deren Glied sie ist, und in deren Kraft sie handelt. Der Mensch ist aber nach dem Naturgesetze für das Leben in der Gemeinschaft bestimmt und findet deshalb seine Vervollkommnung bezüglich dessen, was zum Leben nothwendig ist, in der Familiengemeinschaft und ferner bezüglich dessen, was zum vollkommenen Leben nothwendig ist, in der bürgerlichen oder staatlichen Gemeinschaft. Deshalb hat das Naturrecht jene drei Arten der menschlichen Handlungen zu betrachten, welche zunächst vom Naturgesetze regulirt werden. Daher zerfällt das Naturrecht in drei Capitel: 1. die Person, 2. die Familie, 3. der Staat.

Erstes Capitel.

Die Person.

„Gleich sei keiner dem andern; doch rar
sei jeder dem Höchsten.
Wie das zu machen? Es sei jeder voll
in sich." Goe

„Die Zeit ist eine blühende Flur.
Ein grosses Lebendiges ist die Natur
Und alles ist Frucht und alles ist Saat
sch

Das Naturrecht betrachtet den Menschen bei seinen ethisch
Handlungen zunächst als einzelne Person. Es sind daher diejenig
menschlichen Handlungen zu untersuchen, welche die einzelne Perso
Mittel zu ihrem letzten Zwecke nach dem Naturgesetze ausübt. W
aber der Einzelne für die Gemeinschaft angelegt ist, deren Wohl
Naturgesetz bezweckt, so muss er auch bezüglich seiner persönlich
Handlungen immer als ein für die Gemeinschaft bestimmtes und
gelegtes Subject betrachtet werden; daher müssen auch seine pers
lichen Handlungen so aufgefasst werden, wie sie der Anlage
Möglichkeit nach für das Gute oder den Zweck der Gemeinschaft
geordnet werden können. In dieser Hinsicht setzt also das Naturr
die Möglichkeit des gesellschaftlichen Zusammenlebens und damit
Beziehungen des Einzelnen zu anderen Personen bei seinen individu
Handlungen voraus. Jene fremden Personen, in Bezug auf welche
Naturgesetz die menschlichen Handlungen des Einzelnen regelt,
aber Gott und die anderen Menschen. Aus dem Naturgesetze entspri
also die Vorschriften über die Handlungen des Einzelnen erstens
züglich seiner eigenen Person und zweitens bezüglich der and
Personen, und insofern haben sie die Bedeutung von Rechten
Pflichten. Zuerst muss daher das Recht und die Pflicht im Allgeme
bestimmt werden. Zweitens müssen Recht und Pflicht im Besond
betrachtet werden. Die Abhängigkeit des Einzelnen von Gott ist
wesentliche; alle menschliche Handlungen haben in Gott ihren le

Zweck; und diese Hinordnung zu Gott ist nach dem Naturgesetze die erste Pflicht, aus welcher die übrigen Pflichten sowohl bezüglich der eigenen Person wie bezüglich anderer Menschen mit den entsprechenden Rechten entspringen. Deshalb wird die besondere Betrachtung der Rechte und Pflichten der einzelnen Person zuerst die Pflichten des Menschen gegen Gott, zweitens gegen sich selbst und drittens gegen andere Personen umfassen. Das erste Capitel zerfällt daher in vier Paragraphen: 1. das Recht und die Pflicht, 2. die Pflichten des Menschen gegen Gott, 3. die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, 4. die Pflichten des Menschen gegen andere Personen.

§ 1. Das Recht und die Pflicht.

1. Recht und Pflicht sind zuerst im Allgemeinen hinsichtlich ihres Wesens, ihrer Arten, ihrer Eigenschaften, ihres gegenseitigen Verhältnisses und ihres Subjects zu betrachten. (I) Zuerst ist ihr Wesen zu bestimmen. 1) Das deutsche Wort Recht weist auf die Bedeutung des Sanskritwortes rita zurück. Rita heisst zunächst der Gang und bezeichnet den immer sich gleich bleibenden Gang der Gestirne, dann die ewig gleiche Ordnung in der Natur wie im Menschenleben (Cicero, sen. 21, 27), also die feste unabänderliche Weltordnung überhaupt. (Vgl. Max Müller, Lectures on the origin and growth of Religion, London 1878, p. 237—252.) Danach bedeutet Recht eigentlich das Naturgesetz in seinem ganzen Umfange. Darum heisst es im Rigveda, 8, 86, 5: „des rita Horn ist weit und breit hin ausgedehnt, das rita besiegt auch die gewaltig Kämpfenden." Das Recht bezeichnet ferner die Sache selbst, die gerecht, d. h. geordnet ist, insofern sie nämlich an der Ordnung Antheil hat. Dasjenige, was recht ist, insofern es geordnet ist, das ist deshalb dem gebührenden Zwecke entsprechend und in Bezug auf andere Personen etwas, was einem anderen gebührt, oder was man einem anderen schuldig ist. 2) Daher kann man unter Recht zweierlei verstehen: einmal objectiv betrachtet dasjenige, was einem anderen gebührt, nämlich entweder eine Handlung oder die Wirkung einer Handlung, d. h. eine Sache, insofern die Ausübung der Handlung und die dadurch irgendwie hervorgebrachte Sache nach der Ordnung des Verstandes einer anderern Person entsprechend oder gebührend ist. Etwas gebührt aber einer Person nur insofern, als in dieser Person die Möglichkeit und die Fähigkeit bezüglich der ethischen Ordnung vorausgesetzt wird, etwas auf gerechte Weise, d. h. gemäss der Ordnung des Verstandes, die das Naturgesetz gebietet, zu haben oder zu thun. In dieser ethischen Befähigung der Person bezüglich dessen, was objectiv Recht genannt wird, liegt die zweite Bedeutung des Rechts, wonach wir etwas subjectiv Recht nennen. Im objectiven Sinne ist also Recht eine Handlung oder eine Sache, und zwar zuerst

und hauptsächlich eine Handlung; denn wenn es eine Sache ist, die jemand gebührt, so muss eine Handlung hinzukommen, entweder um die Sache zu machen, oder um sonst auf sie einzuwirken. Weil das Recht nur in Bezug auf die ethische Ordnung und zwar in erster Linie in Bezug auf die durch das Naturgesetz geschaffene ethische Ordnung so genannt wird, so muss jene durch den Ausdruck objectives Recht bezeichnete Handlung eine menschliche Handlung im strengen Sinne sein, d. h. eine voluntäre Handlung. Im subjectiven Sinne ist das Recht die ethische oder, was dasselbe ist, die moralische Befähigung, die einer Person zusteht, etwas zu haben oder zu thun. Diese Befähigung entspringt ebenfalls aus der Ordnung des Naturgesetzes und ist deshalb selbst eine dem Menschen eigenthümliche ethische Befähigung. Metaphysisch betrachtet, ist sie nichts anderes als ein Vermögen, wie sie das Princip einer Thätigkeit ist, also eine Qualität der zweiten Art (I, 152). Sie besitzt deshalb auch die allgemeinen Eigenschaften einer Qualität: also hat jedes subjective Recht sein conträres Gegentheil, dem es nicht zugleich in derselben Person sein kann; es lässt ferner Gradunterschiede zu, und ist endlich die Grundlage einer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. (I, 154.) 3) In dem Begriffe von Recht liegt stets immer eine Beziehung auf etwas anderes eingeschlossen. Das objective Recht ist das, was einer anderen Person gebührt, und zwar hauptsächlich eine Handlung. In dieser Handlung und in der Sache, worauf sie geht, findet sich also ein Hingeordnetsein zu etwas anderem, nämlich zu der Person, der jene Handlung oder jene Sache gebührt. Dieses Hingeordnetsein gehört wesentlich zur Handlung oder zur Sache, insofern sie die Bedeutung des objectiven Rechts haben. Dass etwas zu etwas anderes hingeordnet ist, bildet aber den Begriff einer Relation im strengen metaphysischen Sinne. Also enthält jedes objective Recht als solches eine wahre Relation. Ebenso besagt das subjective Recht schon als die Kraft einer Person zum Thätigsein eine Relation zum Thätigsein, und ferner die Hinordnung zu einem Thätigsein, z. B. zum Gebrauche des Eigenthums, insofern dieses Thätigsein objectives Recht ist, weil das Gebrauchtwerden dieses Eigenthums der gebrauchenden Person gebührt. Wir müssen also weiter unterscheiden: im Begriffe des objectiven Rechts ist einmal die Handlung und ihre Sache gegeben und weiter eine Relation, deren Grundlage die Sache ist; ebenso ist im Begriffe des subjectiven Rechts einmal das Vermögen, und weiter seine Relation zum Thätigsein. Insofern aber das objective Recht eine Relation zu einer anderen Person besagt, der etwas gebührt, besagt es zugleich mit, dass ein Subject das zu thun hat, was einer anderen Person gebührt. Es entspringt also gleichzeitig mit dem objectiven Recht und aus derselben Ursache eine ganz andere Relation der Handlung, wonach sie gethan werden soll. Und gleichzeitig mit dem subjectiven Recht entspringt, aus derselben Ursache wie dieses, eine ähn-

Relation des Vermögens etwas zu thun, wonach das Subject dieses Vermögens es thun soll. Dem objectiven Rechte entspricht also die objective rein ethische Nothwendigkeit, dass das, was objectiv recht ist, zu Stande kommt; und diese Nothwendigkeit, die keine physische, sondern nur eine ethische, nämlich in der Ordnung des Naturgesetzes enthalten ist, nennt man objective Verpflichtung oder objective Pflicht; dem subjectiven Rechte entspricht aber die subjective ethische Nothwendigkeit der ethischen Kraft oder Befähigung, etwas zu thun, was einer anderen Person gebührt; und dies nennt man subjective Pflicht. Recht und Pflicht besagen also gegenseitige Relationen; sie verursachen sich nicht wechselseitig, werden aber gleichzeitig verursacht und deshalb auch gleichzeitig erkannt. Pflicht ist also die ethische oder moralische Nothwendigkeit, welche dem Rechte entspricht, und wodurch der menschliche Wille gezwungen wird, sich moralisch zu bethätigen, sei es um etwas zu thun, oder um etwas zu unterlassen. Dabei ist die physische, d. h. der Natur des Willens entsprechende Möglichkeit dazu vorausgesetzt, insofern der Wille es in seiner Gewalt hat, die Pflicht zu erfüllen oder nicht zu erfüllen. Die Nothwendigkeit, die im Begriffe der Pflicht liegt, ist aber keine physische, sondern nur eine moralische, insofern die Erfüllung der Pflicht die nothwendige Bedingung ist, ohne welche der Wille nicht der Verstandesordnung gemäss nach dem Zwecke streben kann. Wer also die Verpflichtung nicht erfüllt, begeht eine moralisch schlechte Handlung und zieht die Folgen der moralischen Schlechtigkeit auf sich, wird also bezüglich der Nichterfüllung zurechenbar und schuldhaft und sündigt. (S. 93.)

2. (II) Zweitens sind die Arten von Recht und Pflicht zu bestimmen. 1) Recht und Pflicht entspringen nur aus dem Gesetze als solchem; denn die Fähigkeit oder das Vermögen, etwas in gerechter Weise zu haben oder zu thun, und ebenso dass etwas einem anderen gebührt, kommt aus der Anordnung des Verstandes, wodurch der Mensch dirigirt wird, um angemessen zu handeln, also zunächst für uns aus dem Naturgesetze selbst. (S. 118.) „Patet, quod natura ordinat res cum respectu suarum facultatum; qui respectus est fundamentum iuris in rebus a natura positum. Ex quo sequitur, quod ordo naturalis absque iure servari non possit, cum inseparabiliter iuris fundamentum ordini sit annexum.“ (Dante, de Monarchia 2, 7.) Aus derselben Quelle entspringt zugleich mit dem Rechte die Pflicht als moralische Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu unterlassen, und ebenso dass das, was gerecht ist, ausgeführt werden muss. Das Gesetz ist also auch die Regel und das Maass für Recht und Pflicht. Daher wird auch der Ausdruck Recht für Gesetz gebraucht, und die Sammlung oder der Inbegriff von Gesetzen wird selbst Recht genannt, wie wir z. B. vom römischen Rechte oder vom deutschen Privatrechte in diesem Sinne reden. In dieser Bedeutung zerfällt daher das Recht in das Naturrecht und in

das menschliche Recht, und das letztere wieder in das historische Rec
und in das positive Recht. (S. 123. Vgl. über das, was wir historisch
Recht nennen: Zigliara, Ethica Nr. 26, ed. Rom. p. 97—101.) W
aber das Naturgesetz nur ein Antheil am ewigen Gesetze ist (S. 1
so kann auch das Naturgesetz kein Recht erzeugen, was von dem
das ewige Gesetz gegründeten Rechte verschieden wäre: man kann
in dieser Eintheilung nicht von einem ewigen Rechte sprechen. D
das Gesetz und näherhin das Naturgesetz, was ein Antheil am ew
Gesetze, d. h. am göttlichen Verstande selbst ist, die Quelle des Rec
sei, das hat auch das juristische Bewusstsein der vornehmsten Cul
völker aller Zeiten immer anerkannt. Schon der Rigveda spricht
ewigen Gesetze des Allwissenden. (Kaegi, der Rigveda, Leipzig 1
S. 92; vgl. S. 198 Anm. 232.) „Die vedischen Texte . . . und
Lieder bezeugen es laut, wie tiefinnerlich die hervorragenden Geis
im Volke davon überzeugt sind, dass die ewigen Ordnungen des W
herrn auf geistigem und sittlichem Gebiet ebenso unverletzlich sind
im Reiche der Natur." (A. a. o. S. 26.) Der Sachsenspiegel sa
„Gott ist selbst das Recht, darum ist ihm das Recht lieb." In
Glosse zum sächsischen Weichbilde der magdeburger Schöffen zum erst
Artikel heisst es: „Recht ist ein steter Wille und ewig. Ihr sollt
wissen, dass in dieser Definitio, so wir eine Auslegung heissen, e
schlecht (schlicht) begriffen ist, was das Recht sei, auf dass der Zuhö
und der Leser nicht beschweret werden. Denn viel Worte irren u
beschweren die menschlichen Gedanken, dass sie nicht so eigentl
begreifen mögen der Wörter Kraft. Und darum hat er desto schlech
gesagt: Recht ist ein steter Wille. Dieser Wille, das ist Gott. D
Rechten Ursprung ist anders nicht, denn eine Anweisung des ew
Gottes. Und die Sache des Rechtens ist anders nicht, als dass e
böser Leute Dürstigkeit damit zähme." (Vgl. den Eingang des Ge
Friedrich II. für Sicilien von Peter von Vinea bei Savigny, Gesch
des röm. Rechts im Mittelalter V, 195 f.) 2) Im objectiven Sin
ist das Recht das, was gerecht ist, d. h. die einer anderen Per
adäquate Sache selbst. Diese Gleichung entspringt entweder aus d
Natur dieser Sache, z. B. wenn jemand ein bestimmtes Maass gibt
ein bestimmtes Maass zu empfangen: diese Gleichung bildet das
jective Naturrecht; oder die Gleichung hängt vom Willen der in Be
hung mit einander stehenden Personen ab oder vom positiven Gese
und dann kommt das objective positive Recht zu Stande. Im sub
tiven Sinne wird das Recht doppelt einzutheilen sein: Seitens d
Princips, nämlich des Gesetzes, von dem es gemacht wird, und Seit
des Gegenstandes, nämlich des Gerechten, worin es seine Grenze h
denn das Recht selbst steht gewissermassen in der Mitte zwischen sei
Princip und seiner Endgrenze. Seitens des Princips zerfällt dahe
subjective Recht in das Naturrecht und das positive Recht. Sei

des Gegenstandes zerfällt es in das Recht an einer Sache, ius in re, und das Recht auf eine Sache, ius ad rem. Das erstere erstreckt sich direct auf die Sache selbst, während das zweite sich direct auf die Handlung einer Person erstreckt, damit diese die Sache selbst dem Berechtigten verschafft. Daher heisst das erstere ein dingliches Recht und das zweite ein persönliches Recht im besonderen Sinne. Die weitere Ausführung dieses Unterschiedes ist Sache der Rechtswissenschaft.

3. Aehnlich muss die Pflicht eingetheilt werden, weil sie nur das Correlativum des Rechts ist. 1) Im subjectiven Sinne zerfällt sie in die natürliche und positive Pflicht, je nach dem Gesetze, aus der sie entsteht; ferner in die negative oder affirmative Pflicht, je nachdem der Wille dadurch zum Handeln angetrieben oder davon zurückgehalten wird. 2) Das Gerechte ist doppelter Art, nämlich das gesetzlich und das rein ethisch Gerechte. Das, was aus einem Gesetze geschuldet wird, ist so beschaffen, dass jemand durch das Gesetz verpflichtet ist, es zu erstatten: und auf eine solche Schuld geht die Gerechtigkeit im strengen und eigentlichen Sinne. Das ethische Schuldige ist aber das, was jemand aus der Güte der Tugend schuldig ist. Weil aber das, was man schuldet, eine Nothwendigkeit besagt, so hat eine solche Schuld einen doppelten Grad. α) Die eine ist nämlich so nothwendig, dass ohne sie die Güte der Sitten nicht erhalten werden könnte: und darin liegt noch mehr als der blosse Begriff von dem, was geschuldet wird. Diese Schuld kann einmal von Seiten des Schuldners betrachtet werden; und so gehört dazu, dass der Mensch sich dem andern gegenüber in Worten und Thaten so gibt, wie er ist. Es kann auch zweitens Seitens dessen, dem die Schuld gebührt, betrachtet werden, insofern man nämlich einem andern gemäss dessen, was er thut, vergilt, sei es im Guten oder Uebeln. β) Die andere Schuld ist nothwendig, als etwas, was zur grösseren ethischen Güte beiträgt, ohne die jedoch die sittliche Güte erhalten werden kann: eine solche Schuld wird von der Freigebigkeit, Freundschaftlichkeit u. s. w. berücksichtigt, die nur wenig von der Bedeutung einer Schuldigkeit haben. (Th. 2. 2^{ae} 80. 1.) (1) Es gibt also einige positive Pflichten, die nicht nach der strengen und eigentlichen Gerechtigkeit erzwungen werden können, also nur im unvollkommenen Sinne Pflichten heissen und deshalb nicht an sich Gerechtigkeitspflichten oder juridische Pflichten genannt werden können. (2) Aber es gibt wieder positive Pflichten, welche im strengsten Sinne Gerechtigkeitspflichten oder juridische Pflichten sind; d. h. solche Pflichten, welche dem Rechte eines anderen nach der Gerechtigkeit durchaus entsprechen: nämlich diejenigen, welche eine gesetzliche Schuldigkeit besagen. (3) Es gibt auch positive Pflichten, welche bezüglich der Gesellschaft juridisch oder sozusagen juridisch sind, nämlich solche, die eine moralische Schuldigkeit besagen, die zur Erhaltung der Güte der Sitten nothwendig ist, aber bezüglich Gottes, der alle Güte gesetzlich

vorschreibt, streng juridisch sind. (4) Endlich sind alle negativen Pflichten, wonach man dem anderen nicht Schaden zufügen darf, strenge Gerechtigkeitspflichten.

4. (III) Weiter sind die Eigenschaften des Rechts zu betrachten, welche ihm im subjectiven Sinne zukommen, denn das objective Recht theilt die Eigenschaften des Gegenstandes. Das subjective Recht hat drei Eigenschaften. 1) Das Recht an sich betrachtet hat die Eigenschaft der Begrenztheit oder Beschränktheit. Es entsteht aus dem Gesetze, welches die menschliche Handlung nach dem Bedürfnisse ihres Zweckes ordnet. Also muss die Ausdehnung der Rechte aus dem vom Gesetze beabsichtigten Zwecke genommen werden. Das Recht geht daher erstens nur auf die Mittel, ohne welche der Zweck nicht erreicht werden kann, zweitens nur auf erlaubte Mittel, die zum Zwecke führen, und nicht auf solche Mittel, die vom Zwecke abführen und moralisch schlecht sind, drittens auf alles das, zu dessen Beobachtung eine andere Person verpflichtet wird, weil eben Recht und Pflicht correlative Begriffe sind. 2) In Vergleich mit einem andern Rechte hat das Recht die Eigenschaft eines scheinbaren Gegensatzes oder einer Collision, so dass der Mensch das eine Recht nicht bewahren kann, ohne das andere zu verletzen. Das Recht entsteht aus dem Gesetze, welches eine praktische Wahrheit ist. Also kann ein Recht in Wirklichkeit dem Anderen nicht widersprechen, so wenig, wie eine Wahrheit der anderen widersprechen kann. Bei der Collision von Rechten muss daher nur eines der beiden wirklich ein Recht sein. Weil aber das erste Recht das göttliche ist, und alle übrigen aus ihm abgeleitet sind (S. 117), so muss bei einer Collision des menschlichen mit dem göttlichen Rechte das letztere beobachtet werden. (S. 118.) 3) Die letzte Eigenschaft des Rechtes ist eine Eigenschaft desselben in Beziehung auf eine andere Person, gegen welche das Recht besteht. Diese Eigenschaft ist die Erzwingbarkeit, nämlich eine physische Gewalt, die gegen die andere Person angewandt wird, um sie zu beugen, damit sie das thut, was sie zu thun verweigert. Weil aber der Wille nicht gezwungen werden kann, so kann sich die Realisirung eines Rechtes nur auf die vom Willen befohlenen Handlungen der anderen Person erstrecken.

5. (IV) Viertens ist das gegenseitige Verhältniss von Recht und Pflicht zu betrachten. 1) Betrachtet man die Natur von Recht und Pflicht absolut, im metaphysischen Sinne, so ist das Recht früher als die Pflicht. Alle Pflichten kommen aus dem ewigen Gesetze, also aus dem göttlichen Verstande, der ja Gott selbst ist (S. 131); daher schliesst Dante: sequitur quod divina voluntas sit ipsum ius. (De monarch. 2, 2.) In Gott selbst gibt es aber nur ein Recht und keine Pflicht; denn gegen sich selbst kann Gott keine Pflicht haben, weil jede Pflicht auf eine andere Person geht; und ebensowenig gegen andere Personen, weil er ihnen nur nach der Gerechtigkeit schuldig ist, da sie ganz und gar von

abhängen. (Vgl. S. 128.) Also ist das Recht seiner Natur nach eher als die Pflicht, und die Pflicht kann nur gedacht werden unter Voraussetzung eines Rechtes, das in einer anderen Person schon existirt. Jede geschaffene Person ist dagegen wesentlich dem Sein nach physisch wie ethisch ganz von Gott abhängig. Daher ist für sie, also für den Menschen die wesentliche Pflicht, die aus dieser Abhängigkeit entspringt, nämlich der von Gott gesetzten Zweckordnung zu folgen, das Erste. Also entstehen alle menschlichen Rechte aus der ersten und wesentlichen Pflicht des Menschen gegen Gott, also ist im Menschen die Pflicht früher als das Recht. 2) Recht und Pflicht entstehen aus dem Gesetze; wenn also das Gesetz aufhört, so hören auch die Rechte und Pflichten daraus auf. Es kann aber sein, dass das Gesetz bestehen bleibt, und ebenso auch die Rechte und Pflichten daraus, und dennoch in besonderen Fällen und bei einer Rechtscollision Recht und Pflicht suspendirt werden. Dies geschieht, wenn die Pflicht nicht erfüllt werden kann ohne ein nothwendiges Uebel, was jemand, absolut betrachtet, mit Recht vermeiden kann. Ein solches Uebel und demgemäss die Nothwendigkeit oder Nothlage kann dreifach sein: das äusserste Uebel, z. B. der Tod und was ihm gleich geachtet wird; das schwere Uebel, z. B. bedeutender Nachtheil für die Gesundheit, den guten Ruf und die Vermögensverhältnisse; das gemeine Uebel, wie die gewöhnlichen Nachtheile, die nicht von grösserer Bedeutung sind und sich fast immer einstellen. α) Keine Nothlage kann das innere Wesen der Dinge verändern. Eine Handlung, welche durch eine negative Vorschrift des Naturgesetzes verboten ist, wie z. B. Mord und Diebstahl, ist nach ihrem Gegenstande und nach der wesentlichen Zweckbestimmung moralisch schlecht. Also kann keine Nothlage machen, dass eine solche Handlung gut wird; also kann sie niemals die Pflicht aufheben, sich jenes moralischen Uebels zu enthalten. Die negativen Vorschriften des Naturgesetzes müssen also immer und unter allen Umständen erfüllt werden. β) Die positiven Vorschriften des Naturgesetzes betreffen Tugendacte, die Tugenden sind aber Dispositionen für den Zweck des Menschen. Die Disposition der Mittel zum Zwecke wird aber nach dem Zwecke bemessen; deshalb ist bei den tugendhaften Handlungen, die durch eine affirmative Vorschrift vorgeschrieben sind, vornehmlich das Wesen des Zweckes zu betrachten, und das ist das Gut der Tugend. Das Wesen des Zweckes verlangt nicht wesentlich, dass der durch eine positive Vorschrift vorgeschriebene Tugendact genau unter diesen oder jenen Umständen ausgeübt wird: z. B. die Natur des Zweckes verlangt nicht, dass man immer freigebig ist, so oft sich ein Bedürftiger findet. So oft also eine äusserste oder eine schwere Nothlage droht, gebietet der Verstand, dass der Mensch vom Tugendacte der positiven Vorschrift jetzt ablassen und ihn auf eine andere Zeit verschieben kann. Manchmal soll er es sogar thun, weil er sonst unkluger Weise sein Leben der Gefahr aussetzen würde.

(Th. 2. 2ae 33. 2.) Freilich darf diese Suspension niemals die Uebertretung der negativen Vorschriften des Naturgesetzes zur Folge haben. Dagegen kann eine gewöhnliche Nothlage die Suspension niemals erlauben.

6. (V) Endlich ist das Subject von Recht und Pflicht im Allgemeinen zu bestimmen. Recht und Pflicht sind ihrem Wesen nach ethische Qualitäten. Die Moralität wird aber wesentlich von der Freiheit verursacht, aus welcher auch die Folgen der Moralität (S. 93) entstehen. Daher kann nur eine Person im strengen Sinne Subject von Recht und Pflicht sein. Die Thiere haben dagegen keine geistige Seele, also auch weder Verstand noch Freiheit, also sind sie auch der Moralität unfähig. Also sind sie weder Subject von Rechten noch von Pflichten. Ferner entspringt jede Pflicht aus dem obersten ethischen Princip: das Gute muss man thun. (S. 119). Wenn also der Mensch Pflichten gegenüber den Thieren hätte, so müsste er das Gut der Thiere bewirken. Das Gut der Thiere ist aber ihr Zweck. Ihr Zweck besteht aber darin, dass sie der höheren Natur, also dem Menschen selbst als Mittel zu dessen Zwecke dienen. Also wären unsere Pflichten gegen sie Pflichten gegen uns selbst, was unmöglich ist. (Vgl. Th. 1. 96. 1; 2. 2ae 64. 1; Cicero, de finibus 3, 20.) Die entgegengesetzte Ansicht ist ein Irrthum, der nur aus einer Verweichlichung und zwar aus dem Uebermaasse der niederen Sinnlichkeit entspringt. Wenn also das Thier für den Menschen nur Mittel ist, so kann es ihm z. B. auch durch Vivisection für wissenschaftliche Zwecke dienen: also ist die Vivisection wenigstens naturrechtlich durchaus erlaubt. Ein Missbrauch des Thieres, z. B. durch grausame Behandlung, ist daher niemals ein Unrecht gegen das Thier selbst, und wird erst zur moralisch schlechten Handlung, wenn der Mensch sich des Thieres in einer Weise bedient, welche dem Zweck, wofür es bestimmt ist, nicht entspricht, z. B. weil bei der Thierquälerei der Mensch sich an der Qual ergötzt ohne Hinordnung auf die Gerechtigkeit, die eben bezüglich des Thieres unmöglich ist. Die sogenannte moralische Person als Rechtssubject ist nur eine Fiction der positiven Rechtswissenschaft, die als Fiction eben nur einen übertragenen Sinn zulässt.

§ 2. Die Pflichten des Menschen gegen Gott.

1. Im Menschen ist das Erste die Pflicht, die aus seiner Abhängigkeit von Gott entspringt. (S. 135). Daher müssen die besonderen Pflichten des Menschen gegen Gott zuerst betrachtet werden; sie bilden zusammen das, was man Religion nennt. Wir betrachten vom naturrechtlichen Standpunct zuerst die Religion an sich und darauf den religiösen Cultus, welcher ein innerer und ein äusserer ist. (I) Betrachtet man die Religion an sich, so ist zuerst ihr Wesen und dann die Nr.

der religiösen Pflicht zu erklären. (A) 1) Religion besagt, wie man auch das Wort ableiten will (vgl. Max Müller, Origin and growth of religion p. 11), im eigentlichen Sinne eine Hinordnung des Menschen zu Gott, insofern er das erste vollkommenste Princip und der letzte Zweck ist. (Th. 2. 2^{ae} 81. 1.) Im Begriffe der Religion muss man daher zweierlei unterscheiden: den religiösen Gegenstand, worauf die Religion hingeordnet wird, und das Subject, welches durch die Religion auf den Gegenstand selbst hingeordnet wird. Der religiöse Gegenstand ist nur ein einziger, nämlich Gott selbst, in dreifacher Hinsicht: erstens wegen der Erhabenheit seiner Natur. Denn Gott existirt persönlich als das erste vollkommenste Wesen, welches seiner inneren Natur nach als reinster ewiger actueller Intellect die unendlich vollkommene Natur ist. Dem Vorzuge gebührt aber Ehre, also gebührt Gott eine besondere Ehre. Zweitens ist Gott das erste Princip aller Dinge und somit absoluter Herr aller geschaffenen Dinge, die von ihm ihr Sein, ihre Erhaltung und ihre Leitung empfangen und deshalb von ihm sowohl in ihrem Sein wie in ihrem Thätigsein absolut abhängen. Daher müssen alle geschaffenen Dinge von ihm abhängen und ihm dienen. Drittens ist Gott seinem Wesen nach die unendliche Güte und deshalb der letzte Zweck aller geschaffenen Dinge. Deshalb muss der Mensch nach ihm streben, d. h. mit seinem Willen ihn am meisten lieben und alles auf ihn beziehen. Diese Verpflichtung muss der Mensch in menschlicher Weise erfüllen und deshalb Gott freiwillig die schuldige Anbetung, die schuldige Abhängigkeit und die schuldige Liebe erweisen, und zu alle diesem ist die Religion bestimmt. Also ist der Mensch wesentlich durch Religion gegen Gott verpflichtet. (Th. 2. 2^{ae} 81. 1.) 2) Religion ist daher eine Tugend; denn sie besagt die Hinordnung des Menschen zu Gott, insofern es zur Religion gehört, Gott als dem Princip der Schöpfung und Leitung der Dinge die schuldige Ehre zu erweisen. Dass man aber einer Person das gibt, was ihr gebührt, hat die Bedeutung von etwas Gutem; weil dadurch derjenige, der es thut, in entsprechender Weise zu der anderen Person hingeordnet wird. Ordnung gehört aber zum Wesen des Guten. Weil daher Tugend etwas ist, was denjenigen, der sie besitzt, gut und auch seine Handlung gut macht, so gehört jeder gute Act zur Tugend, und folgerecht ist die Religion selbst eine Tugend. (Th. 2. 2^{ae} 81. 2.) Die Religion ist ferner, formal betrachtet, eine moralische Tugend. Sie hat nämlich Gott selbst zu ihrem Gegenstande; aber nicht so, dass sie sich mit ihm selbst beschäftigt, sondern so, dass sie ihm die schuldige Verehrung durch gewisse Handlungen erweist, und deshalb im Willen selbst ihren Sitz hat, den sie in dieser Hinsicht vervollkommnet. Sie ist ferner eine Tugend, die mit zur Gerechtigkeit gehört, weil sie Gott die gebührende oder schuldige Ehre erweist. (Ib. 2 et 5.) Religion ist also diejenige moralische Tugend, wodurch Gott als dem vollkommensten Princip und dem letzten Zwecke

der schuldige Dienst in den Dingen erwiesen wird, die besonders zu seiner Verehrung gehören.

2. (B) Die religiöse Pflicht entspringt daher aus dem Wesen des Menschen und aus dem Wesen Gottes, also ist sie eine vorzügliche Pflicht. Die Dinge, die für den Zweck da sind, erlangen ihre Güte aus der Ordnung zum Zwecke; und deshalb sind sie um so besser, je näher sie dem Zwecke sind. Die moralischen Tugenden beschäftigen sich aber mit den Dingen, die auf Gott wie auf ihren Zweck hingeordnet werden. Die Religion nähert sich aber Gott mehr als die übrigen moralischen Tugenden, insofern sie die Dinge ausführt, welche direkt und unmittelbar zur Ehre Gottes hingeordnet sind. Deshalb hat die Religion unter den übrigen moralischen Tugenden den Vorrang. (Th. 2. 2^{ae} 81. 6.) Daher ist die religiöse Pflicht die vornehmste Pflicht und die Grundlage aller übrigen Pflichten des Menschen, und der Atheismus hebt jede wahre Ethik auf. Der Mensch kann aber in der Ausübung der religiösen Pflicht in mehrfacher Weise fehlen: erstens wenn er die Natur Gottes nicht mit der gebührenden Ehrfurcht der Wahrheit betrachtet, wie beim Meineide, der Gotteslästerung, der falschen Ansicht von Gott; zweitens wenn er Gott die Ehre oder den ihm gebührenden Cultus verweigert, und das ist Impietät; drittens indem er Gott zwar Ehre erweist, aber auf eine ungebührende und Gottes unwürdige Weise, und das ist Aberglaube; viertens wenn er anderen Dingen den Cultus erweist, der allein Gott gebührt, und das ist Idolatrie. Gewöhnlich fasst man übrigens die beiden letzten Arten des religiösen Unrechts unter dem Namen Aberglauben zusammen. (Th. 2. 2. 92. 2.) Hiernach kann man auch die historisch entwickelten falschen, d. h. gegen das Naturgesetz gebildeten Religionen eintheilen.

3. (II) Der Mensch besteht aus Seele und Leib; er begeht daher nicht nur rein innerliche Handlungen, die nur in der Seele vor sich gehen, sondern auch äusserliche Handlungen, die durch die Glieder des Leibes offenbar werden und die inneren Gedanken anzeigen. 1) Die äusseren Handlungen bilden den äusseren Cultus, die inneren Handlungen machen den inneren Cultus aus. Wir erweisen Gott Ehrfurcht und Ehre 1) wegen seiner selbst, weil er durch sich selbst schon die Fülle des Ruhmes hat, so dass vom Geschöpfe nichts dazu hinzugefügt werden kann, sondern unseretwegen; weil nämlich unsere geistige Seele dadurch, dass wir Gott fürchten und ihn ehren, ihm unterworfen wird: und gerade darin besteht ihre Vollkommenheit. Jedes Ding wird nämlich dadurch vervollkommnet, dass es seinem Höheren unterworfen wird, z. B. der Körper dadurch, dass er von der Seele belebt wird. Die geistige Seele des Menschen bedarf aber, um sich mit Gott zu vereinigen, der Hinführung zu ihm durch sinnlich wahrnehmbare Dinge. Deshalb ist es nothwendig, beim göttlichen Cultus einige körperliche Dinge zu gebrauchen, damit die geistige Seele des Menschen durch sie wie

Zeichen zu geistigen Handlungen angeregt wird, durch welche sie sich mit Gott verbindet. Deshalb hat die Religion zwar innere Acte gleichsam als die Hauptsache, die an sich zur Religion gehören, aber auch äussere Acte gleichsam als secundäre Acte, die auf die inneren Acte hingeordnet sind. (Ib. 7.) 2) Die inneren Cultusacte sind hauptsächlich Erkenntniss Seitens des Intellects und Liebe Seitens des Willens. Erstens ist der Mensch durch die religiöse Pflicht gehalten, soviel in seinen Kräften liegt, richtig über Gott zu denken; denn er muss Gott die schuldige Ehre erweisen. Ehre ist aber das Lob, was jemand wegen eines bekannten Vorzuges gespendet wird. Wenn man also nicht richtig über die Wahrheit der göttlichen Vollkommenheit denkt, so folgt daraus für den Menschen eine Verleugnung oder wenigstens eine Verminderung der Ehre, die Gott gebührt; und dies verletzt die Gerechtigkeit selbst, die zum Wesen der Religion gehört, indem man entweder Gott das nicht gibt, was ihm gebührt, oder ihm weniger gibt, als ihm gebührt. Zweitens ist der Mensch gehalten, Gott über alles zu lieben. Es handelt sich dabei nicht um die comprehensive oder erschöpfende Liebe, wodurch der geliebte Gegenstand so sehr geliebt wird, als er selbst liebenswürdig ist; denn der endliche Wille des Menschen ist einer solchen Liebe zum unendlichen Gott nicht fähig. Es handelt sich nur um die Liebe, die ihrem Gegenstande fest anhängt und mehr nach der Liebenswürdigkeit des Liebenden als des Geliebten gemessen wird. Gott ist aber am meisten gut und insofern auch wirklich für uns erkennbar, da wir sein Dasein und seine Eigenschaften philosophisch beweisen können. Wo sich aber die Bedeutung von etwas Gutem findet, was als solches erkannt ist, da kann auch das Endziel für einen Willensact sein, der selbst anhängende Liebe ist. Also ist die Liebe zu Gott dem Menschen möglich. Daher singt Dante (Parad. 26. 26):

„Weil Gutes, insofern es gut, sobald es
Erkannt wird, Lieb' entzündet, — um so grössre,
Je mehr's an Trefflichkeit in sich beschliesset;
So muss dem Wesen, das so weit hervorragt,
Dass jedes Gut, das ausser ihm sich findet,
Nichts weiter als ein Stral ist seines Lichtes,
Sich mehr als allen andren zubewegen
In Liebe jeder Geist."

Diese Liebe ist zugleich strengste Pflicht: denn die Religion besagt das Abhängigkeitsverhältniss des Menschen von Gott und damit sowohl die Abhängigkeit des Intellects als auch des Willens. Die Ordnung des Intellects besagt, dass der Intellect Gott als der höchsten Wahrheit anhängt oder zustimmt. Also besagt auch die Ordnung des Willens, dass der Wille Gott als dem höchsten Gute anhängt oder, was dasselbe ist, ihn liebt. Dies ist noch besonders deshalb nothwendig, weil Gott der letzte Zweck des Menschen ist: im Wesen des letzten Zweckes ist aber gegeben, dass er selbst um seinetwillen und auch alles Uebrige

nur um seinetwillen geliebt wird. Also ist der Mensch gehalten, Gott über alles zu lieben, alles Uebrige aber wegen Gott. (Th. 1. 2ae 19. 1 ib. 1. 6 ad 3.) Diese inneren Acte der Religion bilden den inneren Cultus; denn wir verehren diejenigen, an die wir, um sie zu ehren, denken, oder denen wir uns deswegen oft nahen. (Augustin. Civ. De 10, 1 nr. 1.) Zu den besonderen Handlungen des inneren Cultus gehört erstens die Andacht, welche auch die Anbetung einschliesst: dadurch weiht sich der Mensch gewissermassen Gott, um sich ihm ganz zu ergeben; zweitens das innere Gebet, wodurch der Mensch sich Gott unterwirft und bekennt, dass er Gottes als des Urhebers für seiner Güter bedarf; endlich drittens das geistige Opfer, das in der Weihe der Andacht selbst eingeschlossen ist, und wodurch die Seele sich selbst Gott als dem Princip ihrer Schöpfung und dem Zweck ihrer Glückseligkeit darbringt. (Th. 2. 2ae 82. sq.) 3) Die inneren Cultusacte sind die hauptsächlichen Handlungen, die an sich zur Religion gehören. Die äusseren Handlungen der Religion sind aber nur nöthig, wie gezeigt, weil der Mensch auch in Bezug auf das leibliche Leben ganz von Gott abhängt und diese Abhängigkeit anerkennen muss. Sie bilden den äusseren Cultus, der in der Ehre besteht, welche Gott vom Menschen durch sinnliche äussere Handlungen seines Leibes erwiesen wird: sie sind daher die secundären Handlungen der Religion, die zum inneren Cultus hinbestimmt sind. Durch den äusseren Cultus geben wir Gott etwas, um ihn zu ehren: entweder den eigenen Leib oder etwas von den äusseren Dingen oder etwas, was Gott selbst gehört. Daher sind die äusseren Cultushandlungen dreifacher Art: erstens Anbetung, die aus der inneren Anbetung entspringt und bestimmt ist, diese hervorzurufen; sie besteht in einer äusseren Demüthigung des Leibes, also in Ceremonien, wodurch wir die Erhabenheit Gottes und unsere Abhängigkeit bekennen. Zweitens gehört dazu das Opfer, wodurch wir Gott sinnliche Dinge zum Zeichen unserer schuldigen Unterwerfung und Ehre darbringen; ferner das Gelöbniss, nämlich ein freiwilliges Versprechen, was wir Gott bezüglich einer besseren Lebens machen und durch Worte ausdrücken. Drittens gehört dazu die Anrufung Gottes als Gebet oder Lob Gottes. (Th. 2. 2ae 82—91.) Cultushandlungen finden sich daher nothwendig in jeder historisch ausgebildeten Religion, weil sie in der religiösen Pflicht naturrechtlich begründet sind. Daher nennt Wordsworth die Religion „Mutter von Form und Furcht, gefürchtete Herrin, deren Achtung wandelbar ist, — die neue Formen anordnet, wenn die alten verfallen oder aufhören, dem wankelmüthigen Anbeter zu gefallen."

§ 3. Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

1. Zuerst ist der Mensch an sich zu betrachten, ehe er in Bezug auf eine andere menschliche Person betrachtet werden kann. Also sind nach der religiösen Pflicht zuerst die Pflichten des Menschen gegen sich selbst zu untersuchen. Jede Pflicht bezieht sich auf eine andere Person. Weil aber das Recht Gottes über den Menschen das Grundrecht ist, dem die erste und oberste Pflicht des Menschen entspricht, so kann der Mensch auch in seiner eigenen Person die einzelnen Rechte, die Gott gegen ihn hat, entweder wahren oder verletzen. Insofern kann man daher sehr wohl von einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst sprechen, die also im eigentlichen Sinne eine Pflicht des Menschen gegen Gott und in gewisser Hinsicht transcendental ist, nämlich in dem Sinne, dass sie naturrechtlich in der Herrschaft Gottes über alle geschaffenen Dinge begründet ist und nur im Menschen erst, weil er ethisch handeln kann, die Bedeutung einer wahren Pflicht annimmt. Insofern sie aber transcendental ist, unterscheidet sie sich wesentlich von der eigentlichen religiösen Pflicht, weil diese letztere sich in besonderer Weise auf Gott bezieht, nämlich auf alles, was direct und unmittelbar zur Ehre Gottes hingeordnet ist; während die Pflicht des Menschen gegen sich selbst direct und unmittelbar die Wahrung der Rechte Gottes über den Menschen zum Gegenstande hat, und zwar die Wahrung der Rechte Gottes über die ganze menschliche Persönlichkeit. In der Person ist zweierlei zu unterscheiden: erstens das Sein und zweitens das Thätigsein, wodurch die Existenz der menschlichen Wesenheit vervollkommnet wird. Die eigentlich menschlichen Handlungen, rücksichtlich welcher Thätigkeiten allein eine ethische Pflicht in Frage kommen kann, sind wieder zweifach: einige sind direct zur Vervollkommnung der Seele, andere direct zur Vervollkommnung des Leibes hingeordnet. Mit diesen Pflichten entspringen zugleich entsprechende Rechte, die daher ebenfalls zu untersuchen sind. Aus diesen Rechten geht endlich auch das Eigenthum hervor. Daher ist zuerst von den Pflichten und Rechten des Menschen bezüglich der Erhaltung seiner Existenz zu handeln, zweitens von den Pflichten und Rechten des Menschen bezüglich der Vervollkommnung seiner Seele, drittens von den Pflichten und Rechten des Menschen bezüglich der Vervollkommnung seines Leibes, viertens vom Eigenthumsrechte.

2. (I) Zuerst werden die Pflichten und Rechte des Menschen bezüglich der Erhaltung seiner Existenz bestimmt. (A) 1) Jedes Ding strebt von Natur nach der Erhaltung seines Seins. (II, 188). Jedes Ding hat daher ein naturgemässes Begehren, was beim Menschen zur geistigen Liebe wird, sich selbst im Dasein zu erhalten und den zerstörenden Einflüssen Widerstand zu bieten, so weit es möglich ist. Also hat auch der Mensch dieses Naturstreben oder Begehren, sein Leben zu erhalten;

und daher kommt die natürliche Furcht vor dem Tode und vor jeder Gefahr gegen das leibliche Leben, weil die Zerstörung desselben ein natürliches Uebel ist. Diese Neigung, die aus der Naturordnung entspringt, wird also für den mit Verstand und freiem Willen begabten Menschen zur natürlichen Pflicht, weil das Naturgesetz die Erhaltung der Naturordnung gebietet. Der Mensch hat also die Pflicht, sein Leben zu erhalten, und deshalb die weitere Pflicht, die nothwendigen Mittel zur Erhaltung seines Lebens anzuwenden, z. B. Nahrung zu sich zu nehmen und ferner die Pflicht, die zerstörenden Einflüsse abzuhalten, soviel er kann, und daher weiter die Pflicht, sich nicht gegen die Ordnung des Verstandes, d. h. nicht unnöthiger Weise in Lebensgefahr zu begeben. 2) Erlaubt kann daher die Unterlassung dieser Pflicht nur aus besonderen höheren Gründen sein. Das positive Gebot des Naturgesetzes, dass man nichts Uebeles thun oder niemand Schaden zufügen soll, gilt daher für immer und unter allen Umständen auch für den Menschen, so dass er sich niemals direct und an sich das Leben nehmen darf. Aber indirect und zufällig darf er es thun, indem er eine Handlung begeht, welche direct und an sich etwas Gutes bezweckt, aus welcher aber indirect und zufällig der Tod entsteht, wenn genügende Gründe für eine solche Handlung da sind. (S. 56.) Daher ist es erlaubt z. B. und eine moralisch lobenswerthe und verdienstliche Handlung, gegen den Feind zu kämpfen, um seine Pflicht gegen das Vaterland zu erfüllen, wenn man auch mit Gewissheit wüsste, dass der Tod die Folge davon würde. Ebenso ist es moralisch erlaubt, indirect und zufällig sein Leben z. B. durch Studium oder Geschäfte zu verkürzen, welche das Lebenstehende Wohl der Gesellschaft direct und an sich bezwecken, oder durch Bekämpfung seiner Leidenschaften, indem man dazu eine dem Körper weniger zuträgliche Lebensweise führt, weil die Vervollkommnung der Seele höher steht als das leibliche Wohl. In all diesen Dingen darf aber das rechte Maass nicht überschritten werden, sonst werden diese Handlungen an sich schlecht und können nicht durch die Güte des Zweckes geändert werden. 3) Daher ist der Selbstmord, der direct bezweckt wird, nach dem Naturrechte durchaus unerlaubt. In der Voraussetzung, dass die selbstmörderische Handlung eine im strengen Sinne menschliche Handlung ist, also mit Ueberlegung und freiem Willen geschieht, so widerspricht sie erstens der natürlichen Neigung zur Erhaltung des Lebens und der daraus entspringenden naturrechtlichen Pflicht. Wenn auch das Leben eines Menschen noch so elend ist, so ist doch das Leben an sich als Sein des Menschen besser als das Nichtsein und das Nichtsein ist immer ein grösseres Uebel als Unglücklichsein. Der Selbstmörder begehrt auch nicht das Widernatürliche, nämlich das absolute Nichtsein, sondern nur das nicht Elendsein. Auch ist der Selbstmord zur Vermeidung des elenden Lebens keine Handlung der Tapferkeit, sondern vielmehr der Feigheit und auch deshalb schlecht:

(Th. 2. 2^{ae} 64. 5. Arist. Eth. 3, 8.) Zweitens ist der Selbstmord ein Unrecht gegen die Gesellschaft. Der Mensch ist von Natur für die Gesellschaft bestimmt als Theil derselben; der Theil als solcher trägt aber von selbst bei zur Integrität und Vervollkommnung des Ganzen. Durch Selbstmord zerstört daher der Mensch, so viel an ihm ist, das Gute des Ganzen, dessen Theil er ist, und das auch den elendesten und schlechtesten Menschen immer noch für den Nutzen der Gesellschaft irgendwie verwenden könnte. Drittens ist der Selbstmord eine Ungerechtigkeit gegen Gott. Der Mensch ist ganz und gar abhängig von Gott, dergestalt dass selbst Gott auf sein Recht über ihn gar nicht verzichten könnte, weil er kein Ding aus der Ordnung seiner Vorsehung entlassen kann. Also begeht der Selbstmörder, indem er sein Leben, was Gott gehört, diesem entzieht, eine Ungerechtigkeit direct gegen Gott und verletzt dadurch die oberste menschliche Pflicht. Daher gehört der Selbstmord zu den schwersten Verbrechen, und deshalb hat ihn auch das positive menschliche Recht vielfach als Verbrechen geahndet. (Arist. Eth. 5, 11.)

3. (B) Der Pflicht der Selbsterhaltung entspricht das Recht der Nothwehr; denn mit dem Rechte auf Erhaltung einer Sache ist als nothwendige Folge desselben das Recht verbunden, die Sache gegen ungerechten Angriff zu schützen. 1) Es ist erlaubt, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, weil eben jedes Recht auch seine Erhaltung einschliesst. Es ist also auch erlaubt, das eigene Leben zu vertheidigen, wenn es ungerechter Weise angegriffen wird. Der Mensch ist sogar mehr gehalten, für sein eigenes Leben zu sorgen, als für das Leben eines anderen, weil die Erhaltung des eigenen Lebens eben eine frühere Pflicht des Naturgesetzes ist. Bei dem ungerechten Angriffe gegen das Leben eines Menschen wird nämlich vorausgesetzt, dass der Angreifer freiwillig sich der Gefahr aussetzt, während der Angegriffene nicht voluntär leidet, sich also auch nicht selbst der Gefahr aussetzt, sondern durch Nothwendigkeit in sie geräth. Es kann also in diesem Falle das Recht des Angegriffenen auf Erhaltung seines Lebens mit dem Rechte des Angreifers bezüglich seines Lebens collidiren: wenn daher diese beiden Rechte gewahrt werden können, so ist offenbar auch der Angegriffene gehalten, das Leben des Angreifers zu schonen. Deshalb ist der Angegriffene gehalten, keine grössere Gewalt anzuwenden, als nöthig ist, um den Angriff abzuweisen, und zwar durch Tödtung oder Verwundung des Gegners nur aus Nothwendigkeit, also nur im Augenblicke des Angriffes. Er muss dabei direct nur die Erhaltung des eigenen Lebens bezwecken. Endlich muss die Vertheidigung dem Verstande entsprechen, d. h. das Gut, welches man vertheidigt, muss das durch die Vertheidigung entstehende Uebel überwiegen. Diese Bedingungen werden zusammen durch den Ausdruck moderamen inculpatae tutelae bezeichnet. Die Vertheidigung des eigenen Lebens unter Einhaltung dieser Bedingungen,

selbst wenn dadurch der Tod des ungerechten Angreifers erfolgt, ist aber nur Vertreibung von Gewalt mit Gewalt unter Einhaltung jener Bedingungen und eben deshalb erlaubt. Der Tod des Angreifers ist nicht beabsichtigt, sondern erfolgt nur zufällig; und deshalb ist diese Tödtung keine moralisch schlechte Handlung wie Ahrens behauptet, also kein Mord oder Todtschlag im moralischen Sinne, sondern nur in der physischen Bedeutung. Es gilt also das Recht der Nothwehr, aber in besonderen Umständen keine Pflicht zu sein braucht.

4. (II) Zweitens sind die Rechte und Pflichten des Menschen bezüglich der Vervollkommnung seiner Seele zu bestimmen. 1) Die erste und hauptsächlichste Vervollkommnung des Menschen betrifft sein geistiges Leben, insofern darin die wesentliche Natur des Menschen liegt, die ihn von den niederen Wesen unterscheidet. Die geistigen Lebensfunctionen sind aber die Erkenntniss des Wahren, wodurch der Intellect vervollkommnet wird, und die Verfolgung des Guten, wodurch der Wille vervollkommnet wird. Also ist die Vervollkommnung des Menschen in der Erkenntniss des Wahren und in der Liebe zum Guten am meisten zu suchen. (Th. 2. 2^{ae} 179. 1 et 2.) „Nach Tugend sollst er und nach Kenntniss ringen." (Dante, Infern. 26, 119.) 2) Die Wissenschaften vervollkommnen den Intellect; daher haben alle Menschen eine natürliche Wissbegierde. Aber dennoch gewinnt nicht jeder Mensch wissenschaftliche Erkenntniss. Sehr viele werden daran theils durch mangelhafter Disposition des Körpers, theils wegen Familiensorgen um den Unterhalt, theils aus Faulheit gehindert. Daher liegt hier keine natürliche Verpflichtung vor, gelehrt zu werden, wenn die Pflicht dazu nicht aus anderen Gründen entspringt, nämlich aus dem socialen Grade oder der Lage der Einzelnen. Dagegen muss jeder, sobald und solange er den Gebrauch der Vernunft besitzt, die natürlichen Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere erfüllen; dazu muss sie aber erkannt werden. Also gilt im Allgemeinen die natürliche Pflicht für alle, sich die nöthige Erkenntniss zu verschaffen, um die natürlichen Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen die Mitmenschen erfüllen zu können. Der Wille wird vornehmlich und wesentlich dadurch vervollkommnet, dass er nach dem letzten Zweck des Menschen strebt, d. h. nach Gott: und dazu ist die Tugend das Mittel. Also ist es eine natürliche Pflicht, sich diejenigen Tugenden zu erwerben, ohne welche der Mensch sein Ziel nicht erreichen, d. h. nicht zu Gott gelangen kann. 3) Der Pflicht entspricht das Recht. Also hat der Mensch ein natürliches Recht, sich diejenigen Mittel zu verschaffen, die zu seiner Vervollkommnung bezüglich des Intellects und des Willens nothwendig sind. Die Verhinderung der Ausübung dieses Rechtes ist daher eine Verletzung des Naturrechts.

5. (III) Drittens sind die Pflichten und Rechte des Menschen bezüglich der Vervollkommnung seines Leibes zu betrachten.

negativen Pflichten folgen aus der Pflicht zur Erhaltung des eigenen Lebens: denn darin liegt, dass man nichts thun darf, was den Tod herbeiführt; also muss man alles vermeiden, was den Organismus schädigt und dadurch zur Todesursache wird (II, 245), z. B. Unmässigkeit im Essen und Trinken und in allen anderen sinnlichen Genüssen, weil dieselbe Krankheiten herbeiführt. Der Mensch muss ferner die Integrität seines Leibes bewahren, er darf sich also nicht verstümmeln und nur dann sich ein krankes Glied abnehmen lassen, wenn es zum Wohle des ganzen Körpers nöthig ist, weil das Glied für das Ganze bestimmt ist. Aus demselben Grunde entspringen auch positive Pflichten. Aus der Pflicht zur Erhaltung des Lebens und der leiblichen Gesundheit folgt nämlich die Pflicht, sich zu ernähren und sich sowohl Nahrung wie alles Uebrige zu verschaffen, was zum Leben nothwendig ist. Wer also z. B. rechtmässig zum Hungertode verurtheilt wäre, müsste zwar die Vollziehung der Strafe passiv erdulden, wenn er aber dabei heimlich Nahrung zu sich nehmen könnte und es nicht thäte, so würde er sich selbst tödten, was nicht erlaubt ist, auch nicht in diesem Falle; denn der Verurtheilte ist als solcher noch nicht der Vollzieher der öffentlichen Rechtspflege. (Th. 2. 2^{ae} 69. 4. ad 2.) 2) Auch die äusseren Bewegungen des Körpers sind einer Ordnung durch den Verstand fähig. Also ist der Mensch auch verpflichtet, diese Ordnung an sich auszuführen, und dazu gehört die Tugend der Sittsamkeit, zu der das Naturgesetz uns verpflichtet. Vermöge dieser Tugend geschehen auch die äusseren Bewegungen des Körpers anständig und sittlich gut sowohl bezüglich dessen, was man im Ernste wie im Scherze thut, und ebenso an sich selbst, also auch wenn man allein ist, wie in Bezug auf andere Personen; und das gilt auch für Kleidung und sonstigen äusseren Schmuck u. s. w. (Th. 2. 2^{ae} 160. 2.) Die Ordnung der Bewegungen unseres Körpers muss also in zweifacher Hinsicht ausgeführt werden, einmal so, dass sie der eigenen Person entsprechen, zweitens so, dass sie anderen Personen, den Geschäften und Orten angemessen sind. (Th. 2. 2^{ae} 168. 1 et ad 3.) In den äusseren Dingen, deren der Mensch sich bedient, ist selbst nichts Lasterhaftes, sondern nur Seitens des Menschen, der diese Dinge nicht nach dem richtigen Maasse gebraucht. (Th. 2. 2^{ae} 179. 1.) Ein solcher Mangel der Ordnung kann entweder durch Uebermaass stattfinden, wenn man überflüssige Sorge auf die Kleidung aus Eitelkeit verwendet, wenn man sinnlichen Genuss in der Kleidung sucht, und endlich, wenn man ein Uebermaass von Sorgfalt selbst ohne Eitelkeit darauf verwendet; oder der Fehler besteht im Mangel, nämlich entweder aus Nachlässigkeit oder auch aus Eitelkeit.

6. (IV) Mit der Pflicht zur eigenen Erhaltung und Vervollkommnung steht das Recht auf Eigenthum in Verbindung. 1) Der Pflicht zur Erhaltung des eigenen Lebens, die sich auf den ethischen Werth der menschlichen Persönlichkeit gründet, entspricht das Recht auf die

Mittel zur Erhaltung des Lebens. Der Mensch muss athmen, essen, trinken, schlafen und ausruhen, sich wenigstens nothdürftig kleiden, gegen äussere Unbilden schützen. Luft, Speise, Trank, Kleidung u. s. w. werden aber durch den Gebrauch schneller oder langsamer aufgebraucht oder verzehrt; sie können also nicht mehr als Mittel für das Leben eines anderen Menschen dienen. Derjenige, in dessen thatsächlichem Besitze sie sind, und zu dessen Gebrauche sie dienen, disponirt über sie mit Ausschluss jedes anderen darüber; sie sind also ganz in der Gewalt des Besitzers, der sie wirklich benutzt. Diese Ausübung des ersten Besitzes wird Eigenthum genannt. Das Eigenthumsrecht bezüglich solcher verzehrbarer materieller Dinge ist also im Naturrechte, da die Mittel zur Erhaltung des Lebens gegeben. Soweit der Mensch solche Dinge wirklich für sich gebraucht, übt er ein Eigenthumsrecht allein aus. Also ist bezüglich solcher Dinge das Privateigenthum im Gegensatze zum Allgemeinbesitze und zur wirklich ausgeführten Gütergemeinschaft eine absolute Nothwendigkeit als Mittel zur Erhaltung des eigenen Lebens: es folgt also direct aus dem Rechte der Persönlichkeit und ist, so aufgefasst, ein wahres und wesentliches unveräusserliches Menschenrecht. Aber es erlischt selbst mit dem vollendeten Gebrauche der verzehrbaren Sache, während das Recht auf die Erwerbung eines solchen Privateigenthums bleibt, so lange der einzelne Mensch lebt. Der Versuch, dieses Recht zu leugnen, weil es durch seine Ausübung erlischt, scheitert an der Evidenz der Thatsache, dass es fortwährend neu entsteht und von jedem wirklich ausgeübt wird. Thatsächlich erwirbt sich ferner der Mensch auf jeder historisch beglaubigten Stufe seiner socialen Entwickelung einen irgendwie rechtlich anerkannten Gebrauch von Dingen, welche durch diesen Gebrauch nicht verbraucht oder verzehrt werden. Er hat Zelte, Häuser, Thiere, Schiffe, Waffen, Geräthe u. s. w., und er gebraucht sie nach seinem freien Belieben mit Ausschluss anderer vom Gebrauche derselben Dinge. Es liegt also hier ein Eigenthum von bleibenden Gegenständen vor. In dieser Thatsache sind zwei Elemente zu unterscheiden: die Erwerbung solcher Dinge für den Gebrauch mit Ausschluss anderer davon und die Ausübung dieser Erwerbung selbst. 2) Nach dem Naturrechte kann der Mensch mit vollkommenem Eigenthumsrechte bleibendes Eigenthum erwerben und besitzen. Erstens ist dieses Recht eine Folge der Persönlichkeit. Zur Persönlichkeit gehört nicht blos die Substanz des Menschen, sondern auch die Entfaltung seiner Thätigkeit, nämlich seiner eigenen activen Kräfte, also auch seiner Arbeitskraft. Wenn diese Kraft auf einen nicht verzehrbaren Gegenstand angewandt wird, so wird er dadurch vervollkommnet und fruchtbar gemacht, z. B. ein Acker. Diese Vervollkommnung einer Sache ist entweder bleibend, z. B. die Bodencultur, oder transportabel, z. B. bei Früchten, also das Product der menschlichen persönlichen Arbeitskraft. Also ist

aus dem Rechte der Persönlichkeit auch das Recht auf das Product ihrer Thätigkeit, und dieses besteht in der Erwerbung bleibenden Eigenthums, also auch des Grundeigenthums. Zweitens: der Mensch hat ein Recht auf vollkommenes Glück und damit auch auf das unvollkommene Glück, wie man es in diesem Leben erlangen kann. Zum Glücke dieses Lebens gehören besonders die geistigen Güter, aber in secundärer Weise auch materielle Güter. (S. 51.) Die materiellen Güter müssen bleibend sein, sonst könnte der Mensch, wegen der Sorge für seinen Unterhalt, sich die geistigen Güter nicht verschaffen. Also entspringt das Recht auf bleibendes Eigenthum aus der Vervollkommenbarkeit des Menschen bezüglich seines letzten Zweckes. Drittens: zur Erhaltung des Lebens gehört eine gewisse Fürsorge, eine Art von Vorsehung, wodurch der Mensch über die zur Erhaltung seines Lebens nothwendigen Mittel richtig disponirt. Diese Fürsorge erstreckt sich aber nicht blos auf die Gegenwart, sondern auch auf die Zukunft. Also hat der Mensch das Recht, sich solche Mittel zu verschaffen, wodurch er nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft sein Leben erhalten kann, damit er sich in Krankheit, im Alter, im Elende selbst seinen Unterhalt verschafft. Also entspringt aus dem Rechte auf die zur Erhaltung des Lebens nöthigen Mittel das Recht auf den Erwerb von bleibendem Eigenthume. 3) Das bleibende Eigenthum ist in der Voraussetzung einer geordneten friedlichen Lebensgemeinschaft der Menschen und nach Maassgabe der menschlichen Natur, wie sie sich historisch entwickelt, sogar eine Nothwendigkeit, d. h. eine hypothetische und moralische Nothwendigkeit. Erstens: jeder ist mehr bekümmert, sich etwas zu verschaffen, was ihm allein zukommt, als das, was allen oder vielen zugehört; denn jeder scheut die Anstrengung und überlässt deshalb anderen die Interessen der Gemeinschaft. Zweitens: die menschlichen Angelegenheiten werden mit mehr Ordnung besorgt, wenn den Einzelnen die besondere Sorge obliegt, sich eine Sache zu verschaffen; wenn aber jeder ohne Unterschied alles besorgen wollte, so würde Verwirrung entstehen. Drittens: der Zustand der Menschen wird friedlicher erhalten, wenn jeder mit seiner Sache zufrieden ist, während der gemeinsame und ungetheilte Besitz mehrerer Personen eine Quelle des Streites ist. (Th. 2. 2^{ae} 66. 2.) Also entspringt aus dem Naturrechte in Bezug auf das historische Recht die Pflicht zur Theilung der bleibenden Eigenthumsgegenstände. Also entspringt das bleibende Privateigenthum nicht aus dem positiven menschlichen Rechte und ebensowenig aus einem fingirten Vertrage, sondern direct aus dem Naturrechte; und nur die besonderen Formen des Privateigenthums kommen aus dem menschlichen Gesetze her. Daher kann keine menschliche Auctorität dem Menschen das Recht auf Eigenthumserwerb benehmen und, wenn es thatsächlich dem Gesetze gemäss erworben ist, ihm das Eigenthum entziehen. Ferner kann kein menschliches Gesetz Güter-

gemeinschaft unter den Bürgern einführen; denn es kann die Ausüb des Naturrechtes nicht verhindern, ausser wenn diese Ausübung Nachtheile für das Wohl der Gesellschaft gereichen würde: und th sächlich verlangt unter den gegebenen historischen Verhältniss das öffentliche Wohl die Ausübung jenes Rechtes. 4) Im Wesen abstracten Eigenthumsrechtes liegt kein wesentlicher Zusammenh mit irgend einer bestimmten Sache. Diese Determination des abstra Rechts ist eine contingente Thatsache, die nur insofern rechtliche B deutung hat, als sie moralisch ist, d. h. vom freien Willen ausg Die Determination des abstracten Rechts auf Eigenthumserwerb also durch den freien Willen der Person geschehen, welche ihr R auf eine bestimmte Sache anwendet. Diese Anwendung setzt aber i voraus, dass ein anderer Mensch bezüglich derselben Sache noch k solche Anwendung gemacht hat, weil sonst das Recht dieser an Person verletzt werden würde. Der Mensch übt also dann sein R frei aus, indem er der zu erwerbenden Sache etwas von seiner ei Persönlichkeit mittheilt. Die Determination des Naturrechts gesc also durch die Thätigkeit des Menschen: er vereinigt dadurch gewi massen seinen Eigenthumsgegenstand mit sich selbst, indem er durch seine Thätigkeit oder seine Arbeit mit seiner eigenen Persön keit verbindet: dies nennen die römischen Juristen Occupation, neueren Nationalökonomen nennen es Arbeit. Aber auch die Occ tion ist eine Thätigkeit des Menschen, wenn es auch nur die Be ergreifung ist, und somit ist es die Arbeit, welche allein das allge Recht auf Eigenthumserwerb bezüglich des Eigenthumsgegenst concret bestimmt. Also ist auch mit dem Recht auf Eigenthum Recht auf Arbeit gegeben.

7. Es bleibt noch übrig, einigen Einwendungen gegen das Eig thumsrecht zu begegnen. 1) Es steht also fest, dass das Recht auf Er und Besitz von Privateigenthum zum Naturrechte gehört, währen Nothwendigkeit oder die Pflicht, Privateigenthum zu schaffen, nic dem Naturrechte, sondern erst aus dem historischen Rechte folgt, we sich auf Grundlage des Naturrechts bildet. Nach dem Naturr sind daher alle Güter negativ gemeinsam, aber nicht positiv gemeins d. h. das Naturrecht gebietet nicht positiv, dass alle Dinge in ge samem Besitze sein müssen, und es verbietet das Privateigenthum Nach dem Naturrechte ist ein Unterschied des Besitzes noch nicht handen, sondern diese Unterscheidung entspringt erst aus den B stimmungen des positiven menschlichen Gesetzes. Das Privateigen ist daher nicht gegen das Naturrecht, sondern es ist eine Erweite oder Vervollkommnung des Naturrechts durch die Erfindung des me lichen Verstandes: es ist also keine willkürliche Zuthat zum Naturr sondern bedingt nothwendig. 2) In der höchsten Nothlage (S hört das besondere Eigenthumsrecht von selbst auf, und der Geb

der Güter wird wieder gemeinsam. An sich ist das Eigenthumsrecht eine Folge des Naturrechts; aber die Ausübung kann durch eine Nothlage, die übrigens die höchste sein muss, suspendirt werden. Wer also in Lebensgefahr das Eigenthum eines anderen gebraucht, verletzt kein fremdes Recht, weil er dann nur seine eigene Sache, nämlich das zur Erhaltung seines eigenen Lebens nothwendige Mittel gebraucht. 3) Die Theilung des Eigenthums widerspricht nicht der Gleichheit der Menschen. Alle Menschen sind ihrer specifisch menschlichen Natur nach gleich, aber nicht ihrer individuellen Natur nach. Die menschliche Natur als solche existirt nicht real ausserhalb der einzelnen Individuen. 4) Der Unterschied von Reichthum und Armuth in der Gesellschaft ist kein Uebel an sich. In der specifischen Einheit der menschlichen Natur sind verschiedene Bedingungen, die aus der Individualität entspringen; und diese machen besondere Tugenden für Reiche und Arme möglich und bringen deshalb eine für das Wohl der Gesellschaft nützliche Wechselwirkung der Reichen und Armen hervor. Wenn aber die Extreme zu gross und deshalb für den Bestand der Gesellschaft gefahrbringend werden, so gibt es andere Mittel des Ausgleiches, ohne das Privateigenthum aufzuheben. 5) Wenn aber das friedliche Zusammenleben der menschlichen Gesellschaft wirklich einmal unter besonderen Umständen die Aufhebung des Privateigenthums fordern würde, so kann nicht das Eigenthumsrecht als solches, was ja ein Naturrecht ist, ganz aufgehoben, sondern nur seine Ausübung suspendirt werden. Der Missbrauch des Privateigenthums, namentlich des Grundeigenthums, kann daher eine neue gesetzliche Regulirung desselben nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit Ablösung der bestehenden Rechte erlauben. In diesem Sinne haben auch die Vorschläge von Henry George ihre Bedeutung. (Progress and Poverty, London 1884 p. 261 sq.)

8. Das Eigenthumsrecht ist also das Recht auf ausschliesslichen Gebrauch eines Gegenstandes. Dass aber die Rechtswissenschaft Schwierigkeiten in einer Definition dafür findet, wie z. B. einer der gelehrtesten Pandektisten, Böcking, es geradezu für undefinirbar hielt, kommt aus dem Mangel des Zusammenhanges zwischen Rechtswissenschaft und Ethik, also daher, dass das Eigenthum im Allgemeinen schon ein naturrechtlicher Begriff ist. Aufgabe der Rechtswissenschaft ist es daher nur, das positive Eigenthum nach den verschiedenen positiven Rechten zu erklären, und die Wesensbestimmung dem Naturrechte zu entlehnen. Weil aber das Naturrecht die Determination des Eigenthums dem positiven Rechte überlassen muss, so gehört auch der specifische Artunterschied des Eigenthums nicht mehr in das Naturrecht. Wir können daher nur darauf hinweisen, dass der Inhalt des Eigenthumsbegriffes nach den verschiedenen positiven Gesetzen verschieden determinirt werden kann. Die Ausführung dieser Untersuchung würde daher in die vergleichende Rechtswissenschaft gehören, die dem Naturrechte

subalternirt ist. Einige Andeutungen mögen hier genügen. M. Aurel. Galvani definirt: dominium est ius quo res (corporalis seu incorporalis) est propria. (De usufructu, Tubingae 1788 p. 272. 274.) Pothier der berühmteste französische Jurist, sagt so: Le domaine de propriété est ainsi appelé, parce que c'est le droit par lequel une chose m'est propre, et m'appartient privativement à tous autres. Le droit de propriété, considerée par rapport à ses effets, doit se définir le droit de disposer à son gré d'une chose, sans donner néanmoins atteinte au droit d'autrui, ni aux lois: Jus de re libere disponendi, ou Jus utendi et abutendi. Aber, fügt er hinzu, der Eigenthümer könne nicht immer alle im dominium enthaltenen Rechte ausüben. (Ouevres de R. J. Pothier, Bruxelles 1831 vol. 5 p. 210.) Den Inhalt des Eigenthums nach deutschem Rechte gibt Gerber so an: „Die völlige Herrschaft einer Person über eine Sache ist ein sowohl dem ältesten als dem späteren deutschen Rechte bekanntes Verhältniss.“ (Gerber, d. Privatrecht, 7. Aufl. 1[illegible] S. 180. Vgl. das kleine Kaiserrecht II c. 90.) Der Sachsenspiegel (II. Art. 44 § 3, Homeyer) sagt: sve so an sime lene, oder an [illegible] dinge siner muder oder nichtelen yme egen seget, he mot die egen[illegible] gewere (Zobel: des eigens rechte) mit ses scepenbaren vrien man[illegible] getugen, oder yme wird dar burst an. Das österreichische Gesetzbuch Art. 353, sagt: „Alles, was jemandem zugehört, alle seine körperlichen und unkörperlichen Sachen, heissen sein Eigenthum.“ (Vgl. Preuss. A. Landrecht I. 8 § 1.) In dem alten und merkwürdigen Institut des Sonnenlehens, dessen Spuren weit über die arische Völkerfamilie [illegible] ausreichen, scheint der naturrechtliche Eigenthumsbegriff noch am reinsten erhalten zu sein. (Vgl. Göschel, Zerstreute Blätter 1, 279.)

§ 4. Die Pflichten und Rechte des Menschen gegen andere Personen.

1. Die Pflichten des Menschen gegen andere Personen sind doppelter Art: einige sind absolut aus dem Naturrechte; andere kommen zwar aus dem Naturrechte, setzen aber eine freie Thatsache voraus. Die absolut natürlichen Pflichten betreffen entweder die Substanz der menschlichen Person oder ihre Vervollkommnung. Daher sind erstens die Pflichten des Menschen bezüglich der Existenz eines anderen zu betrachten; zweitens die Pflichten bezüglich der Vervollkommnung eines anderen, drittens die Verträge. (I) (A) Die Pflichten bezüglich des fremden Lebens folgen aus der natürlichen Menschenliebe. 1) Der Mensch liebt von Natur sich selbst. (S. 141.) Jedes Aehnliche liebt aber [illegible] was ihm ähnlich ist. Denn dadurch, dass zwei sich ähnlich sind, [illegible] ob sie dieselbe Wesensform besässen, sind sie gewissermassen in [illegible] Form eins, z. B. zwei Menschen sind eins in der menschlichen Natur und zwei weisse Dinge sind eins im Weisssein. Deshalb geht der Affect des einen auf den anderen, und er will dem anderen wohl ebenso [illegible]

sich selbst. (Th. 1. 2^{ae} 27. 3.) Wenn der Egoismus auch Feindschaft und Hass unter den Menschen sät, insofern er den Nebenmenschen als Hinderniss für das eigene Gut betrachtet, so kann doch die Natur, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, gar nicht anders, als den Nebenmenschen lieben. Unsere geordnete Selbstliebe, die aus unserer Liebe zu Gott entspringt und deshalb natürlich ist, muss aber die Regel für unsere Liebe zu anderen Menschen sein. Wir lieben es aber naturgemäss, dass uns kein Schaden, sondern Wohlthaten zugefügt werden. Also ergeben sich zwei Principien bezüglich unserer Pflichten gegen das Leben des Mitmenschen, nämlich das Princip, ihm nicht zu schaden, und das Princip, ihm wohlzuthun. Diese Pflichten bleiben auch schlechten Menschen und Feinden gegenüber in Kraft, aber nur insofern sie Menschen sind. 2) Die Wurzel unserer Liebe gegen andere ist die Einheit der Natur, die wir mit ihnen gemein haben. Im Menschen selbst gibt es aber eine substantiale Einheit, die vorzüglicher ist als die blosse Einheit einer Aehnlichkeit, die wir mit anderen haben. Also ist auch die Liebe des Menschen, wodurch er naturgemäss sich selbst liebt, stärker als die Liebe, zu der er naturgemäss gegen seinen Mitmenschen verpflichtet wird. (Th. 1. 2^{ae} 27. 3; 2. 2^{ae} 26. 4.) Gott dagegen müssen wir mehr lieben als uns selbst. (S. 139. Th. 2. 2^{ae} 26. 3.)

2. (B) Dieselben Pflichten und Rechte, die dem Menschen bezüglich der Erhaltung seines eigenen Lebens zustehen (S. 141 f.), besitzt auch jeder andere Mensch. 1) Also sind wir naturrechtlich verpflichtet, den Mitmenschen nicht zu verletzen, ihn nicht zu verstümmeln und ihn nicht zu tödten; und weil diese Pflicht direct aus dem Naturgesetze entspringt, so kann sie auch nicht durch Verzicht des Mitmenschen selbst aufgehoben oder auch nur in ihrer Ausübung suspendirt werden. 2) Daher folgt die Unerlaubtheit des Duells und der Privatfehde. Duell ist ein Krieg unter zwei Personen; aber nicht schlechthin ein Krieg des Angegriffenen Theils gegen den ungerechten Angreifer, sondern ein solcher Krieg aus Verabredung oder Uebereinkunft. Das Duell aus Uebereinkunft kann doppelter Art sein: einmal so, dass es unter öffentlicher Auctorität und für eine öffentliche Angelegenheit geführt wird. In diesem Falle kann die öffentliche Auctorität allerdings aus gerechten Gründen das Duell sowohl annehmen wie herausfordern, insofern sie dabei den für sich gewissen unglücklichen Ausgang des Krieges zweifelhaft macht und ihrerseits alle ihre Kräfte besser als im Kriege zu gebrauchen im Stande ist. (Vgl. Caietanus 2. 2^{ae} 95. 8.) Zweitens kann das Duell in einer Privatangelegenheit stattfinden, sei es mit Genehmigung der öffentlichen Auctorität oder ohne dieselbe. In diesem Falle ist es wesentlich eine schlechte und deshalb schlechthin unerlaubte Handlung, sowohl Seitens dessen, der es provocirt, wie dessen, der es annimmt. Das Duell ist nämlich sowohl an sich wie seiner Natur und seiner Zweckursache nach moralisch schlecht und unerlaubt. An sich ist das

Duell unerlaubt; denn es ist ein Kampf, bei dem entweder Gewiss
oder doch die höchste Gefahr vorhanden ist, dass das Leben oder
Integrität der Glieder des Leibes geschädigt wird. Beide Theile
Herausfordernde wie der Geforderte, sind aber nach Naturrecht
pflichtet, Leben und Gesundheit in sich wie im Nebenmenschen
erhalten. Also verstösst das Duell direct gegen diese Pflicht des Na
gesetzes. Das Duell ist ferner unerlaubt, wenn man seine Zweckursache
betrachtet. Dieser Zweck kann erstlich die Kundmachung der Wa
sein. Hierbei wird aber etwas als Zeugniss benutzt, was kein Zeu
ist; denn derjenige, dessen Behauptung wahr ist, kann im Duell
liegen. Also kann das Duell in seiner Wirkung als Zeugniss
versagen, also hat es nicht die Natur eines solchen Mittels; als
seine Anwendung eine falsche, die gegen die Ordnung des Verst
verstösst; also ist sein Zweck moralisch schlecht. Ferner maassen
die Duellanten dabei die Pflege der Gerechtigkeit an, also ein Amt
öffentlichen Auctorität, was der Privatperson nicht zukommt, und set
sich der Gefahr aus, ihr Leben zu verlieren, was ebenfalls eine
letzung der Pflicht gegen die Gesellschaft ist. (S. 143.) Zweitens k
die Ursache des Duells die Schaustellung der Kräfte sein: und da
ist es gegen den Verstand, dem Gegner aus Eitelkeit auf die eigene Tap
keit zu schaden. Drittens kann die Ursache seitens des Herausforder
die Herstellung seiner verletzten Ehre und seitens des Geforderten
Vermeidung der Schande sein, wenn er nämlich das Duell annimmt
um nicht feige zu erscheinen. Aber die verletzte Ehre (S. 41) kann
nur durch den Verstand wiederhergestellt werden, und der Vorwurf
der Feigheit entschuldigt keine Verletzung der naturrechtlichen Pflicht
(Vgl. v. Gizycki, Grundzüge der Moral S. 85 f.) Endlich kann nicht
die Beendigung eines Streites Zweckursache sein, in der Voraussetzung
nämlich, dass der Streit auf keine andere Weise beigelegt werden kann.
Aber auch in diesem Falle ist das Duell nicht das Mittel, was an
geeignet ist, der Gerechtigkeit zu dienen, weil es fehlschlagen kann
derjenige, dessen Ansprüche gerecht sind, unterliegen kann. Deshalb
ist es unerlaubt, wegen dieses Zweckes das Duell anzunehmen. Es
unter besonderen Umständen, welche die Art der Handlung verändern
und aus dem scheinbaren Duell eine Vertheidigung gegen ungerechten
Angriff auf das Leben machen, der anders nicht abzuweisen wäre, so
die Annahme des Duells erlaubt sein. Wenn nämlich der Ankläger
evident verleumdet, und wenn ihm geglaubt wird, und dadurch auf
rechter Weise die Tödtung oder Verstümmelung des ungerecht Ange
klagten vom Gerichte herbeigeführt werden würde, und falls dann kein
anderes Mittel möglich wäre, sich zu retten, so würde die Annahme
eines vom Ankläger angebotenen Duells als gerechter Vertheidigungs
krieg, allerdings mit Genehmigung der öffentlichen Auctorität, erlaubt
sein. (Caietanus l. c. nr. 5.)

3. (II) Zweitens sind die Pflichten des Menschen bezüglich der Vervollkommnung des Mitmenschen zu betrachten. 1) Diese Pflichten sind doppelter Art: erstens solche, welche dem Mitmenschen nach der Gerechtigkeit gebühren, und auf deren Erfüllung er deshalb ein Recht hat, z. B. die Pflicht, dem Mitmenschen nicht zu schaden; zweitens solche, die ihm nicht aus Gerechtigkeit, sondern aus einer anderen Tugend gebühren, und auf deren Erfüllung er deshalb kein Recht besitzt, z. B. die Pflichten der Liebe und Barmherzigkeit: sie entspringen aus der positiven Pflicht, anderen Gutes zu thun. Sie zerfallen in einfache Pflichten der Menschlichkeit, die man ohne eigenen Nachtheil erfüllen kann, wie z. B. jemand den Weg zeigen, und in Pflichten des Wohlthuns, deren Erfüllung einen Nachtheil mit sich bringt, wie z. B. das Almosengeben, und die deshalb schwieriger und edeler sind als die ersteren. Die Pflichten, welche nicht aus der Gerechtigkeit entspringen, können aber in der äussersten Nothlage des Nebenmenschen zu Pflichten der Gerechtigkeit werden. 2) Bezüglich der Vervollkommnung der Seele des Mitmenschen, was zunächst durch Erkenntniss der Wahrheit bewirkt wird, ist die erste negative Pflicht, den Mitmenschen nicht freiwillig in Irrthum zu führen, oder mit anderen Worten, nicht zu lügen. *α*) Der Begriff der Lüge muss aus der formalen Falschheit bestimmt werden, nämlich daraus, dass jemand den Willen hat, das Falsche auszusagen. Wenn jemand etwas Falsches aussagt, indem er glaubt, es sei wahr, so findet dabei allerdings ein Irrthum statt, also eine materielle, aber keine formale Falschheit (I, 78); denn die Falschheit als solche ist hier ausserhalb der Absicht des Willens und hat deshalb nicht die vollkommene Bedeutung einer Lüge. Wenn aber jemand formal etwas Falsches sagt, indem er den Willen hat, das Falsche zu sagen, obwohl das, was gesagt wird, wahr ist, so hat diese Handlung, insofern sie eine voluntäre und moralische Handlung ist, doch durch sich Falschheit und nur zufällig Wahrheit. Dass aber jemand beabsichtigt, Falschheit in der Meinung des anderen hervorzubringen, was Hugo Grotius für das Wesen der Lüge hält, das gehört nicht zur specifischen Natur der Lüge, sondern nur zu einer gewissen Vollkommenheit derselben: d. h. das Wesen der Lüge liegt darin, dass jemand den Willen hat, etwas Falsches zu sagen; die Schwere der Lüge liegt darin, dass er auch den Willen hat, den anderen zum Irrthum zu bewegen. Daher sind mehrdeutige Ausdrücke als solche (III, 161) keine Lüge und deshalb erlaubt; wenn sie aber an sich ihrer Natur nach diese Vieldeutigkeit nicht besitzen, sondern wenn ihnen im Geiste des Sprechenden eine von dem gewöhnlichen durch die Sprache garantirten Sinne verschiedene Bedeutung (III, 172) hinzugefügt wird, so sind sie nicht mehr vieldeutige Ausdrücke, sondern werden zur wahren Lüge. Daher ist die reine Mentalrestriction durchaus eine Lüge und deshalb niemals und unter keinen Umständen etwas anderes als wirkliche

Lüge. β) Eine Handlung, die auf einen nicht gebührenden Gegenstand ge- ist durch sich und innerlich schlecht, also auch moralisch schlecht u. daher unerlaubt. Die Lüge ist eine menschliche oder moralische Ha- lung, die in voluntärer Weise auf einen nicht gebührenden Gegenstan- geht. Denn die Worte sind naturgemäss Zeichen für die inneren Hand- lungen: also ist es unnatürlich und ungebührend, dass sie in volunt- Weise angewendet werden, um etwas zu bezeichnen, was nicht i- Verstande des Sprechenden ist, was sie also in Wirklichkeit nicht be- zeichnen. Also ist die Lüge an sich und innerlich moralisch schlec- also niemals und unter keinen Umständen erlaubt. Dasselbe er- sich aus der Betrachtung dessen, was an sich auf die Lüge fo- nämlich der Irrthum im Verstande des anderen. Der voluntäre Ir- thum ist eine Handlung, die gegen die Natur des mit Verstand be- gabten Wesens ist, also innerlich schlecht: ebenso ist es gegen d- Natur, voluntär einen Irrthum zu verursachen. Die Lüge ist aber d- sich dazu hingeordnet, den Irrthum im Verstande des anderen verursachen; wenn der Irrthum aber nicht eintritt, so ist dies n- zufällig. (Th. 2. 2^{ae} 110. 3. et ad 4.) Daher macht es keinen Un- schied, ob die Lüge einem andern schadet oder nützt oder nur e- Scherzlüge ist: sie ist immer moralisch schlecht. Es ist dabei gan- gültig, ob die Lüge durch Worte oder Handlungen ausgedrückt w- (Th. 2. 2^{ae} 111. 1—2.)

4. (III) Drittens sind die Pflichten gegen andere zu bestimmen, w- aus einer freiwilligen Thatsache entspringen und Verträge ge- werden. 1) Vertrag ist ein gegenseitiges Uebereinkommen zwi- zwei oder mehreren Personen, wodurch eine Verpflichtung ent- Der Vertrag ist also formal ein Verpflichtetwerden und Verpflic- Dazu gehört zunächst ein Uebereinkommen, wodurch allein eine f- willig übernommene Pflicht entstehen kann. Dieses Uebereinkom- muss durch irgend welche Zeichen geschehen, damit die Absicht d- Willens beider Contrahenten gegenseitig erkennbar wird; weil die Ab- des einen darauf geht, gerade den Willen des anderen zu verpflic- und umgekehrt. Deshalb kommt der Vertrag als solcher erst in d- Augenblicke zu Stande, in welchem die Uebereinstimmung wirklich e- folgt, d. h. wenn beide gleichzeitig dasselbe wollen. Ferner gehört z- die Erkenntniss des Gegenstandes, worüber die Verpflichtung entst- soll: Unkenntniss des Gegenstandes würde die Handlung nicht vo- sein lassen. Ebenso gehört die Willensfreiheit der Contrahenten e- weil sonst der Grund der Vertragsrelationen, nämlich die freie Z- sache, auf welche sie sich gründen sollen, fehlte, und deshalb die E- lung des Uebereinkommens keine menschliche oder moralische w- Endlich muss der Gegenstand des Vertrages ein möglicher un- laubter sein, weil der Vertrag eine moralische Handlung ist. - - der Vertrag als Entstehungsgrund von Pflichten und den entsprech-

Rechten eine freie Willenshandlung voraussetzt, so wird diese Handlung durch das positive menschliche Gesetz noch weiter bestimmbar, welches an den allgemeinen und noch viele Möglichkeiten umfassenden Vertragsbegriff des Naturrechts sehr verschiedene Bestimmungen knüpfen kann. Deshalb ist die Ausführung dieser Lehre Sache der positiven Rechtswissenschaft, welche auch die Arten der Verträge zu erklären hat. In jedem menschlichen Rechte findet sich daher der Vertrag. Ein Beispiel, welches die nähere Bestimmung des naturrechtlichen Vertrages zeigt, ist die Obligation des römischen Rechts. „Die Obligation besteht in der Herrschaft über eine fremde Person, jedoch nicht über diese Person im Ganzen, sondern über einzelne Handlungen derselben, die als aus ihrer Freiheit ausscheidend und unserem Willen unterworfen gedacht werden müssen." (Von Savigny, das Obligationenrecht 1851; I, 4.) Es finden sich also bei der obligatio zwei Personen, die einander in ungleichem Verhältnisse gegenüberstehen: auf der einen Seite erscheint die persönliche Freiheit erweitert über ihre natürliche Grenze hinaus, als Herrschaft über eine fremde Person; auf der anderen Seite erscheint die natürliche Freiheit eingeschränkt, als ein Zustand der Unfreiheit oder Nothwendigkeit. Daher sagt das römische Recht: debitor intelligitur is, a quo invito exigi pecunia potest: L. 108 de verb. signif. (50, 16.) Savigny drückt diese Zustände der in der Obligation stehenden Personen als zwei verschiedene Thätigkeiten aus, deren eine in der Leistung des Schuldners, der andere in dem Zwange, d. h. in der gerichtlichen Klage, von Seiten des Gläubigers besteht. Die Thätigkeit des Schuldners ist das eigentliche Wesen der Obligation, die des Gläubigers das Untergeordnete. Das ist offenbar eine ungenaue Ausdrucksweise. Zuerst ist der Zustand zu betrachten, und das ist die gegenseitige Hinordnung der Personen, also die Relationen; zweitens sind die daraus entspringenden Thätigkeiten zu betrachten. Die beiden Relationen sind wesentlich für den Begriff der Obligation; von den Thätigkeiten ist aber die des Schuldners die erste und hauptsächliche. Daher wird auch der juristische Sitz der Obligation nach dem Schuldner bestimmt, und ebenso richtet sich der Ort, an welchem die Obligation erfüllt werden muss, nach dem Schuldner. Die Gattung Obligation wird weiter durch die Natur der Thätigkeit, worauf sie gerichtet ist, in verschiedene Arten getheilt. Die Substanz der Obligationen besteht nämlich darin, dass sie uns eine andere Person verpflichtet, etwas zu geben oder zu thun oder zu leisten: Obligationum substantia . . . in eo consistit, ut alium nobis obstringat ad dandum aliquid vel faciendum vel praestandum: L. 3. pr. D. de Oblig. et action. (44, 7.) Obligatio est iuris vinculum, quo necessitate adstringimur alicuius solvendae rei: Pr. Instit. de oblig. Ea enim in obligatione consistere, quae pecunia lui praestarique possunt: L. 9. §. 2 de statu lib. (Von Savigny, System des r. Rechts, Bd. I § 56 S. 369, 377.)

Zweites Capitel.

Die Familie.

„Wachse, wachse, blühender Baum,
Strebend in den Himmelsraum!"

„Hoch auf des Lebens
Gipfel gestellt,
Schliesst sie blühend den Kreis des
Mit der Mutter und ihren Söhnen
Krönt sich die herrlich vollendete

Auf die Betrachtung der menschlichen Handlungen der einz
Person in der Ordnung zum Zwecke folgt die Betrachtung der m
lichen Handlungen, welche die einzelne Person als Theil oder Glie
ersten natürlichen Gemeinschaft ausübt. (S. 11.) Diese erste Ge
schaft, die Familie, für welche der Mensch von Natur angele
gewährt ihm die Hülfe, deren er bedarf, um sich das zum Leben
wendige zu verschaffen. Weil aber die Thätigkeit des Theiles
eine Thätigkeit des Ganzen ist, so sind die menschlichen Handl
des Einzelnen der formale Gegenstand, welcher hauptsächlich u
sich im zweiten Capitel zu betrachten ist, während die Familie
den adäquaten Gegenstand dieser Untersuchung bildet. Die hä
Gemeinschaft oder Familie muss zweifach betrachtet werden: erst
Bezug auf ihren Anfang und zweitens in Bezug auf ihre eigenthu
Vollkommenheit. Die Familiengemeinschaft entsteht aber durch
eheliche Gemeinschaft, welche die Familie in ihrem unvollkom
Zustande ist. Daher ist zuerst von der Ehe und darauf von
Familiengemeinschaft selbst zu reden. Die Familiengemeinsch
zuerst an sich bezüglich der Pflichten und Rechte der Famili
glieder zu bestimmen, und zweitens in Bezug auf ihre Folge
menschliche Gesellschaft hat nämlich von der Familie ihre Entst
Erhaltung und Fortpflanzung. Aus dieser Fortdauer der Fam

ihrer Bestimmung für die ganze menschliche Gesellschaft entspringen aber besondere Pflichten und Rechte, welche die Erbschaft betreffen und das Erbrecht bilden. Daher wird die Untersuchung der Familiengemeinschaft zuerst die Familienmitgliedschaft und darauf die Erbschaft behandeln. Das zweite Capitel zerfällt daher in drei Paragraphen: 1. die Ehe, 2. die Familienmitgliedschaft, 3. die Erbschaft.

§ 1. Die Ehe.

1. Die eheliche Gemeinschaft ist zuerst an sich zu betrachten, und darauf sind ihre Folgen in Bezug auf die Ehegatten selbst zu bestimmen, insofern aus dem Ehevertrage Pflichten und Rechte der Ehegatten entspringen. (I) Betrachtet man die Ehe an sich, so ist zuerst ihre Natur, und darauf sind ihre Eigenschaften zu untersuchen. (A) In Bezug auf die Natur der Ehe ist erstens zu erklären, was sie ist, und zweitens ist ihre Moralität zu bestimmen. 1) In der ehelichen Gemeinschaft kann man dreierlei betrachten: erstens das Wesen der Ehe: und das ist die auf den Geschlechtsunterschied gegründete Verbindung, und darnach heisst die Ehe coniugium. Die Verbindung zweier Personen oder die Vereinigung ist also der Gattungsbegriff, unter welchen die eheliche Vereinigung fällt. Diese Vereinigung, aus welcher die Einheit mehrerer Personen entsteht, wird aber durch den Zweck specifisch unterschieden. Durch die Ehe werden nämlich zwei Personen verschiedenen Geschlechtes zur gemeinsamen einheitlichen Zeugung von Nachkommenschaft und ferner zu dem wegen dieses Zweckes erforderlichen Zusammenleben hinbestimmt, welches die häusliche Gemeinschaft ist. Daher ist die Ehe eine Verbindung, wonach die sich vereinigenden Personen Gatten oder Mann und Frau genannt werden. Diese Verbindung ist Ehe, insofern sie auf einen einheitlichen Zweck hingeordnet ist. (Th. 4 Dist. 27 q. 1. a. 1. q. 1.) Sowie aber im Begriffe des bürgerlichen Lebens nicht eine einzelne Handlung dieser oder jener Person liegt, sondern nur alles das, was zur bürgerlichen Gemeinschaft gehört; so ist auch das eheliche Leben, worin beide Gatten ihre individuelle Persönlichkeiten behalten, nur der Verkehr, der zur ehelichen Mittheilung gehört. Deshalb ist, solange der Geschlechtsunterschied dauert, also im gegenwärtigen Leben, die Lebensgemeinschaft unter den Gatten immer selbst ungetheilt, obwohl sie bezüglich der einzelnen Handlungen beider eine getheilte oder getrennte ist. (Ib. a. 1 q. 3.) In diesem Sinne ist auch die Definition zu verstehen, welche das römische Recht von der Ehe gibt. Modestinus sagt: nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio. (L. 1. Dig. de r. n. 23, 2.) Justinian erklärt: nuptiae sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuae vitae consuetudinem continens. (§ 1. Inst. de patr. potest.)

Der Schwabenspiegel sagt: „Mann und Weib, die recht und redlich
Ehe gekommen sind, da ist nicht Zweiung an, es ist dann ein
(Vgl. Cic. de off. 1, 17.) Ferner ist die Ursache der Ehe zu betrachten
Die eheliche Verbindung ist von Natur nicht auf bestimmte Perso
determinirt; wenn also eine bestimmte Person A eine andere
Ehe nimmt, so kann dies nur unter Voraussetzung eines freien
entschlusses beider geschehen, und deshalb ist die Ehe ein
Die bewirkende Ursache der Verträge ist aber die gegenseitige
einstimmung, also ist dies auch bei der Ehe der Fall. Die Vereinig
wodurch die Ehe gebildet wird, ist die engste, innigste, stärkste;
es ist die Vereinigung der Seelen zum Zwecke des häuslichen
und zugleich die Vereinigung der Leiber zum Zwecke der Zeugung
meinsamer Kinder. Es ist also die Ehe eine Vereinigung des
Menschen, also einer Person mit einer anderen durch die strengste
seitige Hinordnung. Also entsteht daraus sozusagen eine Erweiterung
der beiden Persönlichkeiten im moralischen Sinne, eine gegenseitige
Ergänzung und Vervollkommnung, so dass gewissermassen eine
moralische Persönlichkeit durch die Einheit zu Stande kommt.
muss auch das Princip, welches die beiden Personen zur Uebereinstimmung
bewegt, nämlich zu der Uebereinstimmung, wodurch die Ehe
wirkt wird, die gegenseitige Liebe der Gatten sein, und zwar die Liebe
Freundschaft, d. h. des Wohlwollens, weil diese allein eine so vollkommene
Einheit herstellen und erhalten kann. Die freundschaftliche Liebe
aber nur dann vorhanden sein, wenn sie dem Verstande gemäss ist
auch moralisch gut ist: sie muss daher durch die moralischen Eigenschaften
der Gatten und nicht durch Leidenschaften, die aus dem Reize
der körperlichen Schönheit entstehen, genährt werden. Nach dem
Zwecke der Ehe soll die Frau den Mann ergänzen, ihm Hülfe leisten;
daher soll sie, wenn dieser Zweck vollkommen erreicht werden
vor allem moralisch gut, also tugendhaft sein, und das wird am sichersten
der Fall sein, wenn sie selbst aus einer moralisch guten Familie kommt.
Sie muss ferner dem Mann ähnlich sein, weil die Aehnlichkeit
verursacht. Diese Aehnlichkeit bezüglich der ehelichen Verbindung
springt aber aus der Aehnlichkeit der Gatten in Bezug auf die soziale
Stellung und des Reichthums, des Alters, der körperlichen Schönheit
des Temperaments und Charakters. Bei der Eingehung der Ehe
daher, um ihre Zwecke gut zu erfüllen, die richtige Absicht obwalten;
also soll die Ehe nicht wegen der sinnlichen Begierde, sondern um
gute Nachkommenschaft zu erhalten, und wie die Alten sagten, um
Fackel des Lebens weiterzureichen, eingegangen werden. 2) Die
liche Verbindung ist auf den natürlichen Unterschied der Geschlechter
und die damit verbundene Erhaltung der menschlichen Natur in
viduen gegründet. Daher ist sie der Natur entsprechend, wie auch
Neigung zur Ehe in der Natur des Menschen liegt. Was aber

Natur gemäss ist, das ist auch dem Naturgesetze entsprechend und deshalb moralisch gut. Die Ehe ist daher ein Naturgesetz für das ganze Menschengeschlecht. Die Menschheit kann als Ganzes nicht ohne die Ehe existiren; sie ist nothwendig zur Erhaltung des Ganzen, also ein nothwendig gebotenes Mittel für das Wohl oder das Gute des Ganzen. Die natürliche Neigung ist aber zweifach: sie geht einmal auf das, was für die Vervollkommnung jedes Einzelnen nothwendig ist, und zweitens auf das, was für die Vervollkommnung des Ganzen, d. h. für die Vielheit der Menschen nothwendig ist. Zu dem Letzteren gehören aber Bedingungen, die zusammen da sein müssen und dennoch thatsächlich oft in den einzelnen Menschen fehlen: also ist diese Neigung zwar natürlich und somit berechtigt, aber kein absolut bindendes Gebot für jeden Einzelnen. Die Ehe ist nicht direct für die Vervollkommnung des Einzelnen, sondern nur des Ganzen, nämlich zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft bestimmt. Also wird die Ehe für den Einzelnen nur dann eine nothwendige Pflicht, wenn die Gesellschaft ohne seine Verehelichung untergehen würde. Fichte irrt daher, wenn er behauptet: „Es ist die absolute Bestimmung eines jeden Individuum beider Geschlechter, sich zu verehelichen, ... die unverheirathete Person ist nur zur Hälfte ein Mensch." (Sittenlehre S. 449.) Die Ehelosigkeit aus guten Motiven ist für den Einzelnen sogar vollkommener als die Ehe. Betrachtet man den Menschen als Individuum, so ist es für den Einzelnen vollkommener, sich selbst intellectuell und moralisch zu vervollkommnen, als sich zu verehlichen; betrachtet man ihn als Glied der Gesellschaft, so ist es für die Gesellschaft besser, wenn sich ein Einzelner ganz vervollkommnet, als wenn er sich verehelicht, insofern die Zwecke der Gesellschaft, nämlich Wissenschaft und Tugend, durch die individuelle Vervollkommnung ohne Ehe mehr gefördert werden können. (Th. c. gent. 3, 136; 2. 2^{ae} 152. 2 ad 2.) Die Ehe ist also an sich moralisch gut. Dagegen ist die gleichzeitige Polyandrie, wenn eine Frau mehrere Männer zur Ehe nimmt, direct gegen den Zweck der Ehe. Durch die Polyandrie wird die Erzielung der Nachkommenschaft erfahrungsmässig entweder verhindert oder beschränkt, wodurch also ein Eingriff in die Naturordnung geschieht; und die Erziehung wird behindert, wegen der Ungewissheit der Vaterschaft, während doch die natürliche Sorge für das Kind dem eigenen Vater obliegt. Die gleichzeitige Polygamie, d. h. wenn ein Mann sich mit mehreren Frauen verehelicht, widerspricht beiden Zwecken der Ehe nicht direct an sich; also ist sie nicht an sich absolut und innerlich schlecht. Aber sie widerspricht doch dem secundären Zwecke der Ehe indirect, weil sie die vollkommene Freundschaft und die ideale Lebensgemeinschaft der Gatten unmöglich macht: insofern widerspricht sie also auch der Naturordnung. (Th. Supplem. 65. 1 et 2.) Daher ist die Monogamie unter allen historischen Zuständen der normale. Sie war auch bei unseren

arischen Vorfahren die Regel, wie aus den vedischen Liedern [illegible] hervorgeht. „Mochte Polygamie, besonders bei Königen und Vornehm- vorkommen, so war der gewöhnliche Zustand doch ein einträchtig- Gattenpaar, mit einem Herz und einem Sinn, von Zwietracht fr- (Kaegi, der Rigveda S. 22.)

2. (B) Die hauptsächliche Eigenschaft der Ehe ist ihre Unauflöslichkeit. 1) Aller Besitz ist zur Erhaltung des natürlichen Lebens hingeordnet. Das natürliche Leben kann im Vater nicht für immer erhalten werden, aber es wird gleichsam durch eine Nachfolge bezüglich der Artähnlichkeit im Sohne erhalten: daher ist es der Natur entsprechend, dass auch in den Dingen, die dem Vater gehören, der Sohn succedirt. Es ist also natürlich, dass die Sorge des Vaters für den Sohn im Vater bis zum Ende seines Lebens fortdauert. Wenn daher die Sorge des Vaters für den Sohn sogar bei den Vögeln ein Zusammenbleiben des Männchens und Weibchens verursacht, so verlangt die natürliche Ordnung, dass in der menschlichen Species Vater und Mutter bis zum Ende ihres Lebens zusammenbleiben. 2) Die Auflösung der Ehe widerspricht auch der Billigkeit. Das Weib bedarf nämlich des Mannes nicht nur wegen der Zeugung, wie bei den Thieren, sondern auch zur Leitung. Das Weib wird aber zur Gesellschaft des Mannes wegen der Nothwendigkeit der Zeugung hinzugezogen; wenn daher die Fruchtbarkeit und Schönheit des Weibes aufhört, so entsteht kein Hinderniss dafür, dass es von einem anderen Manne genommen werde. Wenn also jemand, der ein Weib zur Zeit seiner Jugend nimmt, wenn sie Schönheit und Fruchtbarkeit besitzt, es entlassen könnte, nachdem sie älter geworden ist, so würde er dem Weibe gegen die natürliche Billigkeit Schaden zufügen. 3) Das Unangemessene wird deutlich, wenn die Frau den Mann entlassen könnte, da die Frau naturgemäss dem Manne als ihrem Leiter unterworfen ist. Es steht aber nicht in der Gewalt dessen, der einem anderen unterworfen ist, aus seiner Leitung zu scheiden. Wenn also der Mann die Frau verlassen könnte, so bestände keine gleiche Gesellschaft zwischen Mann und Frau, sondern es wäre Knechtschaft Seitens der Frau. 4) Die Menschen haben eine natürliche Sorge für die Gewissheit ihrer Nachkommenschaft: und das ist deshalb nothwendig, weil der Sohn einer langen Leitung des Vaters bedarf. Alles, was die Gewissheit der Nachkommenschaft hindert, ist gegen den natürlichen Instinct der menschlichen Species. Wenn aber der Mann die Frau entlassen, oder die Frau den Mann entlassen und sich mit einem anderen Manne verbinden könnte, so würde die Gewissheit der Nachkommenschaft behindert, indem die vom ersten Manne erkannte Frau nachher von einem zweiten erkannt würde. Es ist also gegen den natürlichen Instinct der menschlichen Species, dass die Frau vom Manne getrennt wird. Also muss die Verbindung von Mann und Frau in der menschlichen Species nicht blos lange dauern, sondern untrenn-

sein. 5) Je grösser eine Freundschaft ist, desto fester und andauernder muss sie sein. Zwischen dem Manne und seiner Gattin besteht aber die grösste Freundschaft; denn sie werden nicht blos eins bei der Vollziehung der fleischlichen Verbindung, die auch unter Thieren eine gewisse süsse Freundschaft bewirkt, sondern für die Gemeinschaft des ganzen häuslichen Zusammenlebens. Es ist also nicht zweckgemäss, dass die Ehe auflösbar sei. 6) Endlich ist unter allen natürlichen Thätigkeiten allein die Zeugung für das allgemeine Gute hinbestimmt; denn Essen und dergleichen bezieht sich auf das Individuum, die Zeugung aber auf die Erhaltung der Art. Weil das Gesetz für das allgemeine Gute erlassen wird, so muss alles das, was zur Zeugung von Nachkommenschaft gehört, durch Gesetze geordnet werden. Die aufgestellten Gesetze müssen aber aus einem natürlichen Triebe hervorgehen, so wie auch in den beweisenden Wissenschaften jede menschliche Erfindung mit natürlich bekannten Principien anfängt. Weil es also einen natürlichen Trieb in der menschlichen Species gibt, dass die Verbindung von Mann und Frau individuell oder untrennbar ist, und dass sie nur zwischen zwei Personen statt findet, so musste dies durch menschliches Gesetz geordnet werden. So widersprechen also die Störungen der Ordnung bezüglich des Zeugungsactes nicht nur dem natürlichen Triebe, sondern sind auch Uebertretungen der Gesetze. Weil aber alles Uebrige im Menschen auf das, was in ihm das Beste ist, hingeordnet werden muss, so ist die Verbindung von Mann und Weib nicht nur insofern durch Gesetze geordnet, als sie die Zeugung von Nachkommenschaft betrifft, wie es bei den Thieren der Fall ist, sondern auch insofern sie den guten Sitten entspricht, welche der richtige Verstand disponirt, entweder bezüglich des Menschen an sich, oder insofern der Mensch Theil der häuslichen Familie oder der bürgerlichen Gesellschaft ist. Zu diesen guten Sitten gehört die untrennbare Verbindung von Mann und Weib. So wird die Liebe des einen gegen den anderen treuer sein, wenn sie wissen, dass sie untrennbar verbunden sind. Die Sorgfalt beider in den häuslichen Angelegenheiten wird grösser sein, wenn sie glauben, dass sie immer im Besitze derselben Sachen zusammen bleiben werden. Die Veranlassungen zur Zwietracht werden dadurch entfernt, die, wenn der Mann die Gattin entliesse, zwischen ihm und den Verwandten seiner Gattin nothwendig eintreten müssten; und so wird die Liebe unter den angeheiratheten Verwandten fester. Auch wird die Gelegenheit zum Ehebruch aufgehoben, die gegeben würde, wenn der Mann die Gattin entlassen könnte oder umgekehrt: denn dadurch wird der Weg geebnet, für eine neue Ehe zu sorgen. (Th. c. gent. 3, 123.) Das Band der Ehe muss also unauflöslich bleiben: aber die Folge desselben, nämlich das Zusammenleben der Gatten, kann aus wichtigen Ursachen, welche das Zusammenleben moralisch unmöglich machen, aufgehoben werden.

3. (II) Zweitens sind die Pflichten und Rechte der Ehegatten zu bestimmen. 1) Die Ehe ist ein Vertrag, der auf freiwilliger Übereinkunft beruht. Das Princip zur Eingehung ist aber die Liebe, also wird sie auch das Princip der Erhaltung für die Ehe sein müssen. Das Band, welches die Liebe zwischen den Gatten schlingt und vereinigt, dauert aber seiner Natur nach unaufhörlich fort; also sind dadurch die Gatten zu beständiger gegenseitiger Liebe verpflichtet. Diese Liebe muss moralisch gut, also tugendhaft sein. Die Gatten sind daher durch besonderen Grund verpflichtet, die Tugend zu üben, weil die Tugend allein jene geistige Liebe zu erhalten und zu stärken vermag, wenn die frühere Leidenschaft erlischt. (Vgl. Nic. Eth. 8, 12.) Weil aber die religiöse Pflicht die erste Pflicht des Menschen ist (S. 138), und weil aus der Religion die Tugend hervorgeht, so sind die Gatten zur Pflege der Religion besonders verpflichtet, weil durch die Familiengemeinschaft vollkommen bleibt. 2) Das durch freiwilligen Vertrag aus gegenseitiger Liebe bewirkte Band der Ehe ist für die Erzeugung der Nachkommenschaft bestimmt. Aus der gegenseitigen Liebe folgen daher gegenseitige Rechte zur Erfüllung dieses Zweckes: die Gattin hat ein Recht darauf, von ihrem Ehegatten empfangen; und der Gatte hat ein Recht darauf, dass seine Ehegattin mit ihm Kinder erzeugt. Also haben beide gegenseitige Macht über ihren Leib, aber nur bezüglich des Zweckes der Ehe. 3) Aus der Ehe entsteht die Familie, d. h. die häusliche Gesellschaft, die zuerst — zunächst durch die Einheit des Lebens der Gatten gebildet ist. An sich ist diese Gesellschaft klein; aber ihrer Anlage und Kraft nach ist sie die grösste, weil sie die Wurzel des Menschengeschlechtes ist. Jede wahre Gesellschaft muss geordnet sein, bedarf also einer ordnenden Auctorität oder Gewalt. Also können auch die Gatten nicht unabhängig bleiben, sondern es muss eine Unterordnung unter ihnen stattfinden. Diese Auctorität muss dem Manne zukommen, weil er im Allgemeinen nach der Naturordnung körperlich und geistig der stärkere ist. Diese Macht ist aber die Macht des Mannes über seine Genossin und Freundin, nicht über seine Dienerin: also darf sie nicht despotisch sein, sondern muss der ehelichen Liebe entsprechend ausgeübt werden. 4) Aus dieser Unterordnung folgt der Unterschied der Pflichten. Die Frau ist der relativen Schwäche gemäss für die innere Sorge des Hauses und die geringeren und leichteren Geschäfte der Familie bestimmt; der Mann für die äusseren und schwierigeren Geschäfte. Der Mann schafft und erwirbt, die Frau erhält das Erworbene. Die Erziehung fällt in den ersten Lebensjahren der Kinder der Frau zu, später tritt die Auctorität des Mannes in den Vordergrund. 5) Es ist lehrreich, die Anschauungen der verschiedenen Culturstufen über die Ehe zu vergleichen und sie am Naturrechte zu prüfen: die Geschichte der Familie zeigt die Stärke des Naturtriebes und des darauf gegründeten Natur-

nachweisen. Die ältesten Ueberlieferungen der vedischen Völker mögen als Beispiel dienen. Das Hochzeitslied des Rigveda (10, 85) schildert die Hochzeit von Mond und Sonne als das Vorbild der menschlichen Ehen. „Wie Sonne und Mond sich gegenseitig beharrlich unterstützen und ablösen in ihrem Beruf, von dessen stätiger Erfüllung nicht nur das Gedeihen der ganzen leblosen Natur, sondern auch die Möglichkeit des Verkehrs zwischen den Menschen und die Regelung aller bürgerlichen Verhältnisse abhängen, ebenso sollen Mann und Weib einmüthig zusammenhelfen und mit vereinten Kräften die in ihrem Berufskreis auferlegten Pflichten zur Förderung der Familie unermüdlich erfüllen." (Kaegi, Rigveda S. 103.) Der Bräutigam spricht zur Braut, ähnlich wie später bei der römischen Ehe: „Der bin ich, die bist du; die bist du, der bin ich. Wir Beide, komm! wollen fortziehen, Nachkommen wollen wir uns erzeugen, Söhne wollen wir uns gewinnen viele, die mögen hohes Alter erreichen. In Liebe vereint, kräftig, wohlgemuth, mögen wir sehen hundert Jahre, leben hundert Jahre, hören hundert Jahre." (A. a. O. S. 104.) „Im neuen Heim soll die junge Gattin Unterthanin zwar des Mannes sein, zugleich aber auch Gebieterin über Gesinde und Sklaven, über Schwiegereltern und Schwäger. Die vedischen Sänger kennen kein zarteres Verhältniss als das zwischen dem Gatten und der willigen lieblichen Gattin, welche als sein Heim, die Lieblingsstätte und Wonne in seinem Hause gepriesen wird. Die hohe Stellung der Frau spricht sich vor allem darin aus, dass sie in des Mannes Gemeinschaft das Opfer darbringt: in wohltönender Rede schicken beide einträchtigen Sinnes in der Morgenfrühe zu den Ewigen im Himmel ihr Gebet." (A. a. O. S. 22.) Auch das römische Recht anerkennt die gegenseitige Liebe der Gatten als wesentliche Pflicht der Ehe, wenn es die affectio uxoris als wesentliches Merkmal der affectio concubinae gegenüberstellt. (L. 3 § 1. Dig. de don. inter vir. et ux. 24, 1.) Daraus folgt auch die positive Regelung des ehelichen Güterrechtes im deutschen Rechte. Der Sachsenspiegel sagt: „Mann und Weib haben nicht gezweiet Gut zu ihrem Leibe." Dasselbe sagt der Volksmund in verschiedenen Ausdrücken: „Wenn die Decke über den Kopf ist, so sind die Eheleute gleich reich. Wenn die Decke zwischen ihnen beiden fällt, so soll alsdann ihr beider Gut sein ein Gut. Leib an Leib, Gut an Gut; wem ich meinen Leib gönne, dem gönne ich auch mein Gut. Hut bei Schleier und Schleier bei Hut." (Eisenhardt, Rechtssprüchwörter S. 134 f.)

§ 2. Die Familienmitgliedschaft.

1. Aus der Ehe entsteht die Familie oder häusliche Gesellschaft. Sie besteht zuerst und hauptsächlich aus Eltern und Kindern, in ihrem vollkommeneren Zustande aber auch aus fremden Personen, welche

in die Gemeinschaft des Familienlebens mit aufgenommen werden, w. die Familie nicht alles zu ihrem Bestande Nothwendige sich selbst v. schaffen kann. Daher sind zuerst die Pflichten und Rechte der E. gatten als Eltern, zweitens diejenigen der Kinder, und drittens diej. der Diener zu bestimmen. Zuerst kommen die Eltern in Frage. D. hauptsächliche Zweck der Ehe ist die Erzeugung und Erziehung v. Kinder. Durch die Geburt eines Kindes wird daher die Familie u. Gesellschaft an sich vollendet. Die fertige Familie ist die Verbind. von Eltern und Kindern, welche wegen der Erziehung der Kinder . gemeinschaftliches Leben führen. Die zur Erreichung dieses Zwe. nothwendige Auctorität oder ordnende Gewalt ist die väterliche Ge. weil sie hauptsächlich im Vater als dem Träger der ehelichen Auctor. liegt. Die väterliche Gewalt entspringt unmittelbar aus dem N. rechte. Aus dem Saamen der Eltern werden die Kinder erzeugt; a. sind die Kinder gewissermassen die getrennt existirenden oder v. zeugten Eltern (Arist. Eth. 8, 12), und das Kind ist gewissermas. ein Theil des Vaters selbst. Wenn also das Recht, was der M. an sich selbst hat, ihm von Natur zukommt, so muss das Recht v. die Eltern gewissermassen an sich selbst, an ihrem zweiten S. nämlich an ihren Kindern haben, auch ein Naturrecht sein. Was b. die Kinder anlangt, so empfangen sie ihre Existenz durch die Zeu. die zwar eine freiwillig zu Stande gekommene Ursache ihres D. ist, aber doch an sich die natürliche Ursache dafür ist. Sie k. während des ersten Lebensalters sich nicht selbst im Dasein erh. obwohl sie als Menschen ein Recht auf Erhaltung ihres menschl. Lebens und damit auch auf die Entwickelung und Vervollkomm. desselben besitzen. Das Ende oder die Grenze der natürlichen Re. dieses Rechtes, welches die Kinder besitzen, kann nur dasjenig. was Ursache ihrer Existenz ist, es kann also nur in den Eltern b. denn derjenige, welcher eine Ursache schafft, übernimmt dadurch Pflicht bezüglich der nothwendigen Wirkungen. Also haben die E. die natürliche Pflicht zur Aufbringung ihrer Kinder, d. h. zur k. lichen und geistigen Erziehung derselben. Diese natürliche P. setzt aber die Möglichkeit zur Erfüllung voraus; und diese ist n. der väterlichen Gewalt gegeben, vermöge deren die Kinder in häuslichen Gesellschaft unter der Obhut und Leitung der Eltern e. gehalten werden können. Also entspringt die väterliche Gewalt s. hinsichtlich der Eltern wie der Kinder unmittelbar aus dem N. rechte, ebenso wie die Familie selbst unmittelbar darauf gegründ. 2) Dem Elternrechte entspricht die Elternpflicht bezüglich der leib. wie geistigen Erhaltung und Vervollkommnung der Kinder. Die P. der Eltern bezüglich der leiblichen Erziehung besteht darin, d. den Kindern alles, was zur Erhaltung und Vervollkommnung des l. lichen Lebens nöthig ist, verschaffen müssen; dass sie ihnen

schaden dürfen; dass sie die Kinder sogar als ihre eigenen Theile lieben müssen: und deshalb werden für das Alter der hülflosen Kindheit auch die nicht aus der Gerechtigkeit entspringenden Pflichten gegen den Nebenmenschen für die Eltern zu Gerechtigkeitspflichten. Das Recht der Tödtung und Aussetzung ist daher durchaus eine Verletzung des Naturrechtes. (Vgl. Grimm, deutsche Rechtsalterthümer S. 455 f.) Bezüglich der geistigen Erziehung, welche die Vervollkommnung des Verstandes und Willens bezwecken muss, haben die Eltern die Pflicht, den Kindern die nothwendigen Kenntnisse beizubringen, damit sie ihre allgemeinen Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen die Mitmenschen erfüllen können, und sie deshalb zur Tugend zu gewöhnen und vom Laster zurückzuhalten. Weil aber die religiöse Pflicht des Menschen naturrechtlich die erste ist (S. 138), so darf die Erziehung nicht religionslos sein. Es fällt also gerade die religiöse Unterweisung bezüglich des Nothwendigen direct den Eltern selbst zu, insofern sie mit dem Kinde in jenem Augenblicke noch zusammenleben, in welchem es den vollen Gebrauch seines Verstandes gewinnt und deshalb zum ersten Male sich zu Gott, der das letzte Ziel ist, hinwenden muss. Die Gewalt des Vaters und ebenso der Mutter über die Kinder ist aber so beschaffen, dass die Eltern das Kind nicht für ihren eigenen Nutzen, wie einen Diener, sondern für den Nutzen des Kindes selbst gebrauchen. Deshalb darf die Erziehung kein Missbrauch dieser Gewalt sein, sondern muss allein den wahren Nutzen des Kindes mit den für seine Individualität angemessenen Mitteln bezwecken. Damit aber die Erziehung wirksam sei, wird wegen des Zusammenlebens das gute Beispiel der Eltern nothwendig sein: deshalb entspringt aus der Erziehungspflicht für die Eltern eine besondere Pflicht, selbst tugendhaft zu leben.

2. Zweitens sind die Pflichten der Kinder gegen die Eltern zu bestimmen. Das Kind als solches kann betrachtet werden in Bezug auf sein Dasein, was es von den Eltern hat, und in Bezug auf das natürliche Zusammenleben in der Familie, deren Mitglied es ist. In erster Hinsicht entstehen die Pflichten der natürlichen Abhängigkeit, in zweiter Hinsicht die Pflichten der socialen Abhängigkeit. 1) Die Pflichten der natürlichen Abhängigkeit sind Liebe, Dankbarkeit und Pietät. Die Kinder sind als Theile der Eltern ebenso natürlich zur Liebe gegen sie verpflichtet, wie sie sich selbst natürlich lieben. Dankbarkeit gegen den Wolthäter ist ebenfalls eine naturgemässe Pflicht. Das grösste Gut ist aber die Existenz, die erst die Voraussetzung für alle anderen Güter ist. Daher wird die Pflicht der Dankbarkeit gegen die Eltern besonders gross, von denen wir nicht nur die Existenz empfangen haben, sondern denen wir die Erhaltung des Lebens und die Erziehung unter grosser Aufopferung und Anstrengung für unseren Nutzen verdanken. Aus der religiösen Pflicht, welche sich auf die

Abhängigkeit von Gott gründet, folgt endlich, dass wir eine ähnliche Pflicht gegen die Eltern wegen der Abhängigkeit von ihnen auszuüben haben, also Ehrfurcht und Gehorsam, die wir Pietätspflichten nennen. Diese drei Arten von Pflichten dauern immer, weil ihr Grund, das Abhängigkeitsverhältniss bezüglich der Existenz, bleibend ist. 2) Die Pflicht der socialen Abhängigkeit ist die eigenthümliche Pflicht des Gehorsams, die sich vom Gehorsam in Folge der natürlichen Abhängigkeit noch unterscheidet: denn der Zweck jeder Gesellschaft wird unmöglich, wenn sich die Mitglieder nicht unter die Einheit eines bewegenden Princips unterwerfen. Darum müssen die Kinder als Mitglieder der häuslichen Gesellschaft den Eltern gehorchen in allem, was das Wohl der häuslichen Gesellschaft angeht, aber natürlich nicht in Dingen, welche nicht moralisch gut sind, weil diese das allgemeine Gut zerstören. Ebensowenig erstreckt sich der Gehorsam auf das, was zur Natur des Leibes gehört, weil alle Menschen ihrer specifischen Natur nach gleich sind, z. B. bezüglich des Unterhaltes des Leibes und der Zeugung von Nachkommenschaft: also auch nicht bezüglich der Verehelichung. (Th. 2. 2^{ae} 104. 5.) Der Grund dieses socialen Gehorsams hört auf, sobald das Kind aus der häuslichen Gemeinschaft heraustritt und von ihr getrennt lebt. Endlich verlangt die strenge natürliche Gerechtigkeit, dass die Kinder den Eltern, so oft diese Mangel leiden, materiell zu Hülfe kommen.

3. Drittens ist die Erweiterung der Familie durch die Dienerschaft zu betrachten. 1) Bei der Erwerbung von Privateigenthum entstehen sociale Verschiedenheiten und Ungleichheiten bezüglich der äusseren Güter. Andererseits erfordert gerade die Vermehrung des Eigenthums in einer Familie mehr Personen zur Verwaltung und zur Hülfeleistung, als die Familie an sich enthält. Daher zieht die Familie Diener für ihr eigenes Wohl hinzu. Die Dienerschaft ist also die Einigung zwischen dem Herrn und den Dienern, die wegen des gemeinsamen Nutzens eingegangen wird. Weil also der Diener nicht blos den eigenen Nutzen, sondern auch das Wohl dieser Gesellschaft bezweckt, insofern er als ein untergeordnetes Glied in die erweiterte Familie eintritt, so ist der Vertrag, der den Dienst begründet, besonderer Art; und das ganze Verhältniss wird durch das allgemeine Wohl des Familienganzen bestimmt, in dem es seinen Zweck hat. 2) Aus jenem freien Vertrage entspringen daher gegenseitige Pflichten zwischen Herrn und Dienern. Der Herr darf nichts verlangen, was die Kräfte des Dieners übersteigt. Der Diener ist als solcher zwar ganz für den Nutzen des Herrn bestimmt, aber als Mensch ist er dem Herrn gleich und hat ein Recht auf die Liebe seines Herrn. Daher hat der Diener das Recht, sich selbst als Mensch zu vervollkommnen, intellectuell und moralisch, und deshalb auch auf die dazu nöthigen Mittel, z. B. auf eine Ruhezeit. Andererseits ist der Diener dem Herrn unterworfen, muss den Dienst-

trag erfüllen und für das Wohl der Familie unter der Auctorität des rrn mitwirken. 3) Daher ist die Sklaverei im eigentlichen Sinne gen das Naturrecht. Die Pflichten, welche aus der menschlichen tur entspringen, sind gleich bei allen Menschen; also kann sich mand ihnen entziehen: ihnen entsprechen die natürlichen unverserlichen Rechte. Sklaverei widerspricht aber aus sich dem unverserlichen Menschenrechte, weil sie den ganzen Menschen in das enthumsrecht eines anderen bringt und diesem erlaubt, den Sklaven veräussern und wie einen Eigenthumsgegenstand sogar zu zerstören. o ist die eigentliche Sklaverei gegen das Naturrecht, und deshalb erlich schlecht und unerlaubt, gleichviel, ob sie in Folge des Kriegshtes oder einer sonstigen Bedrückung entsteht.

§ 3. Die Erbschaft.

1. Die Familie ist als Gesellschaft ein Ganzes, welches so orgart ist, dass es seine einzelnen Theile überdauern kann. Die Dauer Familie ist einmal in ihrem Ursprunge, nämlich in der Ehe bendet, weil die Ehe ihrem Wesen nach unauflöslich ist. Zweitens ist Dauer der Familie durch ihren Zweck gegeben. Der letzte Zweck Familie ist das Wohl der menschlichen Gesellschaft, in welche die ilie allmählich übergeht. Durch das Ausscheiden eines Einzelnen l daher das Ganze der häuslichen Gesellschaft noch nicht zerstört, der Zweck des Ganzen ein dauernder ist und von dem Zwecke der elnen sich unterscheidet. Das Recht des Besitzes und des Eigenserwerbes ist den einzelnen Personen natürlich. (S. 146.) Also t dieses Recht auch den Eltern von Natur in noch höherem Grade glich eines Familienbesitzes zu; denn sie müssen nicht blos für sich n, sondern auch für ihre häusliche Gemeinschaft sowohl bezüglich Gegenwart wie der Zukunft Vorsorge treffen. Dieser Besitz, welcher ganzen Gemeinschaft dient, ist der Familienbesitz oder das Familienögen, welches bleibt, auch wenn die einzelnen Familienglieder aus Gesellschaft scheiden. Insofern die Glieder daraus scheiden, hört Ausübung ihres Eigenthumsrechtes daran auf und kann anderen onen zufallen, wodurch der Familienbesitz die Bedeutung der Nachnschaft oder Erbschaft annimmt. Also ist der Familienbesitz die Erbschaft dem Zwecke nach für die Gesammtheit hingeordnet somit ein gewisses Gesammteigenthum, welches durch die Arbeit ganzen Familie entstanden ist. Im Familieneigenthum liegt eigentlich productive Arbeit der früheren Generationen aufgespeichert.

2. Das Recht des Eigenthums besagt nothwendig das Recht, über ache, welche im Besitze ist, zu verfügen. Also können die Eltern, ie zuerst und hauptsächlich die Ausübung des Eigenthumsrechts amilienbesitze haben, auch darüber zu Gunsten der Kinder verfügen.

Diesem Rechte entspricht auch ihre Pflicht. Kraft der Geburt sind die Kinder selbst etwas von den Eltern; also setzen sie in gewisser Weise die Persönlichkeit der Eltern in der Zeit fort und bilden zugleich mit den Eltern die moralische Einheit der häuslichen Gesellschaft, welcher eigentlich den Besitz zu eigen hat. Also müssen die Eltern für die Kinder erwerben, und die Kinder sind als Mitglieder der häuslichen Gesellschaft und als etwas von den Eltern der Natur nach die Nachfolger in den Rechten der Eltern. Daher können die Eltern an sich nicht die Kinder nicht ganz und gar ihrer Erbschaft berauben, obwohl einerseits als wahre Miteigenthümer und als hauptsächliche Ausüber des Eigenthumsrechts über einen Theil des Familienbesitzes beliebig verfügen und andererseits auch unter besonderen der Gerechtigkeit entsprechenden Umständen Kinder von der Erbschaft ausschliessen können. (Vgl. Th. Aq. in 2. Corinth. 12, 14.) Dieses naturrechtliche Erbrecht wird mit Rücksicht des allgemeinen Gutes der Gesellschaft durch das menschliche Gesetz näher bestimmt.

Drittes Capitel.

Der Staat.

„Denn aus der Kräfte schön vereintem Streben
Erhebt sich, wirkend, erst das wahre Leben."
Schiller.

„Hoc igitur officium rex se suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo."
Thomas Aq., de regim. princ. 1, 12.

Die vollkommene menschliche Gesellschaft, in welcher der Einzelne sich erst auslebt, und an der er dadurch Theil nimmt, dass er zur Familie gehört, ist der Staat. Es müssen daher noch die menschlichen Handlungen betrachtet werden, welche der Mensch als Mitglied des Staates ausübt, worin er die Hülfe findet, die er zum vollkommenen menschlichen Leben nöthig hat. Diese menschlichen Handlungen sind der formale Gegenstand, welcher hauptsächlich und an sich im letzten Capitel zu betrachten ist. Die staatliche Gesellschaft selbst ist dagegen der adäquate formale Gegenstand dieser Untersuchung. Der Staat muss zuerst an sich und darauf in seinen Beziehungen zu anderen Staaten betrachtet werden. Betrachtet man die staatliche Gesellschaft an sich, so ist zuerst ihr Wesen zu erklären, und darauf sind ihre Arten oder Formen zu bestimmen. Zur Erkenntniss des Wesens des Staates gehört aber die Bestimmung seiner Natur, seines Ursprungs und seiner Elemente. Daher zerfällt das letzte Capitel in fünf Paragraphen: 1. die Natur des Staates, 2. der Ursprung des Staates, 3. die Elemente des Staates, 4. die Formen des Staates, 5. die gegenseitigen Beziehungen der Staaten.

§ 1. Die Natur des Staates.

1. (I) Um die Natur des Staates zu erkennen, muss man zuerst die Natur, die Arten und Gattungen der menschlichen Gesellschaft im Allgemeinen untersuchen. (A) Zunächst ist der Begriff von Gesellschaft

zu erklären. 1) Eine Gesellschaft besteht aus Gesellen, die sich z
sammen gesellen. Wir verstehen also darunter die Zusammengeh
keit, die Einheit vieler Individuen. Unsere Sprache fasst also d
Begriff von seiner formalen oder wesensbestimmenden Seite, wenn s
auf das Zusammengehören der Theile im Ganzen hinweist; während d
lateinische Sprache die zusammengehörigen Theile selbst, aus denen d
Ganze entsteht, mit dem Worte societas bezeichnen würde, wenn m
nämlich die Ableitung socius von secus zulassen wollte, was dahin
stellt sein mag: denn in dieser Auffassung würden die vielen verschiede
Individuen direct bezeichnet sein. Der Ausdruck Gesellschaft wird
Menschen gebraucht; denn für die Zusammengehörigkeit von Thie
haben wir andere Worte, z. B. Heerde, Rudel u. s. w. Gesellsch
bedeutet aber nicht blos eine Menge von Menschen ohne Verbindu
sondern es werden die verschiedenen Individuen in einer Einheit
sammengefasst. Gesellschaft ist also eine menschliche Einrich
die deshalb aus der specifischen Menschennatur, nämlich aus
Intellect und dem Willen entspringt. Gesellschaft ist daher eine
einigung und Einheit des Intellects und Willens mehrerer Perso
die nur durch die Einheit des eigentlichen Gegenstandes, worauf
Intellect und Wille erstrecken, gebildet wird, d. h. durch die Ei
der Wahrheit und Güte, die von mehreren erkannt und erstrebt w
Die Güte hat aber die Bedeutung des Zweckes: das Gute ist das, wo
der Wille strebt, um dessen willen er handelt. Eine Gesellschaft
daher die Vereinigung oder Einheit von mehreren Personen zu ei
einzigen erkannten und gewollten Zwecke, welcher eben deshalb
Gute aller oder das allgemeine Gut dieser Personen ist. Kürzer k
man sagen: Gesellschaft ist die Vereinigung von Menschen, um et
gemeinsam auszuführen. (Th. c. impugn. cultum Dei c. 3., op. I
Parm.) 2) Damit eine solche Vereinigung mehrerer Personen überha
zu Stande kommt, müssen sie durch eine äussere, von ihnen als
zelnen Individuen verschiedene und unabhängige Ursache wirksa
vereinigt werden. Diese Ursache kann erst die formale Einheit
Vielheit bewirken: und das ist die einigende Kraft oder Macht
Auctorität. Diese muss, wie es der menschlichen Natur entspr
auch äusserlich erkennbar sein, so dass die freien Theile sich vo
mit freiem Willen zusammenfügen und leiten lassen. Der Zweck
das allgemeine Gute oder Wohl ist, bewegt nur durch seine Begehrt
würdigkeit moralisch den Willen der Einzelnen, sobald er von
erkannt ist. Wegen der Willensfreiheit der Einzelnen ist aber für
von ihnen noch eine Determination für das gemeinsame Gut erfor
Diese Determination würde aber, weil sie eine freie ist, gar nicht
dieses eine Gut hin zu Stande kommen, wenn es jedem Einzelnen
lassen wäre, sie auszuführen, d. h. sich selbst für jenes gemeinsa
Gut zu bestimmen. Deshalb ist zum Bestande der Gesellschaft e

Princip nothwendig, welches den Zweck, nämlich das gemeinsame Gut, für alle Personen der Gesellschaft erst determinirt, d. h. auf den Intellect und den Willen jedes Einzelnen auctoritativ einwirkt und dadurch die Vereinigung, nämlich die Gesellschaft als solche im formalen Sinne erst wirklich zu Stande bringt. Dieses Princip ist für die Gesellschaft ebenso nothwendig, wie das innere allgemeine Kraftprincip für den thierischen Organismus, was wir seine Wesensform nennen, und was die einzelnen Organe zusammenhält, ihre Functionen regelt und leitet, und ohne welches der Organismus auseinanderfallen würde. Also besteht die menschliche Gesellschaft, wo und wie sie sich auch historisch bildet, immer nothwendig aus zwei Elementen, nämlich aus einer materialen Ursache, nämlich aus den Personen, aus welchen die Gesellschaft zusammengesetzt wird, und aus einer formalen Ursache, nämlich aus der socialen Auctorität, welche ebenso nothwendig und wesentlich ist wie das andere Element. (Vgl. Th. De regimine princ. 1, 1.) 3) Das materielle Element der Gesellschaft sind nur Menschen als solche, d. h. freie Personen; denn die Sklaverei widerspricht der Persönlichkeit selbst. Die einzelnen Personen sind also der Stoff, woraus die Gesellschaft sich bildet: sie sind entweder die directen Elemente, oder nur die entfernteren, wenn nämlich eine Gesellschaft sich direct aus anderen Theilgesellschaften zusammensetzt. Das formale Element ist zwar das höhere von beiden, aber es hat diese elementare Kraft für die Bildung der Gesellschaft nur darum, weil es zusammen mit dem materialen Elemente das Ganze bildet. Es ist also nur wirklich vorhanden in Abhängigkeit von den Personen, deren Gut oder Wohl eben der Zweck der Gesellschaft ist und deshalb die Existenz der socialen Gewalt oder Auctorität bedingt. Sobald daher die Gewalt wegen eines anderen Zweckes ausgeübt wird, hört sie auf, formales Element der Gesellschaft, also überhaupt legitime Auctorität zu sein.

2. (B) Die Unterscheidung der Gesellschaft in ihre specifischen Arten muss durch ihre Seinsform geschehen. Die Form empfängt aber ihre specifische Natur durch den Zweck, den sie ausführen und verwirklichen soll. Der Zweck im Allgemeinen ist immer das gemeinsame Gut, d. h. das allgemeine Wohl. Daher muss gerade der Unterschied oder die nähere Bestimmung des gemeinsamen Gutes, nämlich des nächsten besonderen Zweckes die Gesellschaft selbst differenziren und ihre Arten bilden. Der nächste Zweck bildet also die specifische Artnatur einer Gesellschaft im logischen oder metaphysischen Sinne; aber die sociale Gewalt, welche von jenem Zwecke ursächlich hervorgebracht wird, bildet erst die Gesellschaft in ihrem wirklichen Sein der Existenz. 1) Wenn das gemeinsame Gut mehrerer Personen direct das Gut dieser Personen als Individuen ist, so entsteht die erste primitive Gesellschaftsform. Da der Mensch geistig und leiblich ist, so ist das erste besondere gemeinsame Gut für mehrere Individuen dasjenige,

was ein Gut der menschlichen Natur ist, sofern sie in den Individ
real existirt, also ein Gut der Seele und des Leibes zur Erhaltung d
individuellen menschlichen Natur. Die menschliche Natur wird ab
in den Individuen forterhalten durch Zeugung. Also ist die er
Gesellschaft diejenige, welche auf Zeugung gegründet ist, nämlich d
Familie. Die Ehe macht erst durch die Zeugung die Familie mögl
die Ehe ist also die primitive Gesellschaft im Zustande der Anlage
dem Möglichsein nach, aber noch nicht der Wirklichkeit nach. Zw
der Ehe ist die Fortpflanzung der menschlichen Natur in den Individ
d. h. die Kinder selbst sind dieser Zweck. Dazu dient die Zeug
aber sie ist nicht selbst Zweck der Ehe, sondern nur Mittel
Zwecke. Sobald aber jenes natürliche Mittel von der Ehe wirk
ausgeschlossen wird, so wird der Zweck selbst verneint und verei
und dann hört die Ehe auf, das zu sein, was sie in Wahrheit
nämlich die bestimmte Vereinigung, welche der Anlage nach
Familie ist. Solange aber der Zweck der Ehe an sich möglich b
und das Mittel dazu nicht verneint wird, obgleich es nicht wirk
Anwendung findet, wegen zufälliger Verhinderung der Ausübung
besonderen Falle, so bleibt die Ehe doch noch als wahre Gemeinsch
die von der Natur zur Fortpflanzung, d. h. dazu bestimmt ist,
ganze Familie zu entwickeln, wenn auch in diesem bestimmten Fa
die Fortpflanzung nicht wirklich erfolgt. Dieses gilt aber nur da
wenn die Ehe alle Bedingungen zur Fortpflanzung im Allgemeinen
füllt, d. h. wenn die Geschlechtsverschiedenheit der Ehegatten
wirkliche geistige Ehegemeinschaft durch Vereinigung des Willens
Liebe und Freundschaft vorhanden ist. Freundschaft ist die F
jeder Vereinigung von Personen zu einem bestimmten Zwecke
hängt von der Natur und dem Umfange dieses Zweckes ab; al
Freundschaft an sich noch keine Determination des Zweckes
Daher bringt die Freundschaft zweier oder mehrerer Personen an
noch keine Gesellschaft im strengen Sinne hervor. Der Begriff
Gesellschaft wird daher erst in ihrer ersten Form, in der Fam
wirklich und dem Wesen nach vollkommen realisirt. Wenn das
meinsame Gut dasjenige ist, was nur für eine Familie das allgem
Gut und der Zweck ist, so kann diese Familiengesellschaft alle As
denten, Descendenten und Seitenverwandten aus einer ursprüngli
Zeugung umfassen. In dieser Gemeinschaft können daher verschie
mit einander blutsverwandte einzelne Familien begriffen sein, sowei
gleichzeitig existiren. Durch die Anzahl der Familienglieder oder d
ihre räumliche Trennung wird aber der specifische Familienzweck
geändert, vorausgesetzt, dass keine fremden nichtverwandten Per
in diese Gesellschaft als vollberechtigte Theilnehmer eintreten. I
weitere oder vergrösserte natürliche Familie ist immer noch
Familie, die man die patriarchalische Familie nennt; sie bildet

keine neue specifische Art von Gesellschaft. 2) Wenn das gemeinsame Gut nicht mehr direct das Gut der menschlichen Natur ist, die in den Individuen existirt, also nicht mehr direct in der Forterhaltung der menschlichen Natur durch geschlechtliche Verbindung liegt, so ergibt sich eine neue Art von Gesellschaft. In diesem Falle ist nämlich das gemeinsame Gut nicht mehr das Gut jeder Person, insofern sie blos menschliche Person ist; sondern dieses neue gemeinsame Gut setzt immer das gemeinsame Gut der Einzelnen, was ihnen nur als menschlichen Personen entspricht, schon voraus. Jede Gesellschaft ausser der Familie setzt also immer die Existenz der Familie, d. h. der ersten Gesellschaft, voraus. Jedes andere gemeinsame Gut ist also nicht direct das gemeinsame Gut für die Einzelnen als solche, sondern für die verschiedenen Familien und erst indirect für die Personen der Familien. Dieses neue gemeinsame Gut kann also direct nur die Vervollkommnung der Familie und erst indirect durch die Familie die Vervollkommnung der einzelnen Personen sein. Diese Vervollkommnung, die nicht mehr die Erhaltung der menschlichen Natur ist, bezweckt das Wohl der Familien, insofern sie die menschliche Natur erhalten, entweder bezüglich der Güter, die zum Leben der Familienglieder blos nothwendig sind, d. h. bezüglich der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse zur Erhaltung des Familienganzen, oder bezüglich der Güter, die zur vollkommenen Entfaltung der natürlichen Anlagen der Familienglieder nützlich sind. Daraus ergeben sich also zwei weitere Stufen der socialen Entwickelung. 3) Die zweite Gesellschaftsform ist also die wirthschaftliche Gesellschaft, die sich zunächst local aus mehreren Familien bildet. Sie enthält alles, was zum Leben des Menschen nothwendig ist: sie ist deshalb eine wahre und vollkommene Gesellschaft, aber nur bezüglich des Nothwendigen und nicht in jeder Hinsicht, so dass sie nur in gewisser Hinsicht eine vollkommene Gesellschaft ist, die viele Gradunterschiede aufweist, nämlich nach den localen Unterschieden von Dorfgemeinde, Stadtgemeinde, Provinz u. s. w. 4) Die dritte Gesellschaftsform ist endlich die staatliche Gesellschaft, die aus verschiedenen wirthschaftlichen Gesellschaften der zweiten Art gebildet und bezüglich ihres nächsten Zweckes und der dazu gehörigen Mittel von jeder anderen Gesellschaft unabhängig ist. Der Staat ist also die Gemeinschaft der Vollendung und deshalb nach innen und nach aussen ein fertiges Ganzes, was in der ganzen Ordnung der natürlichen Gesellschaftsformen schlechthin vollkommen und deshalb das Höchste der socialen Entwickelung ist. (Vgl. Th. in Ev. Matth. c. 12.)

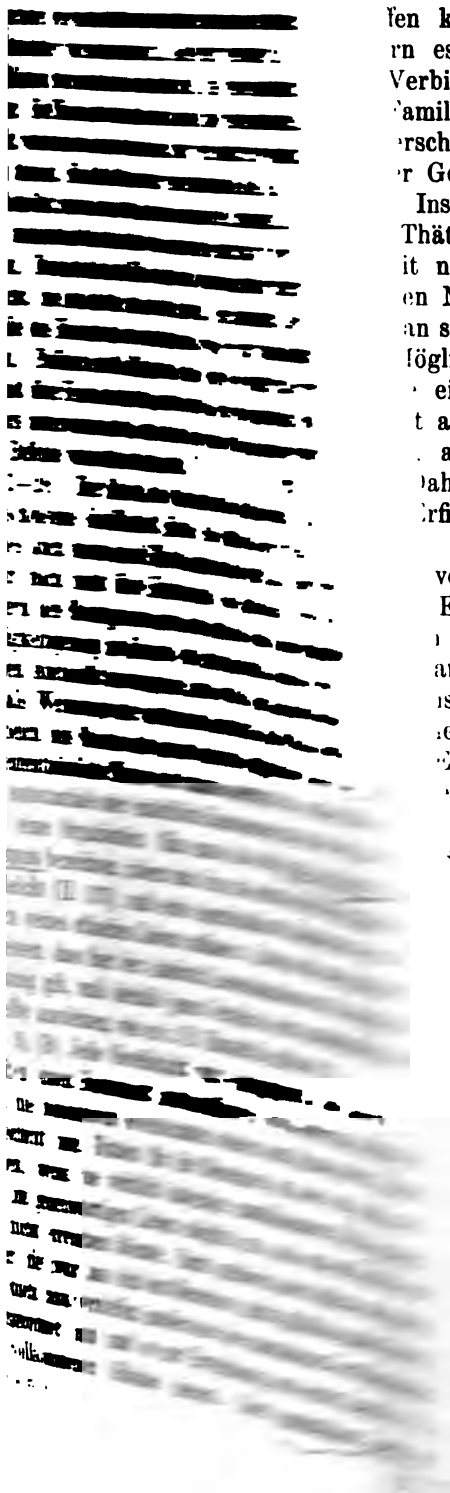
3. (C) 1) Es gibt daher nur drei specifisch verschiedene Arten der menschlichen Gesellschaft im eigentlichen Sinne: die Familie, die wirthschaftliche Gesellschaft, der Staat. Diese drei Arten sind eine fortschreitende Entwickelung der Gesellschaft vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren; sie sind also für einander angelegt und unterscheiden

sich wesentlich nach der Vollkommenheit ihres nächsten Zweckes. Aber diese Unterscheidung der drei Arten nach dem Zwecke ist eine logische In Wirklichkeit wird dieser Artunterschied erst durch die von jener Zwecke in der Weise der Zweckursächlichkeit gebildeten socialen Auctorität realisirt. Diese Auctorität ist für die Familie die väterliche Gewalt. Für die wirthschaftliche Gesellschaft, die zwar wahre Gesellschaft, aber nicht schlechthin vollkommen ist, wird diese Auctorität als höchste Auctorität vom Zwecke des Staates gebildet; und nur diesem untergeordnete Auctorität wird direct vom wirthschaftlichen Zwecke, aber auch nur in Unterordnung unter die Staatsauctorität gebildet, weil ja die wirthschaftliche Gesellschaft historisch immer nur in Abhängigkeit von einer staatlichen Auctorität existirt. Der Grund dafür ist darin, dass jede Gesellschaft, wenn sie real existirt, entweder anderen Gesellschaften unabhängig oder abhängig sein muss: wenn sie unabhängig ist, so wird sie dadurch selbst zum Staate; wenn sie aber abhängig ist, so muss es immer eine andere Gesellschaft geben, von welcher diese Abhängigkeit ausgeht: und das kann zuletzt nur eine staatliche Gesellschaft sein. Also muss die oberste reale Auctorität oder sociale Gewalt für die wirthschaftliche Gesellschaft immer eine staatliche sein. Anders liegt die Sache für die Familie: ihr Zweck ist nicht das Gut der einzelnen Familienmitglieder, ihr Zweck ist also das contradictorische Gegentheil jeder anderen Gesellschaftsart; also kann ihr Zweck auch direct und unmittelbar eine in seinem Umfange vollkommene und unabhängige Auctorität wirklich hervorbringen. Man wird demnach sagen müssen, wenn man den nächsten Zweckunterschied der menschlichen Gesellschaft betrachtet, es gibt logisch drei specifisch verschiedene Arten der Gesellschaft, nämlich Familie, wirthschaftliche Gesellschaft und Staat. Sieht man dagegen auf die aus dem Zwecke entstandene wirkliche sociale Auctorität, so zerfällt die Gattung Gesellschaft in zwei untergeordnete Gattungen, nämlich Familie und Staat. Jede dieser zwei Gattungen enthält Arten unter sich. Die Familie als Gattung zerfällt in die Familie, die unter einer einzigen natürlichen väterlichen Gewalt steht, und in die Verwandtschaft, die aus mehreren verwandten Familien unter je einer väterlichen Gewalt besteht. Der Staat als Gattung enthält die unvollkommene Art der wirthschaftlichen Gesellschaften und die vollkommene Art des wesentlich unabhängigen Staates. Diese Auffassung dürfte auch zur Lösung der gegenwärtigen socialen Probleme vieles beitragen. Wenn daher andere der Ethik subordinirte Wissenschaften auch die wirthschaftliche Gesellschaft für sich nach dem besonderen Gesichtspuncte dieser Wissenschaften betrachten, so kann die besondere Ethik, d. h. das Naturrecht, von seinem eigenthümlichen Standpuncte (S. 11), dennoch die wirthschaftliche Gesellschaft, weil sie nicht eine schlechthin vollkommene Gesellschaft ist, nur so weit betrachten, als sie wirklich im Staate existirt: und deshalb

sich das Naturrecht auf die Betrachtung der Familie und des Staates beschränken. Jede andere Eintheilung des Naturrechtes bezüglich der socialen menschlichen Handlungen würde fehlerhaft sein, weil sie gegen die natürlichen Principien der Eintheilung verstossen würde. 2) Die ausgeführte Eintheilung der Gesellschaften ist eine streng logisch berechtigte, die auf den eigentlichen Begriff von Gesellschaft sich gründet. Ausser den genannten Gesellschaften im univoken Sinne (III, 144) gibt es aber noch andere, die aber nicht in demselben, sondern nur im analogen Sinne, Gesellschaften heissen können: es sind Vereinigungen von Menschen für secundäre Zwecke. Ihr Unterschied richtet sich natürlich wieder nach dem Unterschiede dieser secundären Zwecke. α) Aus dem gemeinsamen Gute der verwandten Familien, was ja Zweckbedeutung besitzt, entsteht zuerst die Einheit des Stammes und weiter die Einheit des Volkes oder der Nationalität. Dies ist die erste der analogen Gesellschaften, weil sie sich unmittelbar auf die Familie gründet: aber eben deshalb ist es auch noch die unvollkommenste, die einer weiteren Determination und Differenzirung noch am meisten fähig ist und ihrer noch am meisten bedarf. Also steht auch das Wohl der Nationalität als solches nicht dem Wohle der wirthschaftlichen Gesellschaft und noch weniger dem Staatswohle gleich. Das Gut der Nationalität, das sich auf die Einheit der Abstammung und weiterhin auf die Einheit der Sprache und anderer Stammeseigenthümlichkeiten gründet, ist daher zwar ein wichtiger Factor für das Wohl der wirthschaftlichen und der staatlichen Gesellschaft; aber es ist nicht allein maassgebend und durchschlagend. Ueber den rein nationalen Interessen, die auf Seite der materialen Ursache, d. h. der Personen liegen, stehen die wirthschaftlichen, und darüber als die höchsten die politischen Interessen. Das Ideal, was der Staat anstreben soll, ist zwar die Erhaltung und Entwickelung der nationalen Interessen und ihre Vereinigung mit den wirthschaftlichen und politischen Interessen. Wenn aber eine Nation als solche lebensunfähig geworden ist und sich nicht mehr als selbständige staatliche Gesellschaft erhalten kann, oder wenn sie bereits mit anderen Nationen zu einem einzigen Staate rechtmässig vereinigt ist, so gehen die Staatsinteressen vor, weil sie das höhere Gut sind. Völker altern wie Individuen und sterben ab; ebenso entstehen durch neue Familienbildungen neue Nationalitäten, und neue Sprachen durch Sprachmischung und andere historische Umstände. Auch bringt es die Natur der Sache mit sich, dass Colonien selbständig werden und eigene staatliche Gesellschaften bilden, die vom Mutterlande unabhängig werden; wir beobachten diese natürliche Tendenz z. B. jetzt schon in den englischen Colonien in Australien. (Vgl. Anthony Throllop, the fixed period.) β) Gesellschaften im analogen Sinne entstehen ferner aus dem Gute der bürgerlichen, d. h. wirthschaftlichen Gesellschaft, indem sie secundäre Zwecke derselben erstreben: z. B. Handelsgesellschaften, Handwerkerinnungen

und andere nicht politische Vereine für städtische Interessen. γ) Endl[ich] entstehen solche Gesellschaften im analogen Sinne aus den secundär[en] Zwecken des Staates: z. B. politische Vereine, Kriegervereine, Bildungsvereine u. s. w. Alle diese analogen Gesellschaften können vom Standpuncte des Naturrechts nur indirect betrachtet werden, insofern sie den Zwecken der obersten Gesellschaftsgattungen untergeordnet sind.

4. (II) Der Staat selbst muss jetzt in Bezug auf seine Natur [und] seinen Zweck näher bestimmt werden. (A) 1) Für jede der drei eigentlichen Arten der Gesellschaft besteht die Nothwendigkeit einer sociale[n] Auctorität oder Gewalt als formales und wesenbestimmendes Element neben dem materialen Elemente. Die specifische Art der Auctorität wird aber durch die specifische Verschiedenheit des nächsten gemeinsamen Zweckes bestimmt. Das unmittelbare Material der Familie sind die einzelnen Personen als solche; für die bürgerliche oder wirthschaftliche Gesellschaft sind es nicht mehr die Einzelnen, sondern die Familien und für den Staat sind es weder die Einzelnen noch die Familien, sondern die einzelnen aus Familien bestehenden bürgerlichen Gemeinden oder Gesellschaftskreise und zwar zunächst nach ihren räumlichen Unterschieden als Stadt- und Landkreise und Provinzen. Also haben die einzelnen Personen direct und unmittelbar nur als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaftskreise und weiter mittelbar als Familienglieder Theil am Staatsleben; Fremde oder Durchreisende sind als solche nicht staatsbefähigt. Die Vervollkommnung des Einzelnen ist der nächste Zweck der Familie und begründet die Familienauctorität in unvollkommener Weise im Ehemanne über die Gattin und in vollkommener Weise im Vater über die Kinder und die Dienerschaft. Die Vervollkommnung der Familien in Bezug auf das, was zum Leben genügt, begründet die sociale Auctorität der bürgerlichen oder wirthschaftlichen Gemeinschaften, aber thatsächlich nur in Unterordnung unter den Staat. Die Vervollkommnung der bürgerlichen Gemeinschaften in Bezug auf das, was zum vollkommenen Leben, also zum Schutze der Unabhängigkeit gehört, ist der nächste Zweck des Staates und begründet seine höchste unabhängige sociale Auctorität, die wir politische Gewalt nennen wollen. Die Gesellschaft ist kein Mechanismus, sondern vielmehr ein Organismus im übertragenen Sinne. Die ethische Welt erscheint wie ein System von Kräften, welche wegen bestimmter Zwecke thätig sind. Der Zweck organisirt die einzelnen Kräfte, indem er eine Ordnung unter ihnen schafft (II, 116.) Jede moralische Kraft ist sich ihres Zweckes bewusst und will ihn in freier Weise, so dass eben die Einheit des Gedankens und der Thätigkeit den Organismus der ethischen Kräfte bildet. (L. Antonio Burri, le teorie politiche di San Tommaso e il moderno diritto publico, Roma 1884, p. 21.) In der Familie bleiben die einzelnen Personen wahre Personen, d. h. mit dem Rechte der Persönlichkeit; sie werden also nicht zu Sklaven, sondern behalten ihre Freiheit [und]



len kann. Dazu reicht aber die Kraft
rn es muss eine Arbeitstheilung Statt
Verbindung vieler Menschen zu Stande
'amilie, die Familie bedarf der bürger-
'rscheidung des Nützlichen und Schäd-
'r Gesellschaft geschehen. Die Thiere
Instinct (II, 187), er ist der Grund
Thätigkeiten des Thieres. Der Mensch
it nur die Möglichkeit und Fähigkeit,
en Nützliche und Schädliche zu unter-
an sich noch nicht wirklich erkennend,
föglichkeit dazu. (II, 201.) Die An-
' einzelnen Dinge ist aber für jeden
t ausführbar, als sie mehr Zeit und
. als dem Einzelnen bei der Kürze
'aher ist die Gesellschaft nothwendig,
'rfindungen der Einzelnen gesammelt,
3) Der Mensch muss sich endlich
vervollkommnen: und auch dies ist
Er besitzt dafür die Sprache, ver-
' Ideen sicher, leicht und wirksam
arauf gründet sich das allgemeine
'sch bezüglich des anderen ausübt,
'er socialen Verbindung. Aus sich
'rkenntniss gewinnen. Die Sprache
'r jene bestimmte Sprache, ist dem
26, 130), weil die Natur ihn mit
'tattet hat: und ohne die Sprache
glich. Die Ausbildung der Sprache
ler socialen Cultur. (Vgl. Th. in
369.) Die Vervollkommnung des
esellschaft, zu deren Bildung der
die natürliche Liebe zu seines
der Mensch ganz von der Gesell-
: einen barbarischen Zustand und

rmale Element der Gesellschaft,
· ist nichts anderes als die Macht,
lie Gesellschaft zu leiten oder zu
'hon geredet worden ist, und da
'en Gesellschaft nur in Unter-
thatsächlich vorkommen kann,
's die vollkommenste direct zu
aber eine mehrfache Unter-

Gesellschaft ist daher die Beschaffung von Mitteln, wodurch die Theilnehmer auf leichtere und wirksamere Weise das unvollkommene Gut des gegenwärtigen Lebens erreichen können; der mittelbare und letzte Zweck ist dagegen das vollkommene und dauernde Glück selbst. Das Glück dieses gegenwärtigen Lebens besteht aber hauptsächlich in der Ausbildung und Vervollkommnung der geistigen Kräfte, nämlich des Verstandes und Willens, und zweitens in der hinreichenden Menge materieller Güter, durch die eine Freundschaft der Menschen mit einander zu Stande kommt. Daher muss die sociale Auctorität mittelbar und hauptsächlich die wirksamen Mittel verschaffen, wodurch die ethische Ordnung gepflegt wird, und darauf auch die Mittel, um das leibliche Leben auf verstandesgemässe Weise zu entwickeln und auszubilden; darin bestehen die Pflichten gegenüber den Einzelnen. Gegenüber der Gesellschaft selbst als Ganzem hat die sociale Auctorität die Pflicht, für den Frieden, d. h. für das friedliche Zusammenleben zu wirken. (Vgl. Burri, l. c. del fine dello stato p. 29—40.)

§ 2. Der Ursprung des Staates.

1. Thatsächlich lebt der Mensch im gesellschaftlichen Zustande. Die Gesellschaft wird aber immer von den Menschen selbst gebildet; also geht sie aus menschlichen Handlungen hervor, deren Zweckursache schon erklärt worden ist. Die bewirkende Ursache der Gesellschaft muss also im Princip der menschlichen Handlungen liegen. Es kann also nur noch fraglich sein, ob dieses Princip die Natur des Menschen selbst oder sein freier Wille oder beides unter verschiedenen Gesichtspuncten ist. Zuerst ist deshalb der Grund der Socialität im Allgemeinen zu bestimmen. Darauf muss der Ursprung der socialen Gewalt zunächst im Allgemeinen, und weiter im Besonderen erst ihr Subject und dann die Determination dieses Subjects erklärt werden. Zuerst ist der Grund oder die Wurzel der Socialität im Allgemeinen bestimmt und dabei noch abgesehen von dem Grunde der besonderen Gesellschaftsarten. Damit der Mensch seinen Zweck erreichen kann, bedarf er erstens solcher Mittel, durch die er sein Leben erhält; zweitens muss er das für das Leben Nützliche und Schädliche unterscheiden können; drittens bedarf er am meisten der Mittel zu seiner intellectuellen und moralischen Vervollkommnung. Diese drei Mittel finden sich aber thatsächlich nur in der Gesellschaft. 1) Das, was zur Erhaltung des Lebens nothwendig ist, findet der Mensch nur in der Gesellschaft. Im Gegensatze zum Thier ist der Mensch von Natur hülflos und nicht genügend ausgestattet bezüglich der Nahrung, der Kleidung, des Schutzes vor Kälte und Hitze, vor Angriffen und Gefahren. Statt der natürlichen Ausstattung, welche das Thier für jene Bedürfnisse besitzt, hat der Mensch nur den Verstand, wodurch er sich alles vermittelst seiner

Hände und der Arbeit verschaffen kann. Dazu reicht aber die Kraft des Einzelnen nicht aus, sondern es muss eine Arbeitstheilung Statt finden, die nur in der socialen Verbindung vieler Menschen zu Stande kommt. Das Kind bedarf der Familie, die Familie bedarf der bürgerlichen Gesellschaft. 2) Die Unterscheidung des Nützlichen und Schädlichen kann ebenfalls nur in der Gesellschaft geschehen. Die Thiere besitzen dafür einen natürlichen Instinct (II, 187), er ist der Grund für verschiedene Naturtriebe und Thätigkeiten des Thieres. Der Mensch hat nur den Verstand und damit nur die Möglichkeit und Fähigkeit, im Allgemeinen das für das Leben Nützliche und Schädliche zu unterscheiden; denn der Verstand ist an sich noch nicht wirklich erkennend, sondern nur im Zustande der Möglichkeit dazu. (II, 201.) Die Anwendung des Verstandes auf alle einzelnen Dinge ist aber für jeden einzelnen Menschen insofern nicht ausführbar, als sie mehr Zeit und eine längere Erfahrung erfordert, als dem Einzelnen bei der Kürze seines Lebens zu Gebote steht. Daher ist die Gesellschaft nothwendig, in welcher die Erfahrungen und Erfindungen der Einzelnen gesammelt, überliefert und Gemeingut werden. 3) Der Mensch muss sich endlich in Erkenntniss und Tugend selbst vervollkommnen: und auch dies ist nur in der Gesellschaft möglich. Er besitzt dafür die Sprache, vermittelst welcher er die allgemeinen Ideen sicher, leicht und wirksam an andere mittheilt. (III, 159.) Darauf gründet sich das allgemeine menschliche Lehramt, was ein Mensch bezüglich des anderen ausübt, aber nur in der Voraussetzung einer socialen Verbindung. Aus sich allein würde der Mensch nicht alle Erkenntniss gewinnen. Die Sprache im Allgemeinen, d. h. nicht diese oder jene bestimmte Sprache, ist dem Menschen natürlich (Dante, Parad. 26, 130), weil die Natur ihn mit vollkommenen Sprachorganen ausgestattet hat: und ohne die Sprache ist keine vollkommene Gesellschaft möglich. Die Ausbildung der Sprache ist sogar ein sicherer Gradmesser der socialen Cultur. (Vgl. Th. in Arist. polit., ed. Parm. tom. 16 p. 369.) Die Vervollkommnung des Menschen verlangt daher auch die Gesellschaft, zu deren Bildung der Mensch schon von Natur aus durch die natürliche Liebe zu seines Gleichen angelegt ist. Und wenn sich der Mensch ganz von der Gesellschaft trennt, verfällt er thatsächlich in einen barbarischen Zustand und verthiert mehr und mehr.

2. Die sociale Auctorität ist das formale Element der Gesellschaft, welches sie erst wesentlich bestimmt. Sie ist nichts anderes als die Macht, die Fähigkeit, d. h. das Recht (S. 130), die Gesellschaft zu leiten oder zu regiren. Da von der Familienauctorität schon geredet worden ist, und da die sociale Auctorität der wirthschaftlichen Gesellschaft nur in Unterordnung unter eine staatliche Auctorität thatsächlich vorkommen kann, so wird jetzt die staatliche Auctorität als die vollkommenste direct zu betrachten sein. In diesem Begriffe ist aber eine mehrfache Unter-

scheidung geboten. Einmal ist die Auctorität als abstractes und no[t]wendiges Element der Gesellschaft von der concreten und contingen[t] Auctorität einer bestimmten Gesellschaft zu unterscheiden; ferner m[uss] man die sociale Auctorität als solche von ihrem Träger oder Subj[ect], was nur eine Person sein kann, und endlich die Auctorität als Re[cht] von ihrer Ausübung wohl unterscheiden. Zunächst betrachten wir [die] Auctorität im Allgemeinen als das abstracte Recht, die Gesellschaft [zu] leiten. Der Mensch ist von Natur social, und die Gesellschaft ist [de]halb ein Naturproduct. Aber keine Gesellschaft kann ohne ihr formal[es] Element zu Stande kommen und fortexistiren. Dieses formale Elem[ent] ist die sociale Auctorität, welche allein im Stande ist, der Vielheit [der] Personen oder Mitgliedern die wirkliche Einheit in Bezug auf das E[r]kennen und Wollen eines gemeinsamen Zweckes zu verleihen. (S. 1[...] Also ist auch die sociale Auctorität, ebenso wie die Gesellschaft selb[st] ein Product des Naturgesetzes, dessen unmittelbarer Urheber G[ott], d. h. der göttliche Verstand ist. Also ist jede sociale Auctorität, [ab]stract aufgefasst als Recht, unmittelbar von Gott selbst, sowohl [die] Familienauctorität wie die staatliche Gewalt. Also kann sie nicht in [der] Majorität, d. h. in einem blossen Zahlenverhältnisse, oder gar [in] materiellen Kräften ihren unmittelbaren Ursprung haben und nicht [für] allein bestehen.

3. Wenn also Gott selbst der unmittelbare Urheber der sociale[n] Auctorität als eines abstracten Rechtes ist, so bleibt noch übrig, ihr[en] Ursprung als concretes Recht, welches ein bestimmtes Subject voraus[...] setzt, besonders zu untersuchen. Es ist daher zunächst ihr Subject [im] Allgemeinen zu bestimmen: 1) Die Gesellschaft resultirt aus einer Me[hr]heit von Personen als Gliedern und aus ihrer socialen Auctorität. Daher [muss] diese Auctorität in der Gesellschaft selbst vorhanden sein. Der Trä[ger] der socialen Auctorität muss also selbst Persönlichkeit besitzen. Dies[es] Subject muss aber so beschaffen sein, dass es das Recht, worin [die] Auctorität besteht, auch selbst ausüben kann, weil die Auctorität wes[ent]lich zur Leitung der Gesellschaft, also näherhin hier zur Leitung [des] Staates bestimmt ist. Die Vielheit der Personen, welche zusamm[en] die Gesellschaft bilden, also z. B. das Volk, kann aber als Vielheit [die] Auctorität nicht selbst wirklich ausüben: denn sie kann thatsächl[ich] nicht diejenigen Gesetze erlassen, die zur Regirung des Ganzen [an]gemessen wären, weil viele Personen weder alle das Richtige in [den] schwierigen Fragen erkennen, noch, wenn sie es erkannt hätten, einstim[mig] wollen würden wegen der ungeordneten Leidenschaften, zu deren [Be]gelung gerade die Auctorität nothwendig ist. Wenn also die Me[hr]heit, d. h. das Volk, von selbst Träger der Auctorität wäre, so müsste [dazu] eine sociale Auctorität schon vorausgesetzt werden, welche das Volk [zum] Träger der Auctorität machte, und dies könnte wieder nur dasse[lbe] Volk, d. h. dieselbe Vielheit von Personen als Vielheit sein: dann w[äre]

aber dieselbe Vielheit zugleich der Träger der ersten socialen Auctorität und nicht der Träger derselben sein. Also widerspricht die Annahme evident, dass die Vielheit als solche Träger der socialen Auctorität sei. Die Vielheit als solche ist also ein unmögliches Subject; und deshalb kann nicht davon die Rede sein, dass ihr ein unveräusserliches Recht auf die Auctorität selbst zusteht, weil sie überhaupt kein Recht darauf haben kann. Die Vielheit selbst kann auch nicht einmal in dem Sinne Subject der Auctorität sein, dass die Auctorität durch gewählte Vertreter der Vielheit ausgeübt würde: denn diese Annahme erklärt überhaupt nicht den Sitz der Auctorität. Dabei wäre nämlich nur ein doppelter Fall möglich. Erstens: die gewählten Vertreter werden durch die von der Menge vorgenommene Wahl wirklich zu Gesetzgebern gemacht, also mit der Gewalt ausgestattet, selbst wahre Gesetze zu erlassen, sie anzuwenden und ihre Beobachtung zu erzwingen. In diesem Falle würde aber die Menge als solche nicht mehr der wahre und wirkliche Träger der Auctorität sein; sondern diese gewählten Vertreter würden dadurch selbst Subject der Auctorität, weil sie ihnen gegeben wird. Zweitens: diese Vertreter sind nur die Werkzeuge der von der Menge ausgehenden Gesetzgebung. Dann wird aber die Menge dieser Auctorität überhaupt nicht unterworfen; denn die Auctorität existirt dann gar nicht in den Werkzeugen, sondern die Menge behält das Recht, die von ihren Vertretern blos als Werkzeugen erlassenen Gesetze zu prüfen und entweder anzunehmen oder zu verwerfen: und die blossen Werkzeuge der Gesetzgebung können die Beobachtung der Gesetze nicht erzwingen. Also üben die Vertreter in diesem Falle die Auctorität gar nicht aus. Daher kann die Vielheit in keiner Weise selbst der Träger ihrer eigenen socialen Auctorität sein. Also ist die Theorie der Volkssouverainität eine unmögliche Annahme. 2) Betrachtet man die Gesellschaft im Allgemeinen, also auch die Personen und die Auctorität selbst nur abstract, dann muss die vollständige Gleichheit aller Personen anerkannt werden. Daraus folgt, dass keine einzige Person als Individuum die Macht hat, über die anderen zu befehlen. Daher muss die Macht und Fähigkeit oder das Recht zu befehlen irgendwie in der ganzen Vielheit, d. h. im Volke selbst vorhanden sein. Dies kann aber nicht so der Fall sein, dass die Vielheit oder das Volk selbst das Subject wäre, von welchem diese Macht hervorgebracht würde, weil die Auctorität als Macht und Recht unmittelbar von Gott herkommt. Ebensowenig kann die Vielheit in dem Sinne die Auctorität besitzen, als ob die Auctorität von ihr ausgeübt würde, weil die Vielheit dies eben thatsächlich nicht vermag. Die Vielheit kann daher nur das Princip und das Subject der Auctorität sein, welches die Ausübung der Auctorität concret bestimmt, d. h. die Personen dazu wirklich determinirt. Das Volk schafft daher nicht die sociale Auctorität, sondern nur das determinirte Subject derselben, nämlich die Person, welche regirt. Im

Volke ist also nicht das determinirte Subject der Auctorität, sondern nur eine Gewalt durch welche das Subject der Auctorität erst determinirt wird.

4. Das Subject der socialen Auctorität in der wirklichen Gesellschaft, d. h. im historischen Staate, muss determinirt und concret sein. Kein einziges Mitglied der Gesellschaft steht aber vermöge seiner eigenen Natur über der Vielheit und hat also aus sich nicht das Recht, über die Vielheit zu regiren. Thatsächlich werden aber in jedem historischen Staate bestimmte Personen zur Ausübung der socialen Auctorität wirklich beauftragt. Die Natur verlangt irgend ein Subject für die Auctorität, aber in der Natur ist kein Grund, dass gerade dieses bestimmte Subject nothwendig existirt. Wenn es also ein solches bestimmtes Subject wirklich gibt, so wird dabei eine contingente Thatsache vorausgesetzt, welche durch die Existenz dieses Subjects erst erklärlich wird. Diese Thatsache besteht in der Aussonderung einer bestimmten Person aus einer Vielheit von Personen, ist also immer eine Wahl, sei es eine directe oder eine indirecte. Das Subject für die politische Auctorität wird also immer durch eine Wahl determinirt. Die ethischen Verpflichtungen, wodurch wir zur Anerkennung der Rechte einer anderen Person verpflichtet werden, sind entweder an sich eine Folge der menschlichen Natur oder einer freien Wahl des Willens. Aber die politischen Verpflichtungen der Menschen gegen den determinirten Träger der politischen Auctorität sind keine Folge aus der Natur dieses Trägers: denn niemand wird in Folge seiner eigenen Natur zum Herrscher geboren. Also können jene Verpflichtungen nur die Folge einer Wahl sein. Diese Wahl ist entweder eine directe, wenn sie nämlich direct auf eine bestimmte Person gerichtet ist; oder eine indirecte, wenn sie auf etwas anderes, wodurch die Determination einer Person von selbst erfolgt. (Vgl. Taparelli, Jus naturae n. 51.) Die indirecte Wahl kann selbst in mehrfacher verschiedener Weise vor sich gehen: z. B. durch den allmählichen Uebergang der Familie und der Verwandtschaft in eine staatliche Gesellschaft, wobei stillschweigend in der Anerkennung der Familienauctorität eines Stammeshauptes in seiner Person auch seine Erben als Subject der politischen Auctorität anerkannt werden. (Th. Comm. in Arist. pol. 1. lect. 1.) In dieser Weise scheint das arische Königthum aus der patriarchalischen Familie (S. 172) sich entwickelt zu haben. Der Name für Haus war bekannt, ehe die arische Familie gegen Süd und Nord aufbrach. Ἄστυ, Stadt, ist mit dem Sanskritworte vâstu, Haus verglichen, ebenso κώμη mit dem gothischen Worte haims, welches Dorf bezeichnet, und dem englischen home, unserem Heim. Noch entscheidender für die frühe Existenz der Bürgerschaft ist das sanskritische puri, Stadt, bewahrt im griechischen Namen für Stadt: πόλις. (Max Müller, Essays II, 34—35.) Ein Name für König und Königin ist einfach Vater und Mutter: vom sanskritischen GAN, zeugen, kommt

ganaka, Vater, was sich im altdeutschen chuning und im englischen king wiederfindet. Das Sanskritwort für Mutter ist gani oder ganî, und das ist dasselbe wie das griechische γυνή, das gothische quinô, das slavische zena, das englische queen. „Königin also bedeutet ursprünglich Mutter oder Herrin, und wir sehen so wiederum, wie die Sprache des Familienlebens allmählich zur politischen Sprache des ältesten arischen Staates erwuchs, wie die Brüderschaft der Familie die φρατρία des Staates wurde." (A. a. O. Vgl. Max Müller, Lectures on the Science of language, 2. Series p. 255. Kaegi, der Rigveda, S. 24 Anm. 54. Grimm, D. R. A. 230.)

§ 3. Die Elemente des Staates.

1. Die nähere Untersuchung über die Elemente des Staates betrifft zuerst das formale Element, nämlich die politische Auctorität selbst, und zweitens das materiale Element, nämlich diejenigen Personen, welche der politischen Auctorität unterworfen sind. (I) Die politische Auctorität kann doppelt betrachtet werden, nämlich an sich und in Bezug auf ihre Ausübung. (A) Zuerst ist die staatliche Gewalt an sich zu betrachten. 1) Der Staat ist die menschliche Gesellschaft der natürlichen Ordnung in ihrer letzten wesentlichen Vollkommenheit, d. h. das organisch gegliederte Ganze der ethischen Ordnung, was aus der Vielheit von Personen, insofern sie die wirthschaftlichen Gesellschaftskreise bilden und vertreten, und aus der einigenden politischen Auctorität besteht. Weil aber die Auctorität dabei das formgebende Princip der Einheit ist, welches jener Vielheit von Personen gleichsam die specifische Wesensbestimmung verleiht, deshalb ist die politische Auctorität selbst der höhere der beiden Factoren, und deshalb bezeichnet der Name Staat in erster Linie diese Auctorität selbst. In diesem Sinne ist der Staat kein blosses Gedankending und nicht etwas Abstractes und noch weniger eine bestimmte politische Partei, sondern die sociale Kraft oder Gewalt selbst, wie sie in den determinirten Personen existirt, insofern dieselben zunächst Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaftskreise, ferner entfernter Mitglieder der Familie sind und zuletzt freie menschliche Persönlichkeit haben. Der Zweck des Staates ist aber die Hervorbringung des gemeinsamen Gutes oder Wohles der staatlichen Gesellschaft und die Erhaltung und Vertheidigung derselben menschlichen Gesellschaft. Ebenso wie der einzelne Mensch ein Wesensganzes ist, was aus dem stofflichen Leibe und der höheren geistigen Seele als dem ersten Lebensprincipe besteht, so ist daher der Staat die Gesellschaft selbst als Ganzes betrachtet, was aus dem Volke und der politischen Auctorität besteht, insofern die letztere gewissermassen die Seele des Staates ist, die durch sich selbst ihm das eigenthümliche Sein der ethischen Ordnung mittheilt, die ihn zu erhalten und zu regiren hat. Sieht man von der

politischen Auctorität ab, so ist der sociale Körper anarchisch und ethischer Beziehung gleichsam wie leblos. Sieht man vom Volke d. h. vom socialen Körper, so ist das, was dann vom Staate übrig bleibt, nur eine despotische tyrannische Macht. 2) Wenn also die politische Auctorität das erste innerliche ethische Lebensprincip des Staates ist, so gehen von ihr alle eigenthümlichen ethischen Lebensfunctionen aus, welche der Staat als Ganzes ausübt. Diese eigenthümliche Thätigkeit der politischen Auctorität muss im Allgemeinen als Lenkung oder Regirung bezeichnet werden, insofern unter Lenkung und Leitung zu verstehen ist, dass etwas unter eine gewisse Vorsehung fällt. (I II. q. 1 a. 2 q. 5. III, 110) Darin liegen aber verschiedene Functionen eingeschlossen, die sich aus dem Zwecke ergeben. Das Zweckbezogenniss besagt eine Anordnung von Dingen. (Th. 3. D. 27 q. 1 a. 1 ad 11. III, 206.) Die Anordnung in Bezug auf den Zweck ist Vorsehung. (Th. 1. 22. 1.) Lenken oder Regiren heisst also, eine Sache in angemessener Weise zur Erreichung ihres Zweckes hinführen. (Th. 1. 103. 1; c. gent. 3, 64). Regiren ist daher die Ausführung einer Vorsehung. (Th. 1. 23. 1, 3.) Zur Vorsehung, worin die richtige Hinordnung zum Zwecke enthalten ist, gehört aber die Richtigkeit der Ueberlegung, des Urtheiles und des Befehles, weil diese drei Bedingungen zur richtigen Hinordnung für den Zweck nöthig sind. (Th. 2. 49. 6 ad 3.) Wer also überhaupt die Sorge für einen anderen übernimmt, muss ihn zum rechten Zwecke hinordnen, worin das Dirigiren besteht; er muss ferner Vorsorge treffen, dass der andere nicht vom Wege zum Zwecke abweicht, worin das Regiren besteht; und er muss ihn, wenn er abgewichen ist, zurückführen, worin das Corrigiren besteht. (Th. 4 D. 19 q. 2. a. 1.) Daher gibt es drei specifisch verschiedene Functionen der durch die politische Gewalt ausgeübten Leitung: erstens das Dirigiren, was mit dem Rathe zusammenfällt, zweitens das Regiren, was mit der Vorschrift oder dem Befehle zusammentrifft, drittens das Corrigiren, was mit dem Urtheile zusammenfällt. Betrachtet man diese Functionen nicht als abstracte Gewalten, die aus der Natur des Staates als solchen entspringen, was nicht angeht, weil der Staat als Ganzes nicht das Subject ist, welches sie ausübt, sondern betrachtet man diese Functionen concret als Functionen, welche das regirende Subject der Auctorität selbst auszuüben hat, z. B. der Fürst im monarchischen Staate, so entspricht das Dirigiren der Gesetzgebungsgewalt, das Regiren der ausführenden oder Verwaltungsgewalt und das Corrigiren der richterlichen Gewalt. Das Gesetz dirigirt nämlich die Absicht, indem es zeigt, wie beschaffen die Handlung sein muss, die dem letzten Zwecke entspricht. (Th. 2 D. 41 q. 1 a. 1. ad 4.) Der nächste Zweck der Berathung oder Ueberlegung ist aber der, das zu finden, was zu thun gethan werden muss. (Th. 2. 2ae 51. 2 ad 2.) Daher bilden die Ueberlegung oder die Berathung und das Dirigiren die Function der legis-

Gewalt. Eine Vorschrift besagt aber die Anwendung des Gesetzes auf das, was durch das Gesetz regulirt wird (Th. 1. 2^{ae} 90. 2 ad 1.): also besteht darin die administrative Gewalt, weil die Vorschrift sowohl das betrifft, was zum Zwecke nothwendig, wie das, was zum Zwecke nützlich ist (Th. 1. 2^{ae} 99. 1.), so dass der administrativen Gewalt eine discrete Freiheit von selbst gegeben ist. Das Urtheil endlich ist die Handlung des Richters, insofern er Recht spricht, also einen Act der Gerechtigkeit, die jedem das Gebührende gibt, ausübt. Also entspricht das Urtheilen der richterlichen Gewalt. (Vgl. Burri p. 63—70.)

2. (B) Die Ausübung der drei Functionen der politischen Auctorität ist weiter im Besonderen zu bestimmen. (a) Zuerst kommt die Gesetzgebungsgewalt in Frage. 1) Im formalen Sinne ist der Staat die praktische sociale Auctorität, die von einer oder von mehreren bestimmten Personen ausgeübt wird, welche das Volk um seines Wohles willen leiten. Dazu ist aber nöthig, dass der in diesem Sinne aufgefasste Staat Gesetze erlässt. Das Volk besteht aus Personen, deren Willen und deren Handlungen verschieden sind, die aber in der Einheit des gemeinsamen Gutes, was der Zweck ist, übereinkommen müssen. Diese verschiedenen freien Willen können aber auf praktischem Gebiete nur durch Gesetze zur Uebereinstimmung gebracht werden. 2) Der Staat ist nicht der Ursprung und die Quelle aller Rechte; er ist also nicht allmächtig. Die sociale Vielheit von Personen ist nicht Eigenthum des Staates, sie kann also nicht nach der Willkür der Träger der Auctorität behandelt und nicht veräussert oder zerstört werden: sonst wären das Leben und die Güter der Staatsangehörigen geradezu Staatseigenthum. Die Gewalt des Staates ist vielmehr wesentlich für das gemeinsame Gut bestimmt; denn nur um dieses gemeinsame Gut besser und leichter zu erlangen, treibt die Natur die Menschen zur Gründung der Gesellschaft an. Also ist der Staat, d. h. der Träger der Auctorität, durch eine natürliche Pflicht gehalten, den Staatskörper so zu leiten, dass die natürlichen Rechte der Staatsglieder nicht aufgehoben, sondern erhalten, und dass ebenso die Pflichten, aus denen jene Rechte erst entspringen, bewahrt bleiben. Dasjenige Subject, was den wahren und wirklichen Rechten anderer gegenüber bestimmte Pflichten zu erfüllen hat, kann nicht selbst die Quelle aller Rechte sein. Also ist auch die gesetzgebende Gewalt des Staates nicht absolut, sondern durch gewisse natürliche Grenzen beschränkt. 3) Hieraus folgen die obersten Grundsätze für jede staatliche Gesetzgebung, die deshalb von der besonderen Staatsform ganz unabhängig sind. Zunächst hat der Gesetzgeber die Pflicht, das Wesen der menschlichen Gesellschaft richtig zu erkennen, wie Cicero sagt: ad consilium de republica dandum caput est, rem publicam nosse. Und das kann nur aus dem richtigen Verständnisse des Zweckes, den die Gesellschaft hat, geschehen. Die Gesellschaft besteht aber, damit die darin vereinigten Personen zusammen ein gutes Leben führen.

Der Gesetzgeber muss daher die Gesetze so einrichten, dass die E-
zelnen gerade durch diese Gesetze in Stand gesetzt werden, gut, d. h.
vollkommen zu leben. Dazu gehört aber dreierlei. *α*) Der Gesetzgeb-
muss in der ihm unterworfenen Vielheit von Personen eine gute, d. h.
vollkommene Weise des Lebens gründen. Erstens muss die Einh-
der socialen Vielheit, nämlich der friedliche Zustand derselben, durch
weise Gesetze hervorgebracht werden. Friede ist aber die Ruhe
einer fertigen Ordnung: dazu wird aber die moralische Tüchtigkeit der
Einzelnen, d. h. ethische Tugend, erfordert. Darum müssen die Staats-
gesetze zuerst und hauptsächlich ethisch gut sein. Zweitens muss die
sociale Vielheit, welche durch das Band des friedlichen Zusammen-
lebens geeinigt ist, angeleitet werden, selbst ethisch gut zu handeln:
sonst könnte die Einheit nicht erhalten werden. Drittens müssen die
zum Leben nothwendigen Güter in hinreichendem Maasse vorhanden
sein; denn die materiellen Güter tragen schon viel zum ethisch guten
Leben des Einzelnen bei, also auch zum Leben der socialen Vielheit.
Also müssen vor allem die Extreme von Reichthum und Armuth ver-
mieden werden. Das ist nur möglich durch genaue Kenntniss von den
Bedingungen der verschiedenen bürgerlichen oder wirthschaftlichen Ge-
sellschaftskreise und weiterhin der Familien, deren besondere Interessen
gewahrt werden müssen, wie z. B. Ackerbau, Handel, Gewerbe. Und
das wird nur bei vernünftiger Freiheit möglich werden. *β*) Der Gesetz-
geber muss zweitens auf die Erhaltung der guten socialen Lebensein-
richtung bedacht sein, die er geschaffen hat. Es gibt aber drei Hinder-
der Erhaltung des öffentlichen Wohles: das erste entspringt aus der
menschlichen Natur. Das Gut der socialen Vielheit soll nämlich nicht
nur für eine bestimmte Zeit, sondern als etwas Dauerndes geschaffen
werden. Die Menschen sind aber sterblich; und auch so lange sie
leben, haben sie nicht immer die gleiche Kraft, weil das menschliche
Leben vielen Veränderungen unterworfen ist: und so sind die Menschen
nicht zur Erfüllung derselben Pflichten gleichmässig während ihres
ganzen Lebens geeignet. Das zweite Hinderniss des öffentlichen Wohles
ist ein inneres und liegt in der Verkehrtheit des Willens, indem die
Mitglieder des Staates entweder zu träge sind, um das zu erfüllen,
was das öffentliche Wohl erfordert, oder indem sie noch dazu den
Frieden der socialen Vielheit schädlich sind, weil sie durch Verletzung
der Gerechtigkeit den Frieden der anderen stören. Das dritte Hinder-
niss für die Erhaltung des Staatswohles hat eine äussere Ursache,
indem der Friede durch einen Einfall der Feinde zerstört, und oft die
Herrschaft oder der Staat selbst zerstört wird. Daher liegt dem Träger
der Auctorität bezüglich dieser drei Hindernisse eine dreifache Sorge
ob: erstens für die Succession der Menschen und die Substitution der-
jenigen, welche den verschiedenen Aemtern vorstehen; zweitens dass
er durch Gesetze und Vorschriften, durch Strafen und Belohnungen

Untergebenen vom Unrecht abhalten und zu tugendhaften Handlungen bewegen; drittens muss er die ihm untergebene Vielheit gegen die äusseren Feinde sicher stellen. γ) Endlich muss der Gesetzgeber das so erhaltene Leben weiter entwickeln und vervollkommnen: und das geschieht, wenn er in den genannten Einzelheiten verbessert, was nicht geordnet ist, das Fehlende ergänzt und das, wass besser gemacht werden kann, zu vervollkommnen sucht. (Th. De regimine principum 1, 15.)

3. (b) Unmittelbar aus der Gesetzgebungsgewalt entspringt die vollziehende Gewalt als Function des Trägers der politischen Auctorität und hat in der Gesetzgebungsgewalt ihr besonderes und untheilbares Princip; denn die Gesetzgebungsgewalt wäre zwecklos, wenn ihr nicht das Recht, d. h. die Befähigung von selbst folgte, die gegebenen Gesetze auch praktisch und wirklich durchzusetzen. 1) Das Gesetz als solches muss beobachtet werden. Also folgt aus dem Dasein eines wahren Gesetzes schon von selbst einerseits die Pflicht des Gehorsams und andererseits das Recht, diese Pflicht zu erzwingen; und durch dieses Recht bethätigt sich die politische Auctorität als das praktische und wirksame Princip zur Leitung der socialen Vielheit. Daher ist der Träger der politischen Auctorität eben dadurch auch das erste Subject der drei Souverainitätsrechte oder Rechtsfunctionen. Aber die ausführende oder vollziehende Gewalt hat eine Eigenthümlichkeit, die aus ihrer Natur entspringt: zu ihrer Verwirklichung oder Bethätigung gehören nämlich verschiedene Werkzeuge oder Organe, nämlich die Staatsdiener oder Beamten, die wegen der Anwendung der Gesetze auf die einzelnen concreten Fälle nothwendig werden, weil eine einzige Person nicht überall und nicht gleichzeitig wirken kann, und weil die discretionäre Freiheit, die zur Vollziehung der Gesetze gehört (S. 185), eine genaue Kenntniss der besonderen Gesellschaftskreise voraussetzt, wie sie ein Einzelner sich nicht erwerben kann. Die Staatsdiener sind daher zur Ergänzung der politischen Auctorität und zur Stütze ihrer Herrschaft nöthig (vgl. Th. de reg. princ. 2, 10) und müssen in Bezug auf ihre Anzahl und ihre persönlichen Eigenschaften mit Klugheit ausgewählt werden. 2) Der vollziehenden Gewalt kommen drei Haupteigenschaften zu, welche die Weise betreffen, wie die Gesetze zu vollziehen sind, nämlich Treue, Stärke und Humanität. Erstens muss das Gesetz getreulich angewendet werden, um die Absicht des Gesetzgebers vollständig zu verwirklichen: also muss es ohne Unterschied der Personen gleichmässig auf alle, für die es gegeben ist, zur Anwendung kommen; obwohl der Träger der politischen Gewalt als Gesetzgeber auch das Recht hat, in besonderen Fällen zu dispensiren, wenn dies dem allgemeinen Wohle nützlich ist und die Gerechtigkeit nicht verletzt. Zweitens muss das Gesetz kräftig ausgeführt werden, und die vollziehende Gewalt kann nicht ohne eine Zwangsgewalt functioniren, um den verkehrten und bösen Willen der Untergebenen zum Gehorsam zu bringen. Drittens muss das Gesetz

human, d. h. ohne Grausamkeit vollzogen werden; denn die Untergebe: sind die eigenen Glieder des Staates und sollen die Gesetze fre b- obachten, also darf der Vollzug nicht Hass gegen das Gesetz sel- erwecken. (Vgl. Th. de reg. princ. 1, 12.)

4. (c) Ebenso entspringt auch das dritte Attribut der politisc- Autorität, nämlich die richterliche Gewalt als solche, unmittelbar a- der Gesetzgebungsgewalt. 1) Die richterliche Gewalt ist die moralis- Befähigung, also das Recht, die Gesetze auf bestimmte particuläre Fi anzuwenden durch ein Urtheil, d. h. durch die Definition von de- was in diesem Falle gerecht ist. (Vg. Th. 2. 2^{ae} 60. 5.) Gerecht w- aber etwas in doppelter Weise: einmal durch die Natur der Sa- selbst, und das ist dann ein natürliches Recht, worauf die menschl- Gesetzgebung sich im strengen Sinne gar nicht mehr erstreckt; zwe- durch ein menschliches positives Gesetz. Die genaue Bestimm- dessen, was im objectiven Sinne positives Recht ist, kann aber nur e- bestimmte praktische Interpretation oder Anwendung des Gesetzes a- particuläre Fälle sein. Derjenige kann aber nur auctoritativ oder p- ristisch das Gesetz interpretiren, der es selbst schafft, weil er al- Herr seiner Absicht bezüglich des Gesetzes ist: also ist die richterli- Gewalt ein Ausfluss der gesetzgebenden Gewalt und von dieser wes- lich untrennbar. (Vgl. Th. 2. 2^{ae} 60. 6.) Aber aus demselben Grun- der für die vollziehende Gewalt vorhanden ist, verlangt auch die A- übung der richterlichen Gewalt ein Subject, welches vom Subject d- Gesetzgebungsgewalt verschieden ist und ihr als Werkzeug dient, nämli- Staatsdiener, welche als Richter functioniren. 2) Die richterliche G- walt zerfällt nach ihrem Gegenstande in die Civil- und Criminalgerichts- gewalt; denn entweder urtheilt sie über Streitigkeiten der einzelne- Bürger unter einander oder über die Vergehen und Verbrechen, w- direct eine Verletzung der Gesellschaft als Ganzes sind und de- mit besonderen Strafen geahndet werden. In beiden Fällen ist a- Urtheil nur eine Anwendung des Gesetzes auf concrete Fälle, kan- also nur nach einem gerechten Gesetze erfolgen, sonst würde es a- die Ausübung der richterlichen Gewalt sein. (Vgl. Th. 2. 2^{ae} 60. 3) Strafen ist eine Wirkung des Gesetzes selbst. (S. 116. Th. 1. 2^{ae} 92. - Die Strafrechtspflege fliesst also aus der Gesetzgebungsgewalt, sie i- eine Folge aus der Natur der politischen Auctorität, und ohne sie könn- die Einheit oder der Friede des Staates nicht erhalten werden. W- die Schuld ein Verderben der Handlung ist (S. 94), so ist die Str- ein Verderben des Handelnden, d. h. des Schuldigen. (Th. 1. 48. 5 c- 1. 2^{ae} 21. 1. ad 3.) Die Strafe enthält drei wesentliche Elemen- sie ist gegen den Willen dessen, der sie erleidet; sie wird ihm wi- einer Schuld auferlegt und ist ein Leiden, insofern sie von ei- äusseren Princip zugefügt wird. (Th. 1. 2^{ae} 46. 6 ad 2.) Die Str- im eigentlichen Sinne wird nur wegen eines socialen Unrechts, also a-

Rücksicht auf das sociale Ganze zugefügt. (Th. 3. 85. 3.) Die Strafe als ein Verderben des Handelnden ist ein Uebel und ein Leiden für ihn, das ihm gegen seinen Willen, der frei das Böse will, zugefügt wird: „damit für Schuld und Strafe gleiches Maass gilt." (Dante, Purg. 30, 108). Die Strafe ist nothwendig wegen der Gesellschaft, deren Ordnung durch die schuldhafte Handlung verletzt ist: der Schuldige selbst ist Mitglied der Gesellschaft; daher bezweckt die Strafe sowohl den Nutzen der Gesellschaft als auch die gerechte Vergeltung des Schuldigen, dem sie für sein Uebel ein anderes Uebel zur Erhaltung der Gerechtigkeit zufügt. Sie stellt also zunächst die verletzte Ordnung wieder her, was nur dadurch möglich ist, dass dem Schuldigen gegen seinen Willen ein Gut entzogen wird, damit er durch den Verlust des eigenen Gutes für das wahre oder scheinbare Gut, was er sich gegen die Ordnung des Verstandes ungerecht angeeignet hatte, Ersatz leistet. Die Strafe ist ferner heilsam, weil sie gegen die Neigung des Willens ist und dadurch natürlich Furcht erweckt und so von fernerer Schuld abhält. Die Strafe ist endlich exemplarisch, indem sie durch die Furcht vor ihr andere von Verbrechen abschreckt. Damit sie aber heilsam und exemplarisch wirkt, muss sie der Auffassung der Menschen, die sich nach ihrem Culturzustande richtet, entsprechen und im Allgemeinen eine milde sein, um keine Erbitterung hervorzurufen. Die höchste menschliche Strafe ist aber die Todesstrafe, deren Anwendung von den bestimmten Culturzuständen abhängt. Allein sie ist im Allgemeinen ein wahres und berechtigtes Strafmittel. Ihre Berechtigung liegt erstens in der Pflicht, das gemeinsame Gut zu erhalten. Der Einzelne ist ein Theil des socialen Ganzen, ein Glied des Staatskörpers. Wenn also ein Mensch für die Gesellschaft gefährlich ist und sie durch eine Schuld, die er begeht, verderben kann, so darf er zur Erhaltung des Ganzen getödtet werden. (Th. 2. 2^{ae} 64. 2.) In diesem Falle stellt die Todesstrafe die verletzte sociale Ordnung wieder her und wird dadurch für den socialen Körper heilsam. Zweitens ist die Todesstrafe berechtigt, weil sie gewissen Verbrechen proportionirt ist. Der Mensch tritt durch das Verbrechen freiwillig aus der verstandesgemässen Ordnung heraus, und verliert dadurch die menschliche Würde, wonach der Mensch von Natur frei ist und wegen seiner selbst existirt; und somit kann man über ihn so verfügen, dass er anderen nützlich wird, weil er sich selbst nicht mehr als Selbstzweck anerkennt. (Ib. ad 3. Vgl. Dante, Parad. 7, 79.) In dieser Hinsicht wirkt die Todesstrafe am meisten exemplarisch. (Vgl. Burri p. 72—80.)

5. (II) Zweitens ist das materiale Element des Staates näher zu betrachten: es sind die Personen, welche die staatliche Gesellschaft bilden und mit Rücksicht auf die sociale Auctorität die Unterthanen heissen. 1) Die Gesellschaft als ethischer Organismus ist gleichsam ein Mensch im Grossen; also müssen die Glieder des socialen Körpers

sich in besonderer Weise lieben und einander beistehen und der p.. tischen Auctorität, welche den socialen Körper beseelt, Gehorsam lei.. Dieser Gehorsam erstreckt sich auf die von der politischen Auctori erlassenen Gesetze. Weil aber der Mensch Theil der Gesellschaft ist und als solcher für das Gute der Gesellschaft verpflichtet ist, und an andererseits die staatlichen Gesetze die Unterthanen nur als Theile der staatlichen Gesellschaft betreffen und verpflichten, so wird diese Verpflichtung zum Gehorsam durchaus eine wahre Gewissenspflicht gegenüber den gerechten Gesetzen. (S. 124. Vgl. Th. 1. 2^dae 96. 4.) Die Unterthanen haben diesen Pflichten entsprechend auch ein strenges Recht darauf, dass die politische Auctorität von ihrem Träger nur und nicht tyrannisch ausgeübt wird: aus diesem Rechte folgt aber weiter das Recht des Widerstandes. Die gerechten Gesetze schließen jeden Widerstand aus, weil sie im Gewissen verpflichten. Die offenbar ungerechten Gesetze, welche dem göttlichen Gute widersprechen (S. 1.) dürfen nicht gehalten werden und gebieten deshalb den passiven Widerstand, d. h. man muss lieber alles leiden, als ihnen gehorchen. Es frägt sich aber weiter, ob auch ein activer Widerstand irgendwie erlaubt ist, d. h. ob man Gewalt mit Gewalt vertreiben kann. α) Man muss zunächst unterscheiden, wie der Träger der politischen Auctorität dieselbe erhalten hat. Wer sie mit Gewalt oder auf unerlaubte Weise erhalten oder usurpirt hat, wird dadurch allein nicht wahrhaft Subject dieser angemassten Auctorität. Also kann man eine solche Herrschaft wenn die Möglichkeit dazu da ist, vertreiben: ausgenommen, wenn der Usurpator nachher wahrer Träger der politischen Auctorität geworden ist: entweder durch Einstimmung der Unterthanen, was auch stillschweigend geschehen kann, oder durch eine höhere Auctorität. (Th. D. 44. q. 2 a. 2.) Der Usurpator ist im Acte der Usurpation, wie im ungerechten Kriege, einfach ein ungerechter Angreifer des Staates und kann daher beim Angriffe mit Gewalt im Namen der wahren Auctorität zurückgewiesen werden. Wenn aber der Act der Usurpation vorüber ist, und wenn der Usurpator thatsächlich die Herrschaft ausübt, ohne dass er legitimer Herrscher geworden ist, so bleibt zwar das Recht bestehen, ihn als ungerechten Angreifer mit Gewalt zu vertreiben; aber die Ausübung dieses Rechtes, das nur zum allgemeinen Wohle des Staates da ist, hängt davon ab, ob das allgemeine Wohl nicht dadurch Schaden leiden würde. Die vom Usurpator erlassenen Gesetze verpflichten, soweit sie dem Staate nützlich sind; nicht weil sie vom Usurpator erlassen sind, sondern weil der Staat stillschweigend seine Zustimmung gibt, um sich selbst zu erhalten. β) Wenn der Inhaber der politischen Auctorität dieselbe zwar rechtmässig erlangt hat, aber missbraucht, indem er Gesetze erlässt, die offenbar ungerecht sind, so ist der offensive Widerstand, nämlich Anwendung von Gewalt Seitens der Unterthanen, um dem Missbrauche vorzubeugen, absolut unerlaubt

In dieser Hypothese bleibt nämlich der Träger der politischen Gewalt bestehen; also können die Unterthanen als solche gegen ihn diese Gewalt oder Auctorität nicht ausüben: und durch Missbrauch eines Rechtes hört das Recht als solches nicht von selbst auf. Nur im Falle der offenbaren Gewalt, also beim offenbaren Missbrauche der vollziehenden Gewalt, entsteht aus dem Rechte des passiven Widerstandes gegen ein ungerechtes Gesetz unter den besonderen Bedingungen (S. 125) auch das Recht, sich gegen diese Gewalt, gegen den ungerechten Angreifer zu vertheidigen: aber diese Vertheidigung muss dann ordnungsmässig vor sich gehen, d. h. nicht Seitens der Einzelnen, sondern Seitens der socialen Auctoritäten, welche dem Träger der politischen Auctorität direct untergeordnet sind. (Vgl. Zigliara, Jus naturae nr. 55. Burri p. 119—122.)

§ 4. Die Formen des Staates.

1. Auf die Betrachtung des Wesens der staatlichen Gesellschaft folgt die Bestimmung und Unterscheidung ihrer Arten, wodurch die Betrachtung dessen, was der Staat an sich ist, erst abgeschlossen wird. Zuerst ist daher die Eintheilung der Gattung von Staat in ihre specifischen Arten festzustellen, wobei natürlich der Ausdruck specifische Art nur in einem analogen Sinne verstanden werden kann, weil der Staat als solcher keine Substanz, sondern nur eine Einheit der Ordnung ist. (III, 151.) 1) Ueberall wird aber das Princip der Verschiedenheit aus demjenigen Bestandtheile einer Sache entnommen, was der eigenthümlichen wesensbestimmenden Form entspricht, während die Gattung aus dem gleichsam materialen Elemente zu nehmen ist. (III, 151.) Das Princip, was der Gesellschaft ihre Wesensform verleiht, ist aber die eigenthümliche sociale Auctorität. Die Auctorität als solche ist aber jedem Staate nothwendig und kann sich wesentlich nicht ändern: wohl aber ist ihr Subject und damit auch indirect die Ausübung des Rechtes, worin die politische Auctorität besteht, thatsächlich in den einzelnen historischen Staaten verschieden. Also nach den verschiedenen Weisen, wie die politische Auctorität subjectiv ausgeübt werden kann, bestimmt sich die Art der Staatsform, nämlich die Ordnung des Trägers der Auctorität, und damit eben des Staatsganzen selbst. (Vgl. Th. in Arist. Polit. 3 lect. 6: ed. Parm. fol. 42 col. 1 sq.) 2) Dieser Unterschied ist zunächst ein doppelter: entweder ist der berechtigte Träger der politischen Auctorität eine einzige Person oder mehrere Personen; darnach ist der Staat entweder eine Monarchie oder eine Polyarchie. Wenn der Träger der Auctorität nicht eine einzige Person ist, so sind es entweder alle oder nicht alle, sondern nur einige Mitglieder der staatlichen Gesellschaft. Also gibt es nur drei oberste Arten des Staates. In der ersten Form, welche die monarchische ist, besitzt eine einzige Person die

ganze Fülle des Rechtes zur Leitung des Staates. In der zweiten Form worin die Träger der Autorität vermehrt werden, und welche die aristokratische heisst, sind mehrere Personen die selbständigen Träger der Auctorität. Wenn die natürliche Entwickelung, nach der wir auch die Namen dafür wählen, eingehalten wird, so sind jene Personen die relativ meisten geeigneten Personen, also die relativ Besten des Staates. Am besten sind aber Personen durch die sociale Bedeutung dazu geeignet, die sie schon in der logisch oder der Natur nach vorausgehenden wirtschaftlichen Gesellschaft erlangt haben, sei es durch ihren Besitz oder ihre Befähigung zur Vertheidigung der Gesellschaft nach aussen. Diese sind den natürlichen Verhältnissen gemäss relativ die wenigsten, weil nämlich jene Bedingungen nur selten eintreten. In der dritten Staatsform, die man die republicanische oder demokratische im guten Sinne des Wortes nennen kann, sind alle Bürger, collectiv genommen, das eigentliche Subject oder der Träger der politischen Auctorität, also das Volk selbst. Weil aber das Volk als solches collectiv dieses Recht nicht selbst ausüben kann, so wird die Ausübung der politischen Auctorität, deren Recht dem Volke zusteht, an mehrere bestimmte Personen übertragen. Die drei obersten Staatsformen, die für das gemeinsame Wohl der Unterthanen hingeordnet sind und deshalb die erforderliche Tugend den Personen, welche die Leitung des Staates führen, voraussetzen, sind daher die richtigen oder guten Arten, nämlich Monarchie, Aristokratie und Republik. Der Gegensatz zum guten, d. h. geordneten Staate ist die Anarchie, nämlich der Mangel der politischen Auctorität. Auch der anarchische Staat hat je nach dem grösseren oder geringeren Mangel der Auctorität seine besonderen Arten, welche die schlechten Staatsformen bilden. Der Gegensatz zur Monarchie ist nämlich die Tyrannis, sie ist die Herrschaft eines Einzelnen, der dabei seinen eigenen Nutzen gegen den gemeinsamen Nutzen des Volkes beabsichtigt. Der Gegensatz zur Aristokratie ist die Oligarchie; sie ist die Herrschaft einer relativ kleinen Anzahl von Personen, welche den Nutzen ihres Standes gegen den Nutzen des Volkes beabsichtigen. Der Gegensatz zur Republik ist endlich die Demokratie im schlechten Sinne des Wortes; sie ist die Herrschaft der Volksmänner, welche ihren eigenen persönlichen Nutzen gegen den Nutzen der besseren und begüterten Classen und gegen den Nutzen des ganzen Staates beabsichtigen. (Vgl. Th. de regim. princ. 1. in Arist. Pol. 3 lect. 6; 2 lect. 7, fol. 23 col. 1.)

2. Die monarchische Staatsform zerfällt weiter in mehrere Unterarten. Im Bezug auf den Ursprung ist sie entweder erbliche Monarchie oder Wahlmonarchie: aber diese Eintheilung ist keine wesentliche und eigentliche, weil sie nur die Determination des Trägers der politischen Auctorität, also nur die Person als solche berücksichtigt. Die eigentliche und strenge Eintheilung berücksichtigt vielmehr wieder die Weise, wie die politische Auctorität ausgeübt wird, wonach überhaupt die

der Staatsform zu bestimmen ist. Die monarchische Weise der Staatsleitung lässt nämlich wieder verschiedene Unterschiede zu. 1) Die absolute Monarchie besteht darin, dass in ihr einer, der König oder Fürst, allein herrscht und die Leitung des Staates führt, insofern er allein das Subject der obersten souverainen Gewalt, nämlich der Gesetzgebungsgewalt ist, welche demgemäss ungetheilt in ihm vorhanden ist, so dass er die Fülle der politischen Auctorität oder Gewalt besitzt. 2) Die gemässigte Monarchie ist eine Beschränkung der Gewalt im Fürsten. Diese Beschränkung ist nicht durch Theilung der Gewalt in mehrere Subjecte, die einen gesetzgebenden Körper bilden, bewirkt, sondern direct durch die Gesetze der Gesellschaft selbst, die der Fürst an sich nicht erlassen hat, und die er daher auch nicht so aufheben kann, wie diejenigen Gesetze, die er selbst gibt. Er bleibt also allein der Gesetzgeber: aber nur in beschränktem Umfange, indem er nicht über, sondern unter den Grundgesetzen der staatlichen Gesellschaft steht. Er muss also seine eigenen Gesetze, für die er der alleinige Gesetzgeber bleibt, gemäss den staatlichen Grundgesetzen, die schon als vorausexistirend gedacht werden, für das gemeinsame Wohl der Gesellschaft geben. Jene Grundgesetze können nur durch Uebereinkunft zwischen dem Fürsten und dem Volke geändert werden, soweit sie nicht selbst Naturgesetze sind, die gar nicht geändert werden können. 3) Die gemischte Monarchie ist diejenige, worin die politische Auctorität collectiv vom Fürsten und vom Volke besessen wird: mag man unter Volk den aristokratischen oder demokratischen oder beide Theile verstehen. Hier ist wirklich eine Theilung der Gewalt oder der politischen Auctorität vorhanden, und der König ist nur der Erste unter Gleichberechtigten. Er herrscht und leitet den Staat in Wahrheit, aber nicht allein. Er hat nicht die ganze Gewalt, sondern nur einen Theil derselben: er ist also nur Mitgesetzgeber, und deshalb ist diese Form eigentlich schon eine Polyarchie. 4) Die repräsentative Monarchie ist eigentlich eine eigenthümliche demokratische Staatsform und nur dem Namen nach eine Monarchie. In ihr besitzt das Volk das Recht der politischen Auctorität; der Fürst ist nur mit der Vollziehung der Gesetze beauftragt, und das Volk wählt sich zur Ausübung der Gesetzgebung seine Stellvertreter. Hier gibt es zwar noch einen Fürsten oder König oder Präsidenten, aber thatsächlich keine königliche Gewalt mehr. (Vgl. Zigliara, Propaedeutica p. 407 sq. Burri p. 53 sq.) Die weiteren Eintheilungen der Staatsformen gehören nicht mehr in die naturrechtliche Betrachtung, sondern fallen dem historischen Rechte anheim: wir bezeichnen nur die obersten Arten. Die Geschichte, die sich auf die freien Willensthatsachen gründet, deren ethischer Werth ein verschiedener ist, bleibt fruchtbar in der Bildung neuer Modificationen.

3. Jede der drei obersten Arten von Staatsformen kann ihrer Natur nach dem Zwecke der Gesellschaft, nämlich dem gemeinsamen

Wohle der Unterthanen, entsprechen: insofern ist jede derselben z... Weil der Staat ein ethischer Organismus ist, so hängt dabei die z... Leitung hauptsächlich von der Güte, also von der Weisheit und d... guten Willen der leitenden Personen ab. Bei der Beurtheilung ... Vollkommenheit der verschiedenen Formen muss man aber zunä... auf die Elemente, welche sie bilden, und dann auf die drei oberst... Souverainitätsgewalten sehen. Die relative Vollkommenheit und dem... mäss der relative Vorzug einer Staatsform vor der anderen ist da... nach den besonderen historischen Umständen zu bestimmen. Abgese... von diesen Umständen, d. h. wenn man die Frage ganz abstract b... handeln will, so gebührt der Monarchie der Vorrang als der bes... Staatsform. Der Zweck der Gesellschaft ist die Erhaltung ihrer E... heit, also der Friede. Je wirksamer also die politische Auctorität ... Einheit des socialen Friedens unter den einzelnen Mitgliedern der ... sellschaft erhalten kann, desto mehr entspricht sie dem Zwecke ... Gesellschaft. Dies ist aber am meisten in der Monarchie der F... Denn um so einheitlicher ein Princip ist, und um so freier es desse... in seiner Thätigkeit ist, desto mehr kann es die Einheit bewirken u... erhalten. Wo viele Leiter sind, entsteht leicht Streit unter ihn... und dieser vermindert und zerstört die Einheit der Gesellschaft. D... beweist auch die Geschichte: denn im Allgemeinen ist die mona... chische Staatsform kräftiger und dauert länger als die übrigen. (... Th. de. reg. princ. 1, 2.) Aber unter den monarchischen Form... gebührt mit Rücksicht auf die historischen Verhältnisse der Mens... der gemässigten Monarchie der Vorzug; denn in der gemässig... Monarchie ist durch feste Grundgesetze der Missbrauch der politis... Gewalt mehr beschränkt, und eine grössere organische Theilnahme ... Staatsleben für alle ermöglicht. (Vgl. Th. 1. 2^{ae} 105. 1.) Das ... der Monarchie ist im dritten Buche de regimine principis c. 11. v... Thomas von Aquin nicht selbst zum Verfasser hat, scharf gezeich... Regnum non est propter regem, sed rex propter regnum; quia ad ... Deus providit eis, ut regnum regant et gubernent et unumquemq... suo iure conservent: et hic est finis regiminis. Quod si aliud fa... in se ipsos commodum retorquendo, non sunt reges, sed tyranni.

„Völker verrauschen,
Namen verklingen,
Finstre Vergessenheit
Breitet die dunkelnachtenden Schwingen
Ueber ganze Geschlechter aus.
Aber der Fürsten
Einsame Häupter
Glänzen erhellt,
Und Aurora berührt sie
Mit den ewigen Stralen
Als die ragenden Gipfel der Welt."

(Schiller, Braut von Messina.)

§ 5. Die gegenseitigen Beziehungen der Staaten.

1. Der Staat ist die vollkommenste menschliche Gesellschaft innerhalb der ganzen Naturordnung. Jede andere Gesellschaft existirt nur in irgend einer mehr oder weniger vollkommenen Staatsform wirklich. Also erschöpfen sich alle natürlichen Beziehungen des Menschen in der staatlichen Gesellschaft. Thatsächlich gibt es viele staatliche Gesellschaften. Auf die Betrachtung des Staates an sich muss daher noch die Betrachtung des Staates in seiner Beziehung zu anderen Staaten folgen. Diese Betrachtung schliesst also jede internationale Beziehung zwischen Volk und Volk ein, weil die einzelnen Menschen in Wirklichkeit immer in irgend einer staatlichen Gesellschaft leben. Der Staat ist aber, ähnlich wie der einzelne Mensch, in der ethischen Ordnung ein organisches Ganzes, was von der politischen Auctorität in Bezug auf die politischen Functionen beseelt und belebt wird. Er hat also in übertragenem Sinne eine gewisse ethische Persönlichkeit, insofern er in sich seinem Wesen nach vollkommen ist und als Individuum seiner Art vollkommen, d. h. nicht in einer anderen Gesellschaft existirt, nicht Theil einer höheren Gesellschaft ist; denn er ist die höchste in der ganzen Gattung der natürlichen Gesellschaft und somit auch in Bezug auf seine Existenz und seine eigene Thätigkeit wesentlich von jeder anderen Gesellschaft unabhängig. Insofern ist also jeder Staat gleichsam eine individuelle ethische Person. Daher entspringen aber die Beziehungen der Staaten untereinander und ihre gegenseitigen Pflichten und Rechte. Diese sind zuerst in Bezug auf den friedlichen Zustand und dann in Bezug auf den streitigen Zustand zu bestimmen.

2. (I) Zuerst sind die friedlichen Beziehungen der Staaten zu betrachten: und zwar zunächst die natürlichen Pflichten und darauf die Pflichten, welche aus einer freien Willensthatsache entspringen. (A) Die natürlichen Pflichten der Staaten ergeben sich aus der Natur ihrer ethischen Persönlichkeit. 1) Die erste Pflicht der Staaten gegen einander ist die Pflicht gegenseitiger Liebe, die sich auf die natürliche Gleichheit gründet, insofern jeder Staat eine vollkommene menschliche Gesellschaft ist. Diese Liebespflicht schliesst also die absolute Interessenlosigkeit aus. Diese Liebe muss aber der Liebe des Menschen gegen andere Personen entsprechen, also der Ordnung des Verstandes gemäss sein, wonach der Einzelne sein eigenes Gut zuerst und am meisten erstreben muss. Also muss ein Staat den andern nicht mehr und nicht einmal ebenso lieben wie sich selbst. 2) Aus dieser allgemeinen ordnungsmässigen Liebespflicht folgt weiter die Pflicht eines Staates, den anderen nicht zu verletzen, und besonders sein staatliches Leben, also seine Existenz, nicht zu verletzen; und dem entspricht das Recht jedes Staates auf Erhaltung seiner Persönlichkeit, d. h. zunächst seiner Unabhängigkeit und Selbständigkeit. (Vgl. Augustinus, de civ.

Dei 4, 6.) Also darf der Staat einem anderen Staate weder phys... noch moralische Uebel zufügen, er darf ihn also auch nicht belügen ... nicht verläumden.

3. (B) Die freiwilligen Pflichten der Staaten gegen einander ... stehen aus Verträgen. Wie der Einzelne für die Gesellschaft ange... ist und aus Naturnothwendigkeit zur Bildung von Gesellschaften ... trieben wird, so auch der aus Menschen bestehende Staat. Er ist wohl er wesentlich unabhängig ist, dennoch, weil es ausser ihm an... Staaten gibt, die auch aus Menschen bestehen, auf einen Verkehr ... ein gemeinsames Leben mit ihnen von selbst hingewiesen. Zur E... gelung dieser Beziehungen dienen die freiwilligen Verträge, welche ... wohl den inneren Frieden und die innere Wohlfahrt wie den äus... Schutz betreffen. 1) Die Verträge, welche den inneren Frieden un... materielle Wohlfahrt betreffen, müssen zunächst moralisch und ger... sein. Sie müssen ferner von der legitimen politischen Auctorität ... gehen, welche für das gemeinsame Gut ihrer staatlichen Gesellsch... sorgen hat. Sie müssen endlich nichts anderes als das eigene Gu... eigenen Staates bezwecken, also nicht die Würde der Unterth... oder ihre Unabhängigkeit und das gemeinsame Wohl schädigen. a... dem Princip der gegenseitigen Liebe entstehen die Rechte gegens... Mittheilung und die Pflichten, diesen freundschaftlichen Verkehr ... erleichtern und wirksam zu machen. Dazu dienen die Gesandten, we... den Träger der politischen Auctorität bei einem anderen Staate ... treten und deshalb wenigstens nach historischem Rechte frei und u... verletzlich sind, ausser wenn sie dem fremden Staate Schaden zufü... in welchem Falle er sich gegen sie vertheidigen kann. β) Die V... träge, welche die materielle Wohlfahrt betreffen, wie Handelsver... und Verträge über die Auslieferung von Verbrechern, sind durch... freiwilliger Art und nicht Gegenstand der Pflicht: wenn sie aber ei... zu Stande gekommen sind, können sie auch nur durch gegens... Uebereinkommen wieder aufgelöst werden. 2) Verträge, welche ... Schutz gegen äussere Feinde bezwecken, entspringen aus dem R... des Staates, sich gegen ungerechten Angriff ebenso wie die ein... Person zu vertheidigen. Dieses Recht, sich Hülfe zu suchen, steht ... einzelnen Staate nicht blos einem äusseren Feinde gegenüber ... sondern auch in Bezug auf Angriffe, die ihm aus seiner eigenen ... meinschaft heraus entgegentreten, weil er die Pflicht hat, sich s... zu erhalten: deshalb kann auch das Princip der Nichtintervention ... als begründet erscheinen.

4. (II) Zweitens sind die Streitigkeiten unter den Staaten zu trachten, die als Krieg bezeichnet werden. 1) Krieg ist thatsäch... ein Streit zwischen Staaten mit Anwendung von Gewalt. Im e... lichen und formalen Sinne ist aber der Krieg die gewaltsame W... herstellung der verletzten öffentlichen oder politischen Ordnung

Ursache desselben ist eben die Verletzung der politischen Ordnung, und die gewaltsame Wiederherstellung ist die Abwehrung der feindlichen Gewalt. „Im Kriege selber ist das Letzte nicht der Krieg," sondern sein Zweck ist der Friede. (Vgl. Augustinus, ep. 189 n. 6 ad Bonif.) Der Krieg ist erlaubt, wenn er gerecht ist. Denn die Rechte der Gesellschaft sind stärker als die Rechte des Einzelnen: also muss das, was dem Einzelnen zusteht, auch der Gesellschaft erlaubt sein, nämlich Gewalt mit Gewalt von sich abzuwehren d. h. sich durch Krieg zu vertheidigen. Ferner hat die Gesellschaft und näherhin der Träger der politischen Auctorität eine richterliche Gewalt, und wie er die Gesellschaft gegen innere Angriffe vertheidigen kann, so kann er es auch gegen äussere Angriffe. Aber der Träger der öffentlichen Auctorität kann nicht durch sich selbst auf dieses Recht der Vertheidigung verzichten, sondern er muss seinen Staat erhalten. Wenn also keine internationale richterliche Gewalt besteht, so bleibt, wenn alle friedlichen Mittel erschöpft sind, nichts anderes übrig, als mit Waffengewalt die eigenen Rechte geltend zu machen: somit ist auch der Angriffskrieg, wenn er gerecht ist, erlaubt. Zur Gerechtigkeit des Krieges gehören aber drei Bedingungen. Der Krieg muss erstens vom Träger der politischen Auctorität unternommen sein, weil ihm der Schutz des Staates obliegt, und er allein die Gesellschaft als solche befehlen kann, während jede Privatperson ihr Recht vor Gericht geltend machen kann. Zweitens muss der Krieg eine gerechte Ursache haben: also setzt er immer ein Unrecht und eine Schuld voraus. Drittens muss die Absicht der kriegführenden Theile darauf gerichtet sein, das Gute zu fördern und das Schlechte zu vermeiden. Die Kriegserklärung, die zwar nach historischem Rechte erforderlich ist, ist jedoch keine wesentliche Bedingung für die Gerechtigkeit des Krieges, weil sie nicht zu seiner Natur gehört und nur seine Nothwendigkeit kund macht. (Vgl. Th. 2. 2^{ae} 40. 1.) 2) Da der Krieg an sich schon grosses Unglück mit sich bringt, so verlangt die Menschlichkeit, dass er nicht grausam geführt wird, sondern nur so, wie es nothwendig ist: also nicht zum vollständigen Verderben des Feindes, sondern zur Vertheidigung des Vaterlandes und des eigenen Staates, wegen des Rechts und des Friedens. Zum Zwecke des Krieges gehört aber, dass man dem Feinde den Kriegsplan nicht mittheilt. Insofern sind Kriegslisten erlaubt und widersprechen weder der Gerechtigkeit noch der Verstandesordnung; denn der Feind hat kein Recht darauf, dass man ihm nichts verheimlicht. Nach dem Siege hat der Staat und sein Regent, die einen gerechten Krieg geführt haben, das Recht, ihre Unkosten und den Ersatz des vom Feinde zugefügten Schadens, der eben ein ungerechter ist, vom Feinde einzutreiben. Soweit es möglich ist, muss aber der Sieger die Integrität des feindlichen Staates, d. h. seines Regenten und seines Gebietes, aufrecht erhalten; denn die Strafe für erlittenes Unrecht darf das richtige Verhältniss nicht über-

schreiten und muss überhaupt ihres Zweckes wegen (S. 189) eine ... sein. Wenn aber der eigene Staat sich weder vertheidigen noch Fr... und Sicherheit erlangen kann, ohne dass die Herrschaft des Fe... entweder zerstört oder doch verkleinert wird, so hat auch der St... im gerechten Kriege das Recht dazu. (Vgl. Franciscus Victoria, ... lectio 6 de iure belli.) In der Betrachtung der friedlichen und ... tigen Beziehungen der Staaten unter einander erschöpft sich die n... rechtliche Erkenntniss von der menschlichen Gesellschaft. Eine we... accidentale Vervollkommnung der Gesellschaft innerhalb der Natur... könnte nur in einer geordneten und dauernden Gemeinschaft der St... zu finden sein, aber nicht der Nationen allein, wenn man von ... staatlichen Existenz absehen wollte. Aber eine solche Gemein... ist ein Ideal, dessen Verwirklichung nur auf dem Gebiete des ... rischen Rechtes zu suchen ist; denn die nothwendigen Bedin... für die natürliche sociale Vollendung des Menschen sind schon Staate gewährt.

„Ans Vaterland, ans theure, schliess dich an;
Das halte fest mit deinem ganzen Herzen:
Dort sind die festen Wurzeln deiner Kraft!"

Uebersicht über das System der Philosophie.

„Ἀγαπητὸν γὰρ, εἴ τις τὰ μὲν κάλλιον λέγει, τα δὲ μὴ χεῖρον.“ Aristoteles.

Erster Theil der Philosophie. Metaphysik.

Seite

Erstes Buch. **I. Allgemeine Metaphysik.** . . . I. Abthl. 3

Erstes Capitel. **Die metaphysische Wissenschaft** 5

§ 1. Die Natur der Wissenschaft 5
1. Die Erfordernisse der Wissenschaft 5
2. Die Definition der Wissenschaft 6
3. Der Gegenstand der Wissenschaft 7

§ 2. Die Eintheilung der Wissenschaften. 8
1. Die Eintheilungsgründe 8
2. Die Eintheilung nach dem Zwecke 9
3. Die Eintheilung nach dem Object 9
4. Die drei obersten Gattungen von Wissenschaften 11
5. Die fünf obersten Arten von Wissenschaften 14
6. Das Abhängigkeitsverhältniss der Wissenschaften 15
7. Die geistige Arbeitstheilung 17

§ 3. Die Eigenschaften der Wissenschaft 17
1. Die Eintheilung der Eigenschaften. 17
2. Die Eigenschaften bezüglich des Gegenstandes. 18
3. Die Eigenschaften bezüglich der Erkenntniss 19

§ 4. Die metaphysische Wissenschaft 19
1. Der Gegenstand der philosophischen Wissenschaft 19
2. Die Theile der philosophischen Wissenschaft 19
3. Der Gegenstand der Metaphysik. 20
4. Die Natur der Metaphysik 20
5. Der Vorrang der Metaphysik. 21
6. Die Metaphysik als Weisheit. 22
7. Die Nothwendigkeit der Metaphysik 23
8. Die Einwendungen gegen die Philosophie 24

Zweites Capitel. **Die Ideen** . . . . . I. Abth.

§ 1. Die Natur der Ideen . . . . . .
1. Der Gegenstand der Idee . . . . . .
2. Die dreifache Unterscheidung des Allgemeinen . . . . . .
3. Das metaphysische Allgemeine . . . . . .

§ 2. Die Realität der Ideen . . . . . .
1. Die verschiedenen Ansichten . . . . . .
2. Der Nominalismus . . . . . .
3. Der Conceptualismus . . . . . .
4. Der Realismus . . . . . .
5. Der ontologische Realismus . . . . . .
6. Der pantheistische Realismus . . . . . .
7. Die richtige Ansicht . . . . . .

§. 3. Die Eigenschaften der Ideen . . . . . .
1. Die Nothwendigkeit . . . . . .
2. Die Unveränderlichkeit . . . . . .
3. Die Ewigkeit . . . . . .
4. Die Erkennbarkeit . . . . . .
5. Die besonderen Eigenschaften . . . . . .

Drittes Capitel. **Das Sein** . . . . . .

§ 1. Die Natur des Seins . . . . . .
1. Der Seinsbegriff . . . . . .
2. Die Bedeutungen des Seins . . . . . .
3. Das Seiende des Gedankens . . . . . .
4. Die Ursache des Gedankendinges . . . . . .
5. Das reale Sein . . . . . .
6. Die Erkenntniss des realen Seins . . . . . .

§ 2. Der Act und die Potenz . . . . . .
1. Die Principien des realen Seins . . . . . .
2. Der Begriff der Wirklichkeit . . . . . .
3. Das Sein der Wirklichkeit . . . . . .
4. Die verschiedenen Bedeutungen der Wirklichkeit . . . . . .
5. Das actuale Sein . . . . . .
6. Die Eintheilung des actualen Seins . . . . . .
7. Der Begriff der Möglichkeit . . . . . .
8. Die passive Potenz . . . . . .
9. Die Eintheilung der passiven Potenz . . . . . .
10. Folgerungen aus den Begriffen von Act und Potenz . . . . .

§ 3. Das Wesen und die Existenz . . . . . .
1. Der Gang der Untersuchung . . . . . .
2. Der Begriff der Wesenheit . . . . . .
3. Die verschiedenen Bedeutungen der Wesenheit . . . . . .
4. Die Erkennbarkeit der Wesenheit . . . . . .
5. Die Realität der Wesenheit . . . . . .
6. Die Unveränderlichkeit der Wesenheit . . . . . .

Seite

7. Die Nothwendigkeit der Wesenheit . . . . . I. Abthl. 51
8. Der Begriff der Existenz 52
9. Der Unterschied von Wesenheit und Existenz 53
10. Das Verhältniss von Wesenheit und Existenz 54
11. Die reale Verschiedenheit von Wesenheit und Existenz 54
12. Die Einwendungen 56

4. Die Bestimmungen des Seinsbegriffes 58
1. Die Natur dieser Bestimmungen 58
2. Das Sein ist das am meisten Allgemeine 59
3. Das Sein ist der transcendentalste Begriff 59
4. Das Sein ist der höchste Begriff 59
5. Das Sein ist keine Gattung 59
6. Das Sein ist ein analoger Begriff 59
7. Das Sein ist nicht definirbar 61
8. Die Seinsintensität 61
9. Das Sein ist am meisten erkennbar 62
10. Das Sein ist Gegenstand der Metaphysik 62

Viertes Capitel. **Die Eigenschaften des Seins** 63

1. Die Eigenschaften des Seins 63
1. Die fünf transcendentalen Eigenschaften des Seins 63
2. Der Unterschied des Seins und seiner Eigenschaften 64
3. Die Analogie der Seinseigenschaften 65

2. Die Einheit 65
1. Der Begriff der Einheit 65
2. Die metaphysische und die mathematische Einheit 66
3. Die Vielheit 67
4. Die Arten der metaphysischen Einheit 67
5. Die Individualität 68
6. Die Unterschiedslosigkeit 70

3. Die Vielheit 71
1. Die metaphysische Vielheit 71
2. Die Unterscheidung 71
3. Die reale Unterscheidung 71
4. Die Verstandesunterscheidung 72
5. Der Gegensatz von Vielheit und Einheit 73
6. Die Entstehung der Vielheit 73

4. Die Wahrheit 73
1. Die transcendentale Seinseigenschaft der Wahrheit 73
2. Die Beziehung der Wahrheit zum Intellect 74
3. Die doppelte Beziehung der Wahrheit zum Intellect 75
4. Der eigentliche Begriff der Wahrheit 76
5. Die formale und die transcendentale Wahrheit 76
6. Die Einheit und Vielheit der Wahrheit 77
7. Die erste Wahrheit 77
8. Das Verhältniss von Wahrheit und Sein 78

5. Die Falschheit 78
1. Die Falschheit bezüglich des ersten Intellects 78

2. Die Falschheit bezüglich des menschlichen Intellects . I. Abth.
3. Der eigentliche Begriff der Falschheit . . . . . .
§ 6. Die Güte . . . . . .
1. Die transcendentale Seinseigenschaft der Güte . . . . . .
2. Das Vollkommene und das Gute . . . . . .
3. Das Sein und die Güte . . . . . .
4. Der formale Begriff der Güte . . . . . .
5. Die Arten der Güte . . . . . .
§ 7. Das Uebel . . . . . .
1. Der Begriff des Uebels . . . . . .
2. Das Uebel und das Sein . . . . . .
3. Das Uebel schlechthin und in gewisser Hinsicht . . . .
4. Der Gegensatz von gut und übel . . . . . .
5. Das Uebel als Privation und als Gedankending . . . . .
6. Das Uebel als Privation des Guten. . . . . .
7. Die Intensität des Uebels . . . . . .
8. Die Entstehung des Uebels . . . . . .
9. Die Erkennbarkeit des Uebels . . . . . .
§ 8. Das Verhältniss von Einheit, Wahrheit und Güte zueinander
1. Die Ordnung von Einheit, Wahrheit und Güte . . . . .
2. Der Unterschied von Einheit, Wahrheit und Güte . . . . .
§ 9. Die Schönheit . . . . . .
1. Das Schöne . . . . . .
2. Die Elemente der Schönheit . . . . . .
3. Die Erfordernisse des Schönen . . . . . .
4. Der Begriff der Schönheit . . . . . .
5. Die eigentlichen Arten der Schönheit . . . . . .
6. Die Eintheilung der Schönheit nach der bewirkenden Ursache
7. Das Hässliche . . . . . .

Fünftes Capitel. **Die Vollkommenheiten des Seins** . . . .
§ 1. Die Vollkommenheit des Seins . . . . . .
1. Der Begriff der Vollkommenheit . . . . . .
2. Der dreifache Grund der Vollkommenheit . . . . . .
3. Die dreifache Vollkommenheit . . . . . .
4. Die relative und absolute Vollkommenheit . . . . . .
5. Die Theilvollkommenheiten . . . . . .
6. Weitere Unterscheidungen der Vollkommenheit . . . .
§ 2. Das einfache und zusammengesetzte Sein . . . . . .
1. Der Begriff des einfachen und zusammengesetzten Seins . . .
2. Die Theile des zusammengesetzten Seins . . . . . .
§ 3. Das unendliche und endliche Sein . . . . . .
1. Der Begriff des Unendlichen . . . . . .
2. Die privative Unendlichkeit oder Unbegrenztheit . . . .
3. Die wirkliche Unendlichkeit . . . . . .
4. Die Begrenzungen des Seins . . . . . .

Seite

5. Das Unendliche der Grösse . . . . . I. Abthl. 109
6. Das Unendliche der Vielheit 111

4. Das nothwendige und contingente Sein 112
1. Der Begriff des Nothwendigen und Contingenten 112
2. Das Nothwendige 112
3. Die Unterscheidungen des Nothwendigen 112
4. Das Contingente 113
5. Das Verhältniss des Contingenten und Nothwendigen 113

5. Das unveränderliche und veränderliche Sein 113
1. Der Begriff der Veränderung 113
2. Der Unterschied des Veränderlichen 114
3. Das Unveränderliche 115

6. Das mögliche und unmögliche Sein 115
1. Der Begriff der Möglichkeit und Unmöglichkeit 115
2. Die Möglichkeit 116
3. Die möglichen Dinge 116

Sechstes Capitel. **Die höchsten Gattungen des Seins** 117

1. Die Kategorien 118
1. Die Eintheilung der Dinge 118
2. Das Eintheilungsprincip 118
3. Das selbständige und nicht selbständige Seiende 119
4. Die Bedingungen der Kategorien 120

2. Die Substanz 121
1. Der Begriff der Substanz 121
2. Die nähere Bestimmung des Substanzbegriffes 122
3. Die Realität der Substanzen 123
4. Die Arten der Substanz 123
5. Die Eigenschaften der Substanz 124

3. Die Vollkommenheit der Substanz 125
1. Der Zustand einer Sache 125
2. Die Verschiedenheit der Zustände 126
3. Das Verhältniss der Zustände zur Wirklichkeit 127
4. Der substantiale Zustand 127
5. Die concrete Substanz 127
6. Die Hypostase 128
7. Die Person 129
8. Die Persönlichkeit 129

4. Das Accidenz 130
1. Der Begriff des Accidenz 130
2. Der Unterschied von Zustand und Accidenz 131
3. Das Sein des Accidenz 133

5. Die Quantität 134
1. Der Begriff der Quantität 134
2. Das Wesen der Quantität 136
3. Das Sein der Quantität 136
4. Die Arten der Quantität 138
5. Die Eigenschaften der Quantität 138

Seite

§ 6. Die Relation . . . . . I. Abthl. 139
1. Der Begriff der Relation 139
2. Die reale Relation 140
3. Die Kategorie der Relation 141
4. Das Sein der kategorischen Relation 142
5. Die Elemente der Relation 142
6. Die Bedingungen der realen Relation 143
7. Der reale Unterschied zwischen der Relation und ihrer Grundlage. 143
8. Die eigentlichen Arten der realen Relation 144
9. Die gegenseitigen und einseitigen Relationen 146
10. Der innerliche Unterschied der gegenseitigen und einseitigen Relationen 147
11. Die Einheit und Vielheit der Relationen 148
12. Die Eigenschaften der Relation 149
§ 7. Die Qualität 150
1. Der Begriff der Qualität 150
2. Die vier Arten der Qualität 151
3. (1) Der Habitus und die Disposition 152
4. (2) Das Vermögen 152
5. (3) Die Veränderungsqualität 153
6. (4) Die Figur 153
7. Die Eigenschaften der Qualität 154
§ 8. Das Thun und das Leiden 154
1. Der Begriff des Thuns und Leidens 154
2. Das Sein der Thätigkeit 156
3. Die Arten der Thätigkeit 158
4. Das Sein des Leidens 159
§ 9. Das Wann 160
1. Der Begriff der Dauer 160
2. Der Begriff der Zeit 160
3. Die Realität der Zeit 162
4. Die übrigen Arten der Dauer 162
5. Die Kategorie der Zeitbestimmung 162
§ 10. Das Wo und die Lage 163
1. Der Begriff des Raumes 163
2. Die Raumtheorien 164
3. Der reale Raum 165
4. Der Begriff des Ortes 166
5. Das örtliche Bestimmtsein 167
6. Die Lage 167
§ 11. Das Behaftetsein 168
1. Die Bedingungen des Behaftetseins 168
2. Das Wesen des Behaftetseins 168
3. Die Arten des Behaftetseins 169
4. Die Bedeutung der Kategorienlehre 169

Seite

Siebentes Capitel. **Die Thätigkeit des Seins** . . . I. Abthl. 170

I. Die Ursächlichkeit 170
1. Der Begriff von Princip 170
2. Der Begriff von Ursache 172
3. Das Causalgesetz 173
4. Die Arten der Ursache 174
5. Die Ordnung der Ursächlichkeit 174

II. Die Zweckursache 175
1. Der Begriff von Zweckursache 175
2. Die Ursächlichkeit des Zweckes 175
3. Die Eintheilung des Zweckes 176
4. Die Allgemeinheit der Zweckursache 177
5. Die Bedeutung der Zweckursache 177
6. Das Zwecklose 177

III. Die bewirkende Ursache 178
1. Der Begriff der bewirkenden Ursache 178
2. Das Subject der bewirkenden Ursächlichkeit 179
3. Die Eintheilung der bewirkenden Ursache 180
4. Das Verhältniss von Ursache und Wirkung 181

IV. Die formale Ursache 182
1. Der Begriff der Form 182
2. Die Ursächlichkeit der Form 182
3. Der Unterschied der Formen 183
4. Die innere und die äussere Form 184

V. Die materiale Ursache 185
1. Der Begriff der materialen Ursache 185
2. Die Eintheilung der materialen Ursache 186

Zweites Buch. **II. Besondere Metaphysik** . . . II. Abthl. 3

Naturphilosophie 3

Erstes Capitel. **Die naturphilosophische Wissenschaft** 5

I. Der Gegenstand der Naturphilosophie 5
1. Der eigentliche Gegenstand der Naturphilosophie 5
2. Die Wissenschaftlichkeit der Naturphilosophie 6
3. Der Unterschied der Naturphilosophie von anderen Wissenschaften. 6

II. Die Eigenschaften der Naturphilosophie 7
1. Die metaphysischen Eigenschaften der Naturphilosophie 7
2. Die Bedeutung der Naturphilosophie 9

Zweites Capitel. **Das Weltganze** 10

I. Die Einheit der Welt 10
1. Die Erklärung des Wortes Welt 10
2. Die Existenz der Welt 11

3. Die Einheit der Ordnung in der Welt . . . . . II. Abtl.
4. Die Natur des Weltganzen . . . . . .
5. Die Annahme einer Weltseele . . . . . .
6. Die Einzigkeit der wirklichen Welt . . . . . .
§ 2. Die Eigenschaften der Welt . . . . . .
1. Die Veränderlichkeit . . . . . .
2. Die Zusammensetzung . . . . . .
3. Die Endlichkeit . . . . . .
4. Die Contingenz . . . . . .
5. Die Vollkommenheit der Welt . . . . . .
§ 3. Der Ursprung der Welt . . . . . .
1. Die Verursachung der Welt . . . . . .
2. Der Seinsanfang der Welt . . . . . .
3. Die nähere Bestimmung der Frage . . . . . .
4. Die Schöpfung aus nichts . . . . . .
5. Der Begriff der Schöpfung . . . . . .
6. Die Erklärung des Schöpfungsbegriffes . . . . . .
§ 4. Die Dauer der Welt . . . . . .
1. Der Gang der Untersuchung . . . . . .
2. Die Nothwendigkeit der Dauer . . . . . .
3. Die Ewigkeit der Dauer . . . . . .
4. Die Möglichkeit der ewigen Schöpfung . . . . . .
5. Die Möglichkeit der ewigen Schöpfung einer besonderen Natur
6. Die Dauer der realen Welt . . . . . .
7. Die Unzulässigkeit der Beweise für den Anfang der Welt
8. Das Ende der Welt . . . . . .

Drittes Capitel. Die Natur der Körper . . . . . .
§ 1. Das Werden und Vergehen . . . . . .
1. Die Thatsache des Werdens und Vergehens von Substanzen
2. Die Gründe für das Werden und Vergehen aus der Analogie des Seins . . . . . .
3. Die Erklärung des Werdens und Vergehens . . . . . .
4 Die verschiedenen Erklärungsversuche . . . . . .
5. Die Bedingungen für die Principien . . . . . .
6. Die Seinsprincipien . . . . . .
§ 2. Der Stoff . . . . . .
1. Das stoffliche Seinsprincip der körperlichen Substanz .
2. Die Verdeutlichung des Begriffes von Stoff . . . . . .
3. Die eigenthümliche Natur des Stoffes . . . . . .
4. Die Bedingungen des ersten stofflichen Princips . . . . .
§ 3. Die Wesensform . . . . . .
1. Der Begriff der Wesensform . . . . . .
2. Die Form als erste Seinsverwirklichung des Stoffes .
3. Die Entstehung der Wesensform . . . . . .
4. Die erste Entstehung der körperlichen Substanz . .
§ 4. Die körperliche Substanz . . . . . .
1. Die Substanzelemente des Körpers . . . . . .

Seite

2. Die Seinseinheit von Form und Stoff . . . . . II. Abthl. 69
3. Das substantiale Ganze 69
5. Die Eigenschaften der Körper 70
1. Die Erklärung der Körpereigenschaften 70
2. Das Princip der Körpereigenschaften 71
3. (I) Die aus dem stofflichen Princip entspringenden Eigenschaften. 72
(A) Die Ausdehnung 72
4. Die Theile des Körpers 75
5. (B) Die Undurchdringlichkeit 76
6. (II) Die aus dem formalen Princip entspringenden Eigenschaften . 78
(A) Die Qualität der Figur 78
7. (B) Die übrigen Körperkräfte 81
6. Die Thätigkeit der Körper 81
1. Die Realität der Thätigkeit der Körper 81
2. Der Begriff der Bewegung 83
3. Das Sein der Bewegung 85
4. Die drei obersten Arten der Bewegung 87
5. Die örtliche Bewegung 88
6. Die Thätigkeiten der Körper 89
7. Die Erklärung der chemischen Verbindungen 90

Viertes Capitel. **Die Ordnung der Welt** 92

1. Die Naturordnung 92
1. Der Begriff der Natur 92
2. Das Wesen der Naturordnung 93
3. Die Realität der Naturordnung 95
4. Die Elemente der Naturordnung 97
2. Die Naturgesetze 97
1. Der Begriff des Naturgesetzes 97
2. Die Existenz der Naturgesetze 99
3. Die Contingenz und Nothwendigkeit der Naturgesetze 100
4. Die Veränderung der Naturordnung 100

---

ltes Buch. **Psychologie** . . . . . II. Abthl. 105

Erstes Capitel. **Die psychologische Wissenschaft** 107

. Der Gegenstand der Psychologie 107
1. Der materiale Gegenstand der Psychologie 107
2. Der formale Gegenstand der Psychologie 108
3. Die Wissenschaftlichkeit der Psychologie 108
4. Die Definition der Psychologie 110
5. Die Voraussetzungen der Psychologie 110
. Die Eigenschaften der Psychologie 111
1. Die Eigenschaften der Psychologie aus ihrem besonderen Gegenstande. 111
2. Die Eigenschaften der Psychologie aus ihrer Erkenntniss . . . 111

Zweites Capitel. **Das Leben** . . . . . II. Abth.
§ 1. Die Lebenserscheinungen . . . . . .
1. Die Bedeutung des Wortes Leben . . . . . .
2. Die verschiedenen Definitionen von Leben . . . . . .
3. Der Begriff von Leben . . . . . .
§ 2. Das Lebensprincip . . . . . .
1. Das reale Princip des Lebens . . . . . .
2. Die Seele . . . . . .
3. Das Wesen der Seele . . . . . .
4. Der Ursprung des Lebens . . . . . .
5. Der Unterschied von Seele und Körper . . . . . .
§ 3. Die Arten des Lebens . . . . . .
1. Das Princip für die Unterscheidung der Arten des Lebens . . .
2. Die drei Hauptarten des Lebens . . . . . .
3. Das vegetative, sensitive und intellectuelle Leben . . . . . .
§ 4. Die Pflanzenseele . . . . . .
1. Die Existenz der Pflanzenseele . . . . . .
2. Das Wesen der vegetativen Seele . . . . . .
3. Die vegetativen Lebensfunctionen . . . . . .
4. Die Eigenschaften der Pflanzenseele . . . . . .
5. Der Artunterschied der Pflanzenseele . . . . . .
§ 5. Die Thierseele . . . . . .
1. Die Existenz der Thierseele . . . . . .
2. Das Wesen der sensitiven Seele . . . . . .
3. Der Ursprung und die Dauer der sensitiven Seele . . . .
4. Die Arten der sensitiven Seele . . . . . .

Drittes Capitel. **Das Wesen der menschlichen Seele** . . . .
§ 1. Die Einheit der Seele . . . . . .
1. Die Existenz der menschlichen Seele . . . . . .
2. Die Einheit des Lebensprincips im Menschen . . . . . .
3. Die Natur der Einheit der menschlichen Seele . . . . . .
§ 2. Die Substantialität der Seele . . . . . .
1. Der Gegenstand der Untersuchung . . . . . .
2. Die Seele als Substanz . . . . . .
3. Die Vollkommenheit des substantialen Seins der Seele. . . .
4. Die Verschiedenheit der substantialen Vollkommenheit der Seele
§ 3. Die Einfachheit der Seele . . . . . .
1. Die Zusammensetzung der Substanz . . . . . .
2. Die menschliche Seele ist nicht ausgedehnt . . . . . .
3. Die Wesenseinfachheit der Seele als Lebensprincip . . . . .
4. Die Wesenseinfachheit der Seele als Princip des intellectuellen Lebens . . . . . .
§ 4. Die Geistigkeit der Seele. . . . . .
1. Der Begriff der geistigen Substanz . . . . . .
2. Die Geistigkeit der Seele als Princip des Erkennens . . . .
3. Die Geistigkeit der Seele aus der Natur des Erkennens . . .

Seite

5. Die Belebung des Leibes durch die Seele . . . II. Abthl. 152
   1. Die Vereinigung der Seele mit ihrem Leibe 152
   2. Die Seele als substantiale Wesensform ihres Körpers 154
   3. Die unmittelbare Vereinigung der Seele mit dem Stoffe 154
   4. Die Folgen der Vereinigung der Seele mit dem Leibe 155
   5. Die Unmöglichkeit eines örtlichen Sitzes der Seele 156
   6. Die Weise, wie die Seele im Körper ist 156
6. Der Ursprung der Seele 159
   1. Die verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Seele an sich. 159
   2. Der Ursprung der Seele an sich durch Schöpfung aus nichts . . 161
   3. Die Entstehung des menschlichen Individuums 162
7. Die Dauer der Seele 163
   1. Der Begriff der Unsterblichkeit 163
   2. Die Unvergänglichkeit der Seele aus ihrer Natur 164
   3. Die Unzerstörbarkeit der Seele durch äussere Ursachen 165
   4. Die Bedeutung der Unsterblichkeitsbeweise 166

Viertes Capitel. **Die niederen Seelenkräfte** 167

1. Das Wesen der Seelenkräfte 167
   1. Die Existenz der Seelenkräfte 167
   2. Der reale Unterschied der Seele und ihrer Kräfte 169
2. Die Arten der Seelenkräfte 170
   1. Das Princip des Artunterschiedes der Seelenkräfte 170
   2. Die Nothwendigkeit einer Vielheit von Seelenkräften 171
   3. Die fünf Hauptarten der Seelenkräfte 172
   4. Die drei obersten Gattungen von Seelenkräften 174
   5. Das Subject der Seelenkräfte 175
3. Die vegetativen Seelenkräfte 176
   1. Die Kräfte der Zeugung, des Wachsthums und der Ernährung. . 176
   2. Die Zeugungskraft 177
   3. Die Wirkungen der eigentlichen Zeugung 179
4. Die Sinne 180
   1. Die dreifachen sensitiven Seelenkräfte 180
   2. Die sinnliche Wahrnehmung 180
   3. Die Natur der Sinnesthätigkeit 182
   4. Die fünf äusseren Sinne 184
   5. Die vier inneren Sinne 186
   6. Die Sinnestäuschung 188
5. Das Begehrungsvermögen 188
   1. Die Natur der Begehrungskraft 188
   2. Die Natur der sinnlichen Begehrungskraft 191
   3. Die Thätigkeit der sinnlichen Begehrungskraft 191
   4. Die zwei Unterarten der sinnlichen Begehrungskraft 192
   5. Die Leidenschaften 193
6. Die Bewegungskraft 195
   1. Die Existenz der Bewegungskraft 195
   2. Das Princip der Ortsbewegung 195
   3. Die Natur der Bewegungskraft 196

Fünftes Capitel. **Die höheren Seelenkräfte** . . . . II. Abth.
§ 1. Die Natur des Intellects . . . . . .
1. Die Immaterialität als Grund des Erkennens . . . . . .
2. Die Natur des intellectuellen Wesens . . . . . .
3. Der Intellect als passive Seelenkraft . . . . . .
4. Der wirkende und der aufnehmende Intellect . . . . . .
5. Die verschiedenen Benennungen des einen Intellects . . . .
§ 2. Die Ideen . . . . . .
1. Die Existenz und die Natur der Idee . . . . . .
2. Die Idee als Erkenntnissprincip . . . . . .
3. Die verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Ideen .
4. Die subjective Abhängigkeit des Intellects von den Sinnen .
5. Der Intellect als bewirkende Ursache der Ideen . . . . . .
6. Die Thätigkeit des wirkenden Intellects bei der Ideenbildung .
§ 3. Der Gegenstand der Erkenntniss . . . . . .
1. Das geistige Wort . . . . . .
2. Das Verhältniss des geistigen Wortes zum Intellect. . . . .
3. Der Gegenstand des Erkennens . . . . . .
4. Der Gegenstand des Erkennens nach verschiedenen Gesichtspuncten.
§ 4. Die Natur des Willens . . . . . .
1. Die Natur der Willenskraft . . . . . .
2. Der besondere Gegenstand des Willens . . . . . .
3. Die Thätigkeit des Willens . . . . . .
4. Der innere Willenseindruck . . . . . .
5. Die besonderen Willensthätigkeiten . . . . . .
§ 5. Die Freiheit des Willens . . . . . .
1. Das Verhältniss der Nothwendigkeit zum Willen . . . . .
2. Die Natur der Wahlfreiheit . . . . . .
3. Die Bedingung der Willensfreiheit . . . . . .

Sechstes Capitel. **Das Verhältniss der Seelenkräfte zu einander**
§ 1. Die Ordnung der Seelenkräfte . . . . . .
1. Die habituellen Vollkommenheiten der Seelenkräfte . . . . .
2. Die dreifache Ordnung der Seelenkräfte . . . . . .
3. Das Verhältniss des Intellects zur sensitiven Begehrungskraft .
4. Das Verhältniss des Intellects zum Willen . . . . . .
5. Die Ordnung des Erkennens und Wollens bezüglich des Gegenstandes . . . . . .
6. Die Störungen der Ordnung unter den Seelenkräften . .
§ 2. Der Zustand der Seele nach dem Tode . . . . . .
1. Der Vorgang des Todes . . . . . .
2. Der Seinszustand der Seele nach dem Tode . . . . . .
3. Das Erkennen und Wollen der Seele nach dem Tode . . .

Siebentes Capitel. **Der reine Geist** . . . . . .
§ 1. Das Dasein des reinen Geistes . . . . . .
1. Der Gegenstand der Untersuchung . . . . . .
2. Der Beweis für das Dasein des reinen Geistes . . . . .

Seite

2. Die Natur des reinen Geistes . . . . . II. Abthl. 253
1. Das Wesen des reinen Geistes an sich 233
2. Die Beziehung des reinen Geistes zur Welt 255
3. Die Vielheit des reinen Geistes 255
4. Der Intellect des reinen Geistes 256
5. Der Wille des reinen Geistes 258

---

ertes Buch. **Philosophische Theologie** . . . . III. Abthl. 3

Erstes Capitel. **Die theologische Wissenschaft** 5
1. Der Gegenstand der philosophischen Theologie 5
1. Der Gegenstand der philosophischen Theologie 5
2. Die Erkennbarkeit des Daseins Gottes 6
3. Die Nothwendigkeit eines Beweises für das Dasein Gottes . . . 7
2. Die Eigenschaften der philosophischen Theologie 9
1. Die Wissenschaftlichkeit der philosophischen Theologie 9
2. Der Unterschied der philosophischen Theologie von anderen Wissenschaften 11

Zweites Capitel. **Die Wirklichkeit des göttlichen Seins** . . . 13
1. Der Ursprung der Bewegung 14
1. Die Thatsache der Bewegung 14
2. Nichts Bewegliches bewegt sich selbst 14
3. Die Endlichkeit der Bewegungsreihe 16
4. Die Existenz des Erstbewegenden 18
2. Die erste bewirkende Ursache 19
1. Die Ordnung der bewirkenden Ursachen 19
2. Die Existenz der ersten bewirkenden Ursache 22
§ 3. Das nothwendige Sein 23
1. Die Existenz des nothwendigen Seins 23
2. Die Gültigkeit des Beweises 24
§ 4. Das am meisten Seiende 25
1. Der Gradunterschied der Seinsvollkommenheiten 25
2. Die Realität des Seinsmaximums 26
§ 5. Der Ursprung der Ordnung 27
1. Die Natur der Ordnung 27
2. Die Existenz der Ordnung in der Welt 28
3. Die Existenz eines ersten Princips der Ordnung 29
§ 6. Das Dasein Gottes 29
1. Der Beweis für das Dasein Gottes 29
2. Die Natur dieses Beweises 30
3. Die Ordnung dieses Beweises 32

Drittes Capitel. **Die Natur des göttlichen Seins** . . III. Abth.

§ 1. Das Wesen des göttlichen Seins . . . . . .
1. Die drei Wege zur Erkenntniss des göttlichen Seins . .
2. Der Begriff des göttlichen Wesens . . . . . .
3. Die Bedingungen des Seinsgrundes für das göttliche Wesen
4. Der göttliche Wesensunterschied . . . . . .

§ 2. Die Persönlichkeit des göttlichen Seins . . . . . .
1. Der Begriff der Persönlichkeit . . . . . .
2. Die Natur der Persönlichkeit . . . . . .
3. Die endliche Persönlichkeit . . . . . .
4. Die Elemente der Persönlichkeit im göttlichen Sein . . . .
5. Die göttliche Persönlichkeit . . . . . .
6. Der Begriff des persönlichen Gottes . . . . . .

§ 3. Die Einheit des göttlichen Seins . . . . . .
1. Die Ordnung der Seinseigenschaften . . . . . .
2. Die Einheit Gottes . . . . . .
3. Die Einfachheit des göttlichen Wesens . . . . . .
4. Das Sein selbst ist die Natur Gottes . . . . . .
5. Der Gottesbegriff schliesst jede Gattung aus . . . . . .
6. Die Ausschliessung des Accidenz . . . . . .
7. Die Ausschliessung von Stoff und Form . . . . . .
8. Die Einzigkeit Gottes . . . . . .
9. Die Folge der Einheit Gottes . . . . . .

§ 4. Die Wahrheit des göttlichen Seins . . . . . .
1. Die metaphysische Wahrheit Gottes . . . . . .
2. Die logische Wahrheit Gottes . . . . . .
3. Die Priorität der göttlichen Wahrheit . . . . . .
4. Die Ursächlichkeit der göttlichen Wahrheit . . . . . .

§ 5. Die Güte des göttlichen Seins . . . . . .
1. Die metaphysische Güte . . . . . .
2. Die Güte als Eigenschaft des göttlichen Seins . . . . . .
3. Gott als Maximum der metaphysischen Güte . . . . . .
4. Die wesentliche Güte Gottes . . . . . .
5. Die Ursächlichkeit der göttlichen Güte . . . . . .
6. Die Theilnahme an der göttlichen Wahrheit und Güte . .

§ 6. Die Schönheit des göttlichen Seins . . . . . .
1. Der Begriff der Schönheit . . . . . .
2. Die Schönheit als Eigenschaft der göttlichen Güte . . . . .
3. Die Natur der göttlichen Schönheit . . . . . .
4. Die Ursächlichkeit der göttlichen Schönheit . . . . . .
5. Die Nachahmung der göttlichen Schönheit . . . . . .

Viertes Capitel. **Die Eigenschaften des göttlichen Seins** .

§ 1. Die Vollkommenheit des göttlichen Seins . . . . . .
1. Die Existenz der göttlichen Vollkommenheit . . . . . .
2. Der Inhalt der göttlichen Seinsvollkommenheit . . . . . .
3. Die Aehnlichkeit der Dinge mit dem göttlichen Sein . . .

Seite

4. Die Intensität der göttlichen Seinsvollkommenheiten . III. Abthl. 72
5. Die Unterscheidung der göttlichen Vollkommenheiten 72

2. Die absoluten Vollkommenheiten der göttlichen Natur . 73
1. Die Natur der göttlichen Eigenschaften 73
2. Die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften 75
3. Die Unermesslichkeit Gottes 75
4. Die Unveränderlichkeit Gottes 78
5. Die Ewigkeit Gottes 78

3. Der göttliche Intellect 79
1. Die Betrachtung des göttlichen Intellects 79
2. Die intellectuelle Erkenntnisskraft Gottes 80
3. Die Thätigkeit des göttlichen Intellects 80
4. Die göttliche Idee 82
5. Der Gegenstand des göttlichen Erkennens 84
6. Das göttliche Wissen 87
7. Die göttliche Allwissenheit 88

4. Der göttliche Wille 91
1. Die Existenz des göttlichen Willens 91
2. Die Natur des göttlichen Willens 91
3. Der Gegenstand des göttlichen Willens 92
4. Das Verhältniss des göttlichen Willens zur göttlichen Güte . . 93
5. Die Ursächlichkeit des göttlichen Willens 93
6. Die Wirkung des göttlichen Willens 94
7. Die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens 94
8. Die Weise des göttlichen Wollens 94
9. Die Freiheit des göttlichen Willens 96
10. Die göttlichen Willensthätigkeiten 96

5. Die göttliche Allmacht 97
1. Das Princip der göttlichen Ursächlichkeit 97
2. Die Natur der göttlichen Allmacht 98
3. Der Umfang der göttlichen Allmacht 99

6. Die göttliche Ursächlichkeit 99
1. Der Begriff der göttlichen Ursächlichkeit 99
2. Die Allgemeinheit der göttlichen Ursächlichkeit 100
3. Die schöpferische Thätigkeit 101
4. Die erhaltende Thätigkeit 102
5. Die verursachende Thätigkeit 105
6. Die Natur der göttlichen Vorausbewegung 106
7. Der Beweis der göttlichen Vorausbewegung 107

7. Die göttliche Vorsehung 110
1. Der Begriff der Vorsehung 110
2. Die Existenz der göttlichen Vorsehung 110
3. Der Umfang der göttlichen Vorsehung 111
4. Die Ergebnisse der philosophischen Theologie 111

Zweiter Theil der Philosophie. Logik.

Fünftes Buch. Logik. . . . . III. Abth.

Erstes Capitel. **Die logische Wissenschaft** . . . . . .

§ 1. Das Gedachtsein . . . . . .
1. Die Natur des Gedankendinges . . . . . .
2. Die Gedankenrelationen . . . . . .
3. Die Entstehung des Gedankendinges . . . . . .
§ 2. Der Gegenstand der Logik . . . . . .
1. Der materiale Gegenstand der Logik . . . . . .
2. Der formale Gegenstand der Logik . . . . . .
3. Die Definition der Logik . . . . . .
4. Die Wissenschaftlichkeit der Logik . . . . . .
5. Der Unterschied der Logik von anderen Wissenschaften . .
6. Die Ordnung der Logik . . . . . .
7. Die nothwendige Stellung der Logik im System der Philosophie
§ 3. Die Eigenschaften der Logik . . . . . .
1. Die Logik als speculative Wissenschaft . . . . . .
2. Der Gebrauch der Logik . . . . . .
3. Die Logik als speculative Kunst . . . . . .
4. Die Nothwendigkeit der Logik . . . . . .
5. Die Instrumentalität der Logik für die Wissenschaften . .

Zweites Capitel. **Der Begriff** . . . . . .
§ 1. Die Natur des Begriffes . . . . . .
1. Der Begriff als Erkenntnissmittel . . . . . .
2. Das Wesen des Begriffes . . . . . .
3. Der objective und der formale Begriff . . . . . .
4. Der logische formale Begriff . . . . . .
§ 2. Die Arten des Begriffes . . . . . .
1. Das Princip für die Eintheilung der Begriffe . . . . . .
2. (I) Die Arten des Begriffes nach der Möglichkeit des Gedachtse
(A) Bezüglich des Gegenstandes des Begriffes . . . .
3. (B) Bezüglich der Ordnung der Begriffe . . . . . .
4. (II) Die Arten des Begriffes nach seiner Eigenschaft als Bild
(A) Bezüglich der Weise des Wahrnehmens . . . . .
5. (B) Bezüglich der Weise der Abbildung . . . . . .
6. (III) Die Arten des Begriffes nach dem Umfange seines Gegenstan
§ 3. Die Allgemeinbegriffe . . . . . .
1. Die fünf höchsten Allgemeinbegriffe . . . . . .
2. Die Gattung . . . . . .
3. Die Art . . . . . .
4. Der Unterschied . . . . . .
5. Die logische Eigenschaft . . . . . .
6. Das logische Accidenz . . . . . .
7. Die Eintheilung der Gattung . . . . . .

Seite

4. Die Vollkommenheit des Begriffes . . . . . III. Abthl. 154
1. Die logische Wahrheit 154
2. Die Definition 155
3. Die Eintheilung 157
5. Das Wort 158
1. Die Natur des Zeichens 158
2. Das sprachliche Wort 159
3. Das Wort als Zeichen des Begriffes 159

Drittes Capitel. **Das Urtheil** 162
1. Die Natur des Urtheils 162
1. Die Thätigkeit des Urtheilens 162
2. Das Wesen des Urtheils 164
3. Die Eintheilung der Urtheile 165
2. Die Natur des Satzes 166
1. Die Rede als Zeichen der Begriffszusammensetzung 166
2. Der Unterschied von Urtheil und Aussage 167
3. Die Arten des Satzes 168
1. Die Arten des Satzes nach seinen wesentlichen Bestandtheilen. . 168
2. (I) Die Arten des einfachen Satzes 168
Die Arten nach dem Umfange des Subjects 168
3. Die Arten nach der Seinsform des Satzes 169
4. Die Arten nach der Weise des Identitätsverhältnisses . . . 170
5. Die Arten nach der Bezeichnung der Wahrheit 170
6. (II) Die Arten des zusammengesetzten Satzes 171
7. Die Einfachheit und Zusammensetzung des Satzes 171
4. Die Eigenschaften des Satzes 172
1. Die Eintheilung der Eigenschaften des Satzes 172
2. (I) Die Eigenschaften der Satztheile 172
Die Bedeutung 172
3. Die Erweiterung und Einschränkung 173
4. Die Benennung 174
5. (II) Die Eigenschaften des ganzen Satzes 174
Der Gegensatz 174
6. Die Gleichwerthigkeit 175
7. Die Umkehrung 175

Viertes Capitel. **Die Folgerung** 177
1. Die Natur der Folgerung 178
1. Das Wesen der Folgerung 178
2. Die Arten der Folgerung 179
3. Die Regeln der Folgerung 179
2. Der Schluss 180
1. Das Wesen des Schlusses 180
2. Die Principien des Schlusses 181
3. Die Form des Schlusses 182
4. Die Bedingungen des guten Schlusses 183
5. Die Eigenschaften des Schlusses 185

§ 3. Die Induction . . . . . III. Abth.
1. Die Natur der Induction . . . . . .
2. Die Induction als Art der Folgerung . . . . . .
3. Die Arten der Induction . . . . . .
§ 4. Die Eigenschaften der Folgerung . . . . . .
1. Die dreifache Verschiedenheit des folgernden Vorganges . . .
2. (I) Der beweisende Schluss . . . . . .
3. Die Arten des Beweises . . . . . .
4. Die Eigenschaften des Beweises . . . . . .
5. (II) Der Wahrscheinlichkeitsschluss . . . . . .
6. (III) Der sophistische Schluss . . . . . .
§ 5. Das Wissen . . . . . .
1. Die Gewissheit . . . . . .
2. Die Evidenz . . . . . .
3. Die evidenten habituellen Zustände des Intellects . . . . .
4. Die nichtevidenten habituellen Zustände des Intellects. . .
5. Der Zweifel, die Unwissenheit, der Irrthum . . . . . .
6. Die Principien . . . . . .
§ 6. Die Methode . . . . . .
1. Die Erwerbung der Wissenschaft . . . . . .
2. Das Wesen der Methode . . . . . .
3. Die Arten der Methode . . . . . .
4. Das System . . . . . .

Dritter Theil der Philosophie. Ethik.

Sechstes Buch. I. Allgemeine Ethik . . . . IV. Abth.

Erstes Capitel. Die ethische Wissenschaft . . . . . .
§. 1. Der Gegenstand der Ethik . . . . . .
1. Die Bedeutung des Wortes Ethik . . . . . .
2. Der Gegenstand einer Wissenschaft . . . . . .
3. Die Einheit und Unterscheidung der Wissenschaften . . .
4. Der Gegenstand der Ethik . . . . . .
5. Die Natur der Ethik . . . . . .
§ 2. Die Theile der Ethik. . . . . .
1. Der Eintheilungsgrund . . . . . .
2. Die Handlungen der Person, der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft . . . . . .
3. Das Verhältniss der Theile der Ethik zu den Theilen der Logik
§ 3. Die Eigenschaften der Ethik . . . . . .
1. Die Ethik als Wissenschaft und Kunst in verschiedener Hinsicht
2. Die Ethik als speculative Wissenschaft . . . . . .

Seite

3. Die besondere Gewissheit der Ethik . . . . . IV. Abthl. 15
4. Der relative Vorrang der Ethik 16

4. Die Subalternation der ethischen Wissenschaft 16
1. Die Subalternation der Wissenschaften 16
2. Die Subalternation der allgemeinen und besonderen Ethik . . . 17
3. Die Subalternation der ethischen Wissenschaften 18
4. Der Unterschied der Ethik von anderen Wissenschaften 19

Zweites Capitel. **Der Zweck der menschlichen Handlungen** . . 20

1. Die Zweckursächlichkeit 20
1. Der Begriff des Zweckes 20
2. Die Ursächlichkeit des Zweckes 23
3. Der Umfang der Zweckursache 25
2. Die Zweckursache der menschlichen Handlungen. 26
1. (I) Der Beweis der Zweckthätigkeit 26
2. Die Ordnung des Beweises 30
3. (II) Die verschiedene Weise der Zweckthätigkeit 31
(A) Die Zweckthätigkeit des unendlichen Seins 31
4. (B) Die Zweckthätigkeit des endlichen Seins 32
5. (III) Die menschliche Zweckthätigkeit 35
(A) Die Existenz der menschlichen Zweckthätigkeit 35
6. (B) Die Bestimmung der menschlichen Handlungen aus dem Zwecke 36
3. Der letzte Zweck des Menschen 37
1. Die Existenz des letzten Zweckes 37
2. Die Einheit des letzten Zweckes des einzelnen Menschen . . . 38
3. Die Allgemeinheit des letzten Zweckes für den Einzelnen . . . 39
4. Die Allgemeinheit des letzten Zweckes für alle Menschen . . . 40
4. Das Glück 40
1. (I) Die Dinge, worin das Glück besteht 40
(A) Das Glück besteht nicht in äusseren Gütern des Menschen. 40
2. (B) Das Glück besteht nicht in inneren Gütern des Menschen . 43
(a) Es besteht nicht in Gütern des Leibes 43
3. (b) Es besteht nicht in Gütern der Seele 44
4. (C) Das Glück besteht in keinem geschaffenen Gute . . . 45
5. (II) Das Wesen des Glückes 46
(A) Das Wesen des Glückes an sich 46
6. (B) Die Erfordernisse des Glückes 50
7. (III) Die Erlangung des Glückes 51

Drittes Capitel. **Die Natur der menschlichen Handlungen** . . 54

1. Die Willenshandlung im Allgemeinen 54
1. (I) Das Hervorgehen der menschlichen Handlung aus dem Willen. 54
(A) Der Begriff der voluntären Handlung 55
2. (B) Die Ursachen der involuntären Handlung 56
3. (II) Die Umstände der menschlichen Handlung 59

§ 2. Die besonderen Willenshandlungen . . . . . IV. Abthl.
1. Der Gang der Untersuchung . . . . . .
(I) Die unmittelbaren Willenshandlungen . . . . . .
(A) Die auf den Zweck gerichteten Willensacte . . . .
2. (a) Das einfache Wollen. . . . . .
(1) Der Gegenstand des Willens . . . . . .
3. (2) Die Ursache der Willensbewegung . . . .
4. (3) Die Weise der Willensbewegung . . . . .
5. (b) Der Genuss . . . . . .
6. (c) Die Absicht . . . . . .
7. (B) Die auf die Mittel gerichteten Willensacte . . . .
(a) Die Wahl. . . . . .
8. Die der Wahl voraufgehende Ueberlegung . . .
9. (b) Die Einstimmung . . . . . .
10. (c) Der Gebrauch . . . . . .
11. (II) Die vom Willen befohlenen Handlungen . . . . . .
(A) Der Befehl . . . . . .
12. (B) Die einzelnen befohlenen Handlungen . . . . . .
13. Der Organismus der Willenshandlungen . . . . . .
§ 3. Die Unterscheidung der menschlichen Handlungen. . .
1. Der Gang der Untersuchung . . . . . .
(I) Die Moralität der menschlichen Handlungen. . . . . .
2. (A) Die Güte und Schlechtigkeit der menschlichen Handlungen im Allgemeinen . . . . . .
(a) Die Ursachen der Moralität . . . . . .
3. (b) Die Arten der moralischen Handlungen . . . . .
4. (B) Die Güte und Schlechtigkeit des inneren Willensactes . .
5. (C) Die Güte und Schlechtigkeit der äusseren Handlung . .
6. (II) Die Folgen der Moralität. . . . . .
§ 4. Die Leidenschaften . . . . . .
1. (I) Die Moralität der Leidenschaften im Allgemeinen. . . .
2. (II) Die Moralität der Leidenschaften im Besonderen . . . .
(A) Die Moralität der Lust . . . . . .
(B) Die Moralität des Schmerzes . . . . . .

Viertes Capitel. **Das Princip der menschlichen Handlungen.**

§ 1. Die habituellen Zustände der Seelenkräfte . . . . . .
1. Die Natur des habituellen Zustandes . . . . . .
2. Das Subject des habituellen Zustandes . . . . . .
3. Die Ursache der habituellen Zustände . . . . . .
4. Die Unterscheidung der habituellen Zustände . . . . . .
§ 2. Die Tugend und das Laster . . . . . .
1. (I) Die Tugend . . . . . .
(A) Das Wesen der Tugend . . . . . .
2. (B) Das Subject der Tugend . . . . . .
3. (C) Die Unterscheidung der Tugenden. . . . . .

Seite

(a) Die intellectuellen Tugenden . . . . . IV. Abthl. 105
4. (b) Die moralischen Tugenden 106
Der Unterschied der moralischen und intellectuellen Tugenden. 106
5. (c) Der Unterschied der moralischen Tugenden unter einander. 107
6. (d) Der Unterschied der moralischen Haupttugenden . . 109
7. (D) Die Ursache der Tugend 110
8. (E) Die Eigenschaften der Tugend 110
9. (II) Das Laster 112
(A) Die Natur des Lasters 112
10. (B) Die Arten des Lasters 113
11. (C) Die Vergleichung der Laster unter einander 113
§ 3. Das Gesetz 113
1. Das Wesen des Gesetzes 113
2. Der Unterschied der Gesetze 115
3. Die Wirkungen des Gesetzes 116
§ 4. Die Theile des Gesetzes 116
1. (I) Das ewige Gesetz 116
2. (II) Das Naturgesetz 118
3. (III) Das menschliche Gesetz 122
(A) Das menschliche Gesetz an sich 122
4. (B) Die Macht des Gesetzes 124
5. (C) Die Aenderung des Gesetzes 125

II. Naturrecht 127

Erstes Capitel. Die Person 128
§ 1. Das Recht und die Pflicht 129
1. (I) Das Wesen von Recht und Pflicht 129
2. (II) Die Arten des Rechts 131
3. Die Arten der Pflicht 133
4. (III) Die Eigenschaften des Rechts 134
5. (IV) Das gegenseitige Verhältniss von Recht und Pflicht . . . 134
6. (V) Das Subject von Recht und Pflicht 136
§ 2. Die Pflichten des Menschen gegen Gott 136
1. (I) Die Religion an sich 136
(A) Das Wesen der Religion 137
2. (B) Die Natur der religiösen Pflicht 138
3. (II) Der religiöse Cultus 138
§ 3. Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst 141
1. Die Begründung und Eintheilung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst 141
2. (I) Die Pflichten und Rechte zur Erhaltung der eigenen Existenz. 141
(A) Die Pflicht zur Erhaltung des Lebens 141
3. (B) Das Recht der Nothwehr 143
4. (II) Die Pflichten und Rechte zur Vervollkommnung der eigenen Seele 144

5. (III) Die Pflichten und Rechte zur Vervollkommnung des eigenen Leibes IV. Abth.
6. (IV) Das Recht des Eigenthums
(A) Die Begründung des Eigenthums
7. (B) Die Einwendungen gegen das Eigenthum
8. (C) Die Modificirung des Eigenthums
§ 4. Die Pflichten und Rechte des Menschen gegen andere Personen
1. (I) Die Pflichten gegen das Leben des Mitmenschen
(A) Die natürliche Menschenliebe
2. (B) Das Duell
3. (II) Die Pflichten zur Vervollkommnung des Mitmenschen
4. (III) Die Verträge

Zweites Capitel. **Die Familie**

§ 1. Die Ehe
1. (I) Die Ehe an sich
(A) Die Natur der Ehe
2. (B) Die Eigenschaft der Ehe
3. (II) Die Rechte und Pflichten der Ehegatten
§ 2. Die Familienmitgliedschaft
1. Die Pflichten und Rechte der Eltern
2. Die Pflichten der Kinder
3. Die Dienerschaft
§ 3. Die Erbschaft
1. Der Familienbesitz
2. Das Erbrecht

Drittes Capitel. **Der Staat**

§ 1. Die Natur des Staates
1. (I) Die Gesellschaft
(A) Die Natur der Gesellschaft
2. (B) Die drei höchsten Arten der Gesellschaft
3. (C) Die höchsten Gattungen der Gesellschaft
4. (II) Der Staat
(A) Die Natur des Staates
5. (B) Der Zweck des Staates
§ 2. Der Ursprung des Staates
1. Der Grund der Socialität
2. Der Ursprung der socialen Gewalt
3. Das Subject der socialen Gewalt
4. Die Determination des Subjects für die sociale Gewalt
§ 3. Die Elemente des Staates
1. (I) Das formale Element des Staates
(A) Die staatliche Gewalt an sich
2. (B) Die Ausübung der staatlichen Gewalt
(a) Die gesetzgebende Gewalt
3. (b) Die vollziehende Gewalt
4. (c) Die richterliche Gewalt

Seite

5. (II) Das materiale Element des Staates . . . . . IV. Abthl. 189
Die Pflichten und Rechte der Unterthanen 189
§ 4. Die Formen des Staates 191
1. Die drei obersten Staatsformen 191
2. Die Arten der Monarchie 192
3. Die Vollkommenheit der Staatsformen 193
§ 5. Die gegenseitigen Beziehungen der Staaten 195
1. Der Grund der gegenseitigen Beziehungen der Staaten 195
2. (I) Die friedlichen Beziehungen 195
(A) Die natürlichen Pflichten 195
3. (B) Die Verträge 196
4. (II) Der Krieg 196

SYSTEM

DER

PHILOSOPHIE

VON

ERNST COMMER

DOCTOR BEIDER RECHTE UND DER THEOLOGIE
A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER KÖNIGL. AKADEMIE
ZU MÜNSTER.

VIERTE (SCHLUSS-) ABTHEILUNG.

Allgem. Ethik u. Naturrecht

MÜNSTER UND PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1886.

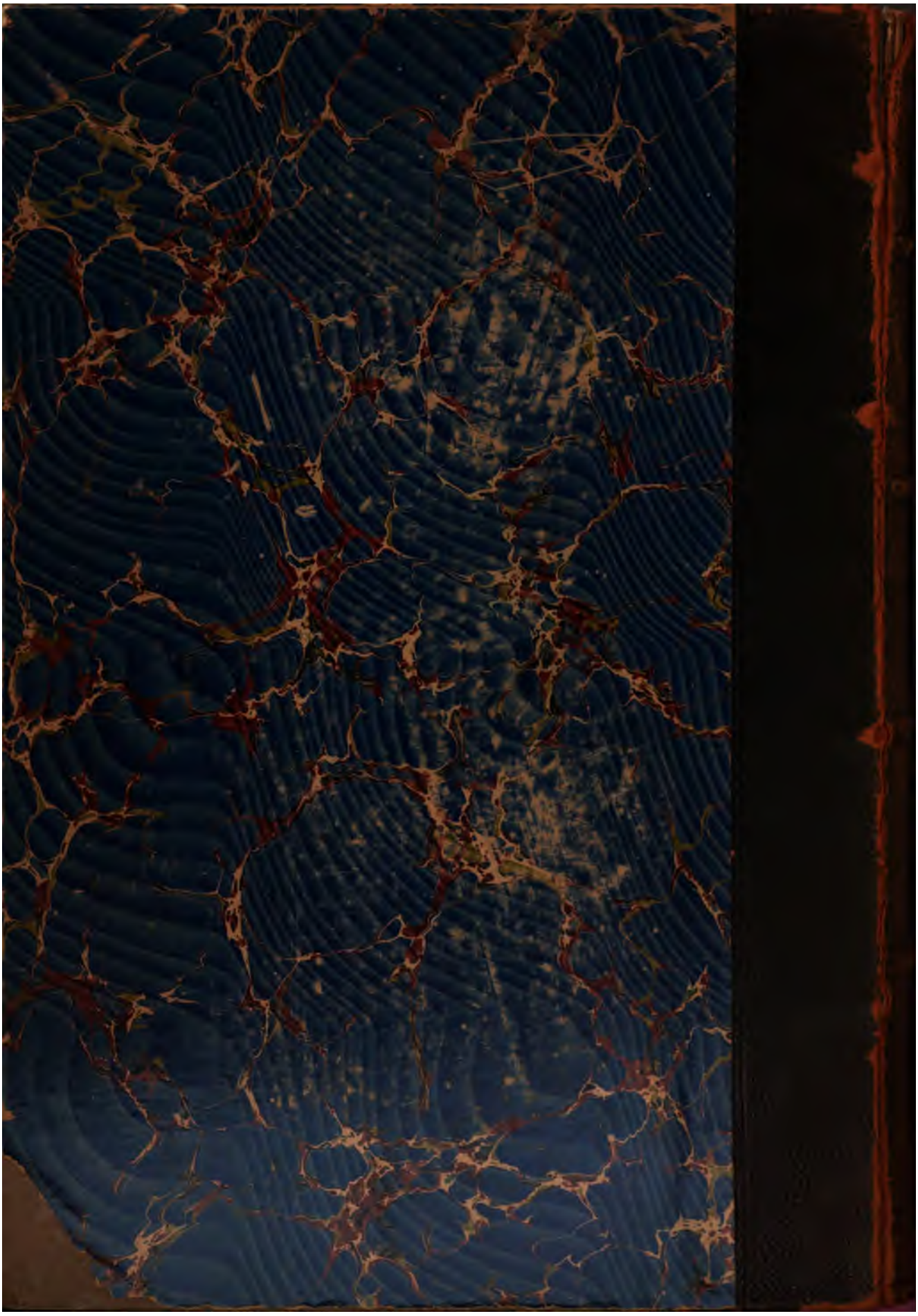
Mit der vorliegenden IV. Abtheilung ist das Werk vollständig.

Die früher erschienenen Abtheilungen enthalten Folgendes:

I. Abtheilung *Allgemeine Metaphysik.* 194 Seiten.
Lex. 8°. br. ℳ 2.

II. „ *Naturphilosophie und Psychologie.*
212 S. Lex. 8°. br. ℳ 3.

III. „ *Philosophische Theologie.* — *Logik.*
212 S. Lex. 8°. br. ℳ 3.

☞ Jede Abtheilung ist einzeln für sich käuflich. ☜

Die Verlagshandlung.